



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

[openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org)

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Aspe Armella, Virginia

Sobre violencia, cultura y reconciliación en México

Revista de Filosofía Open Insight, vol. VII, núm. 12, julio-diciembre, 2016, pp. 79-112

Centro de Investigación Social Avanzada

Querétaro, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421646531005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Sobre violencia, cultura y reconciliación en México

---

## On Violence, Culture and Reconciliation in Mexico

Virginia Aspe Armella  
Universidad Panamericana / CONACYT, México  
vaspe@up.edu.mx

Recibido: 20/07/2015 · Aceptado: 15/08/2015

### *Resumen*

El escrito rastrea el tema actual de la violencia desde una perspectiva descriptiva, filosófica y de antropología social, intentando probar que el ser humano no es naturalmente violento porque tiene la capacidad para dirimir conflictos. El autor expone razones históricas y del derecho para explicar posibles soluciones a la violencia, señalando posibles interpretaciones sobre los antecedentes de la violencia en México. El artículo cierra con una propuesta filosófica concreta para dirimir conflictos y acceder a la no-violencia.

*Palabras clave:* educación, conflicto, diálogo, no-violencia, reconciliación.

### *Abstract*

This article deals with violence from a descriptive, philosophical and anthropological point of view. The author pretends to proof that human being is not naturally violent because of its capability to solve conflicts. Aspe gives historical and juridical reasons to sustain her thesis and points out some possible interpretations in the grounds of nowadays violence in Mexico. The article proposes a philosophical method to inquiry violence and solve its conflicts.

*Keywords:* Conflict, Dialogue, Education, Non-Violence, Reconciliation.

---

## Introducción

Los hechos de violencia que hemos presenciado en los medios durante los últimos años empujan a que los filósofos del mundo —donde quiera que se encuentren— reflexionen sobre el problema.<sup>1</sup> Es indudable que vivimos una era, si no más violenta de suyo, efectivamente, más violenta para nosotros, por el impacto que los hechos tienen mediante las redes sociales y las telecomunicaciones (Olivé, 2012: 148).<sup>2</sup>

Así las cosas, dediqué unos meses a reflexionar sobre este problema acuciante, presentando una primera navegación. La hipótesis que pretendo probar en este escrito es que la violencia no es algo connatural al hombre, una tentación que surge cuando estamos bombardeados por tantos sucesos violentos; intento probar que, a pesar de las cifras y del sinnúmero de hechos que registramos en torno a guerras, terrorismo y otras formas de violencia como la violencia escolar, el ser humano no es irremediablemente violento, que la paz es un proceso dinámico, ciertamente difícil de alcanzar, pero asequible y probado en la historia de las civilizaciones, y que en concreto, acceder a la paz en México no es una utopía sino una posibilidad alcanzable.

Analizar la violencia desde una perspectiva filosófica implica enfrentar un fenómeno particular y en movimiento desde el marco teórico, fenómeno que, de suyo, sólo puede describirse como

1 Agradezco al doctor Orlando Ruedas (UNAM) por la revisión y sugerencias que hizo a este trabajo; en su momento señalaré las contribuciones específicas de su lectura. Agradezco al doctor Vicente de Haro la invitación que me hizo para reflexionar sobre este tema en el *Foro Universitas* de la Universidad Panamericana de México.

2 “No es que ahora haya actos más violentos en proporción a la población, sino que existen medios más eficaces para ejercer la violencia a gran escala y de manera más variada” además, los medios masivos de comunicación exhiben de manera más intensa el fenómeno. “Estudios de caso lo han probado (Nicolás, 2012; Galtung, 1995)

hecho emergente por el uso de la fuerza deliberada para producir un daño. La violencia es, por encima de todo, una experiencia, el acto concreto deliberado de un sujeto o grupo que busca producir daño en un sujeto o comunidad, algo que se ejerce y que otro padece, una potencia activa proporcional y recíproca que tiene que describirse y analizarse bajo la óptica de la historia cultural si queremos comprenderla cabalmente para contenerla. Pero el problema de la violencia se complica aún más: los estudios de Johan Galtung (1994) han ampliado semánticamente el concepto de violencia hacia mecanismos no visibles del ejercicio del poder, causantes de procesos de privación de las necesidades humanas (La Parra y Tortosa, 2003: 62).

Galtung habla de una violencia «invisible» que no involucra actores específicos, sino mecanismos estructurales de poder que producen violencia sin claridad del agente ni del receptor; su diseño de la pirámide o triángulo de la violencia en las sociedades prueba que la violencia es como un iceberg, un pico visible sólo parcialmente, porque de ella se ve la menor parte de los conflictos sociales: en el triángulo social de Galtung se dan interconectadas la violencia directa, la violencia cultural y la violencia estructural. La pirámide oscila según la visibilidad de uno de los términos quedando ocultos los otros; el diseño prueba que la violencia es multifactorial y pluridimensional.

Esto tiene como consecuencia metódica que el fenómeno de la violencia no se plantea exclusivamente bajo el marco teórico; la violencia es un fenómeno multidimensional, que implica faltas a la justicia (Saffron y Uprimny, 2010), esas faltas transforman las relaciones de subordinación y exclusión que resultan por la violación concreta de los seres humanos (Reyes, 2011).

Por esta razón, la metodología que sigo en el escrito acude no sólo a establecer un marco teórico general e histórico sobre la violencia, sino que aterriza el problema en el marco concreto de México para después apuntar a una solución filosófica. Es así que divido mi escrito en tres partes. En la primera, reflexiono sobre la violencia en general; en la segunda, hago un esbozo de cómo se ha entendido la violencia en la Historia. En la tercera, abordo el caso de México

a la luz teórica y práctica de su evolución violenta esbozando en la cuarta parte un camino metódico de prevención.

### *Apuntes para un marco teórico del fenómeno de la violencia*

El término «violencia» se define como cualidad de lo violento, acción y efecto contra el natural modo de proceder, una aplicación del poder físico, psicológico, religioso, moral o social para cambiar las cosas y sucesos establecidos. Tiene que ver con el concepto de fuerza porque es una acción que se opone al orden natural, sea éste moral o estatal; su peculiaridad consiste en que el agente (individuo o grupo) que la produce, logra cambios y transformaciones. La violencia, en muchas ocasiones, tiene como fin la paz. De ahí lo sugerente de su propuesta frente a tiranías consolidadas. En muchas ocasiones, está justificada con la promesa de una utopía: el reino del bien, la igualdad, la justicia social, la armonía. Es así que la reflexión filosófica le fue encontrando un sentido positivo a la violencia como medio para la paz, pero siempre la paz era el fin de la justificación de la guerra que tenía que hacerse mediante causas justas, criterios bien establecidos al proclamarla, y un marco legal. Pero, a partir de los movimientos anarquistas de finales del siglo XIX en los que la violencia se entendió como la fuerza interna y espontánea de una sociedad para destruir el presente y crear una sociedad nueva cuando el orden estaba corrupto, la violencia fue adquiriendo una nueva entidad: ya no se trataba de la ausencia de la paz, ni de un medio para lograr establecerla, sino que se la consideró como un bien en sí mismo: crear el caos, ejercer una técnica y producir un arte con ella. Incluso se llegó a atribuirle categorías estéticas porque se consideró a la violencia como algo intrínseco al ser humano: su modo de expresión. Esta última acepción indica ya una justificación de la violencia que solo pudo ser formulada en Occidente luego de la tesis del evolucionismo de Darwin y la aplicación spenseriana del orden social, que permitió que se concibiera la violencia como una evolución más en el progreso indefinido de las sociedades, fijado por una estructura antropológica en constante alteridad, movimiento y transformación

en la que el eje estaba puesto en la lucha por la pervivencia de la especie y la selección natural del más fuerte.

Por estas razones, autores como Reyes Mate, que recoge la tradición judía y la teoría crítica en sus obras como por ejemplo en *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados* (1997), han argumentado que la violencia de las sociedades contemporáneas tiene su origen en la racionalidad occidental misma, que en su discurso subyacen dos principios: el principio de domino y el rechazo a la diferencia, por lo que es necesario deconstruir ese discurso, pues de lo contrario la crítica que se desarrolla dentro de esos límites terminará reproduciendo esa misma violencia que le es consubstancial.

El criterio homogeneizador y objetivante de la Modernidad implica a una razón que, por un lado, excluye las diferencias y que, por otro, tiene como único criterio ontológico la evolución progresiva de sus conceptos.<sup>3</sup> De acuerdo con los defensores de un principio intrínseco como fundamento originario de la violencia, pueden citarse muchos argumentos probatorios de esta evolución constante en el ser humano: que todas las religiones tuvieron como fundamento originario la violencia, mencionan por ejemplo, del Génesis, la expulsión del paraíso, el fratricidio de Caín a Abel, y del Nuevo Testamento, la culminación cristiana con la pasión, muerte y resurrección del Dios-Hombre.

Ciertamente, la reflexión y justificación de la violencia en sus múltiples formas se dio desde tiempos remotos; en Grecia, las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides son un repertorio de la violencia de dioses y hombres donde la venganza, el incesto y la traición se plasman con toda su crudeza, pero historiadores como Jacqueline de Romilly en su libro *La Grecia Antigua contra la violencia* (De Romilly, 2000) han sostenido la tesis de que la filosofía griega se caracterizó por oponer la noción de justicia frente a la violencia del pensamiento antiguo. En este orden de ideas surge el nombre de Eróstrato,

3 Agradezco a Orlando Ruedas el haberme señalado esta interpretación de Reyes Mate y por haberme recordado la interpretación de Ricœur en *Caminos del reconocimiento*; el punto es clave porque señala que fue la Modernidad la que dio un vuelco al significado de la violencia. He reproducido aquí íntegramente la interpretación que Ruedas hace del texto de Ricœur.

incendiario de Éfeso que destruyó el templo de Artemisa en 356 a.C. tan sólo para adquirir fama, dándole la modernidad el término «erostratismo» o de «complejo de Eróstrato» a aquéllos que destruyen en aras de la fama personal o de ser reconocidos públicamente. Como bien sostiene Romilly en la obra citada, la filosofía griega es el intento de reestablecer el orden y la razón —el *logos*— mediante las leyes y la justicia frente al caos de la violencia y la destrucción. En este renglón, la aportación aristotélica es clave: Aristóteles consideraba al hombre civilizado como aquél que es libre. Para él, la esclavitud se daba en la esfera del mundo de la necesidad y argumentó en su *Política* que si el ciudadano era un hombre libre se debía a que tenía razón o *logos*: por eso el diálogo era, para él, la base de la vida política. Pero el impecable argumento no dejó clara la procedencia antropológica de la violencia: si ésta era un impulso de la condición humana o una tradición cultural de sus formas de vida. Aristóteles encontró la manera de encauzar los impulsos —las soslayadas *hormé*, de las que casi ningún aristotélico da cuenta— a través de la razón, estableciendo así la justicia que Platón había formulado, pero ¿estaba la violencia entre los impulsos naturales? En sus magnas obras *Ética Nicomáquea* y *Metafísica*, sostiene que todos los hombres buscan el bien y la verdad, pero ¿qué antecede física y temperamentalmente en el hombre a esas inclinaciones racionales?

En el *Del alma* I,1,<sup>4</sup> Aristóteles vuelve sobre este tema diciendo que todos los hombres están inclinados al saber, pero que el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo. ¿Se incluyen aquí la cólera, el terror, el miedo, la osadía y el odio como afecciones físicas, instintivas o impulsivas o son algunas de éstas del alma? Parece que la cólera, el terror y la violencia las considera conmociones por influjo de afecciones físicas, pues dice que esa tendencia es una característica del hombre en cuanto animal, ya que, desde la perspectiva del

4. Lo anticipó en *Del alma* I-I, 402a 5 y ss., y en 403a 5: “el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, por ejemplo, encolerizarse, envalentonarse, apetecer, sentir en general... [...] no obstante el inteligir parece ser algo particularmente exclusivo de ella; pero ni esto siquiera podrá tener lugar sin el cuerpo si es que se trata de algo de la imaginación o de algo que no se da sin la imaginación [las afecciones del alma se dan con el cuerpo [...] las afecciones son formas inherentes a la materia” (403a 3-40, 403b 1-20).

ser que tiene logos, la inclinación humana es hacia el conocimiento. Luego, ¿hay en el ser humano impulsos innatos de violencia? ¿Puede la violencia incluso ser placentera en la inclinación genérica, común o animal de los humanos?

En la obra conocida de Aristóteles parece que no. En efecto, en *Metafísica* VIII dice que las sustancias naturales que se generan y corrompen están en movimiento y siguen al fin primero o causa que las conforma, algo que amplía en *Del alma* II, al explicar la teleología de la forma, donde sostiene que la forma es principio y fin de todas las operaciones (*Del alma*: II-1, 412a, 20; 412b, 5). Pero si analizamos la composición metafísica y antropológica de la sustancia, vemos que la sustancia racional —como toda sustancia natural— está compuesta de dos principios: la materia y la forma, y que la alteridad es lo que conforma la estructura natural. Luego: si el hombre es un ser compuesto y hay una ontología de los opuestos en Aristóteles, volvemos a plantear la pregunta, ¿hay un impulso originario hacia el desorden y al caos, a pesar de que la forma como fin y principio de operaciones garantiza la posibilidad del orden y la razonabilidad en los actos humanos? No está muy claro este dilema, ni pienso que haya sido interés de los *scholars* introducirse en el concepto aristotélico de *hormé*, aunque especialistas actuales, como Martha Nussbaum en *La fragilidad del Bien* (2004), han abordado el problema uniendo ética y tragedia con el tema de la *Thyché* o fortuna, intentando dar cuenta de esta ambivalencia frente a autores como Nietzsche, quien postuló en *El origen de la tragedia* la desviación aristotélica de la interpretación presocrática de dos principios constitutivos del hombre: el caos orgiástico de Dioniso y el impulso racional del dios Apolo. De la dicotomía nietzscheana, autores como René Girard han desencadenado toda una interpretación violenta y sacrificial del hombre. En su obra *La violencia y lo sagrado* (2008), Girard rastrea posibilidades homicidas en la naturaleza humana.

El derecho romano posterior a la tradición griega abordó el tema de la violencia desde la perspectiva de la ley: en su redacción de leyes, este derecho tomó en cuenta la necesidad de frenarla estableciendo en las *Leyes* de Justiniano y de Ulpiano la definición de la violencia como la coacción que una persona ejerce sobre otra de



manera física o moral; en el derecho posclásico se dan tres elementos del contrato en la legislación: 1. el consentimiento de las partes, 2. la capacidad que tienen para realizar el contrato, 3. el objeto valedero, sosteniendo que había dos vicios para que se manifestara a plenitud la voluntad de las partes: el dolo y la violencia; con esta delimitación, el derecho romano opuso el consentimiento al engaño y la violencia.

Más tarde, san Agustín introdujo en la tradición cristiana la teoría política de causas justas de guerra que continuaron Tomás de Aquino en el siglo XIII y la tradición tomista del siglo XVI, con Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Aunque con diversas interpretaciones del tema, en todos esos casos se tenía a la paz como el fin y la guerra era la *ultima ratio* para lograrla.

Entre las diversas interpretaciones pacifistas que surgieron de la tradición cristiana en el siglo XVI, destacan la de Martín Lutero y la de Bartolomé de las Casas. Opuestas radicalmente a pesar de su pacifismo, para Lutero no había que hacer la guerra a los turcos que invadían el Norte de Europa llegando a Viena porque la guerra era un castigo de Dios y había que resistirlo; Bartolomé de las Casas, en cambio, consideraba que no había que hacer la guerra a los naturales de América porque todos los hombres habían sido creados *imago Dei* y en consecuencia los indios eran igualmente libres y racionales que los occidentales. A pesar de estas diferencias, en todos los casos mencionados, la paz se interpretaba como el fin o bien del hombre; no fue sino hasta finales del siglo XIX, que surgieron movimientos anarquistas emancipatorios con la propuesta de la violencia como el primer fin de la vida política.

Semejante posición fue postulada por un socialismo de corte asiático cuyo teórico es el ruso Bakunin, quien hizo una defensa explícita de la violencia, apartándose de la noción de paz como el fin por el que podrían justificarse acciones violentas intermedias. Dice Bakunin en sus escritos: “Es necesario que haya anarquía, si la revolución debe convertirse y permanecer viva, real y poderosa, es necesario que se produzca el mayor despertar posible de todas las acciones y aspiraciones locales; un tremendo despertar de la vida espontánea en todas partes [...] Debemos promover la anarquía y, en medio de

la voluntad popular, debemos ser los pilotos invisibles que guíen la revolución, no mediante un poder visible de ningún tipo” (Bakunin, 2004: 231). Volveré sobre Bakunin más adelante en mi exposición, ya que esta forma de violencia y anarquismo fue la que arraigó en México al inicio de los movimientos socialistas obreros y campesinos de finales del siglo XIX. Pero lo que ahora me interesa recalcar es que la violencia como la comprendemos en nuestro tiempo es un concepto que no emana de la tradición clásica —aunque ciertamente los Estados actuales aún la siguen y utilizan en sus usos de guerra—, sino que nos viene de una reflexión pos-darwinista aplicada al terreno social. Tal concepto novedoso de violencia, se complicó en la segunda mitad del siglo XX con el desarrollo de las técnicas mediales y cibernéticas que, de suyo, son violentas si entendemos como MacLuhan que los medios mismos y no el mensaje son lo que ha violentado la realidad actual.

La comprensión del concepto actual de la violencia me parece que tiene una raíz indudablemente anarquista, venida de la segunda mitad del siglo XIX. En mi cátedra de Filosofía en México, he seguido junto con mis alumnos el discurso de los hermanos Flores Magón que se oponían a la tiranía institucionalizada del porfiriato: unidos a una tradición cristiana fortalecida por el México colonial, ellos realizaron un híbrido con los discursos de Bakunin, Saint Simone y la mística y martirio cristianos, dándole a la causa un matiz milenarista de corte secular, que ya señalaron autores como Hobsbawm en su obra *Rebeldes primitivos: estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* (1968; citado por Juan Avilés Farré, 2015: 229-234). En un reciente estudio histórico titulado *La daga y la dinamita*, Juan Avilés Farré sigue la historia de los anarquistas y el nacimiento del terrorismo contemporáneo, preguntándose al final de su escrito si el terrorismo con principios altruistas —de orden político, religioso, económico o moral— consiste en el impulso por una visión revolucionara en aras de una sociedad mejor o si acaso se trata de criminales o suicidas natos —como en el caso de ciertos individuos de grupos islámicos que dan su vida por la causa—, preguntándose si son fervientes creyentes leales a su fe o psicópatas alienados que deberían estar en un manicomio. La reflexión también abre la

posibilidad de que se trate de individuos «buleados» por su entorno hasta la saciedad, lobos solitarios que producen crímenes espectaculares aislados para posicionarse de alguna manera en la escena del mundo. Este fue el caso de la matanza que perpetraron dos alumnos de la escuela americana Columbine en 1999, asesinando a tiros a trece personas, hiriendo a otras veinticuatro y después, suicidándose; está también el caso del noruego cuyo nombre no merece citarse, que en julio del 2011 mató a setenta y siete personas, jóvenes socialdemócratas en su mayoría, que celebraban un encuentro anual en la Isla de Utoya.

Del primer grupo, el de los grupos organizados en una secta u organización con motivos políticos y religiosos, destaca el caso de las Torres gemelas en Nueva York el 11 de septiembre del 2011, del que Avilés Farré nos dice que “en contraste con las organizaciones terroristas fuertemente estructuradas como ETA o el IRA en que los criterios de pertenencia son nítidos y existe un centro de mando y control, las redes terroristas inspiradas en el anarquismo y el yihadismo son más difusas” (Avilés Farré, 2013: 359). El último de estos horrores fue el de supuestos grupos islámicos contra el personal de la editorial Charlie Hebdo en París, en donde se logró un golpe espectacular que nos recuerda la operación de la llamada «propaganda por el hecho» que surgió en el siglo XIX entre ciertos grupos anarquistas que comprendieron que los golpes espectaculares posicionaban mejor, más barato y con menos muertes los principios que se querían posicionar en la esfera y agenda internacional. El hecho se coronó meses más tarde con la hoy tristemente famosa matanza en el teatro Bataclan de París, fenómeno que ha puesto en primer lugar del mundo el tema de la violencia.

Esta nueva modalidad de la violencia, aplicada en países como México, Estados Unidos, Francia y Alemania, tiene la característica de ser descentralizada, heterogénea, secreta, atomizada, aislacionista y con operaciones máximamente visibles; se trata de un nuevo modo de operar de los grupos violentos que nos empuja a reflexionar sobre las causas más allá de la antropología de la violencia que he planteado, pues el hecho hace patente que ya no estamos frente a meros individuos psicópatas o necesitados de dinero o espectacularidad,

pero que tampoco estamos frente a organizaciones cerradas que siguen al alto mando mediante normas específicas de acción; en cambio, en estos movimientos se propician situaciones complejas donde pequeños grupos asemejados a los hombres primitivos se juntan en tribus que operan sin conocer a otras ni sus motivos, produciendo situaciones absurdas en las que el fin es la violencia por sí misma, desencadenando efectos violentos que se echan a andar espontáneamente, dejando que el caos tome su propio curso con una arbitrariedad en cascada. Esta manera de operar que analizamos se distingue explícitamente de otras formas de violencia estructural, pues parte de la tesis de Macluhan de que la violencia está en el medio, no en el fin ni en el mensaje. Lo revolucionario aquí está en la reorientación que se hace de la violencia con los medios cibernéticos.

Por eso hay que distinguir entre este último fenómeno terrorista y el movimiento anarquista decimonónico. El anarquismo surge como la conciencia política de que hay una violencia estructural ante una injusticia social radical que sólo puede resolverse con violencia. Se trata del intento de transformación de las relaciones de subordinación que venimos hablando al citar a Galtung, con el fin de evitar la violación persistente de los derechos humanos. En cambio, las células terroristas actuales no buscan trastocar el orden establecido para imponer otro, sino deconstruir toda forma de discurso para ceder el paso a un mundo ajeno al humano, el reino de Dios. Note el lector que esto nada tiene que ver con la práctica de religiones; se trata de células aisladas separadas del contenido religioso de la ortodoxia tradicional. Es así que mientras que el anarquismo respondía a las contradicciones a que llevó el proyecto liberal de la Modernidad, el fenómeno terrorista actual carece de un proyecto político en el sentido moderno y pone el término de la violencia en la fuerza o imperio de Dios.<sup>5</sup>

5 Habermas es quien mejor parece haber reflexionado sobre este problema de las causas de la violencia en la Modernidad. En su obra *Teoría del hacer comunicativo* señala que la lógica capitalista dio lugar a contradicciones en la justicia y que había que deconstruir su discurso para superar la violencia. La violencia se produjo por la negación de las diferencias, el mercantilismo y la procedimentación de la vida política que suprimió la conexión entre sistema y vida. Una síntesis de los planteamientos de Habermas

En la actualidad, diversos especialistas apuntan a la necesidad de realizar una investigación antropológica seria del origen de la paz, la violencia y la guerra en el ser humano. Argumentan que entre la guerra y la paz se abre un amplio abanico de posibilidades y que es allí donde se encuentra la posibilidad de solución a los nuevos problemas que enfrentamos. Esta nueva tendencia se denomina «filosofía de la no-violencia». Entre las investigaciones en ese sentido, destaca la publicación de la revista francesa *Diogéne* que dedicó al tema el número 243-244 de 2013, abriendo su espacio a expertos de todo el mundo. Seguiré, en esta parte de mi exposición, algunos de los escritos que ahí se publicaron por la radicalidad de las preguntas que se hacen y por las interesantes propuestas que ofrecen.

Leslie Sponsel abre la discusión preguntándose si es posible una sociedad que no mate. Enfoca el problema desde la perspectiva antropológica, sosteniendo que estudios recientes han demostrado que en ciertas tribus primitivas se observa un cambio de paradigmas respecto a la violencia. Menciona, entre otras, a las tribus Semai de Malasia y a los waranés de la Amazonas ecuatoriana. Según ella, se demostró que estas comunidades pudieron pasar, por sí mismas, de un estado violento a uno de pacifismo pleno. Los antropólogos a cuyas investigaciones alude postulan la hipótesis de que la naturaleza humana no es irremediamente violenta, sino que la paz es un proceso dinámico realizable.

En sus investigaciones, señalan que de las sociedades pacifistas se pueden afirmar las siguientes características: 1) una visión de grupo con reglas, ética, valores, actitudes y prácticas institucionales que los distinguen de los pueblos guerreros porque permiten un mínimo de armonía interpersonal, 2) la ausencia de violencia física en la educación, 3) la implementación de estrategias eficaces en la resolución de conflictos, 4) soluciones no-violentas en la comunidad, 5) determinación de evitar la violencia con otros pueblos, 6) estrategias de socialización específicas para los infantes, orientadas a que adopten actitudes no-violentas.

para comprender la propuesta está en Danner (2014: 399): “Habermas concibió el proceso de modernización como un camino marcado por la dialéctica entre el sistema y el mundo de la vida, entre la institucionalización y la espontaneidad”.

Las comunidades pacíficas destacan la formación en la auto-moderación y en la capacidad de negociación; los niños son invitados a mantener su distancia ante los conflictos e intervenir en su resolución; se promueven su participación en encuentros pacifistas y el sentido del humor. Sin embargo, la razón fundamental de la naturaleza pacífica de estos grupos dicen que está en la oposición absoluta a la violencia y en su firme determinación de no ejercerla.

En el escrito *The Natural History of Peace: A Positive View of Human* (Sponsel, 1996), diversos especialistas concluyen que mientras que el conflicto es algo connatural a los seres humanos, la violencia no lo es. Argumentan que la naturaleza humana posee el potencial psico-biológico para ser pacífica y destrabar conflictos. Sostienen que algunas sociedades primitivas —contrariamente a lo que expresó la idea moderna de progreso indefinido— eran no violentas y pacíficas, probando con ello que la guerra no es un universal natural: que la naturaleza humana posee una capacidad innata a ser pacífica.

El punto ha sido cuestionado fuertemente por especialistas en violencia como Wilson, Pinker y Ferguson (LeBlanc, 2006 y Ghiglieri, 1996), quienes en una línea claramente imperialista norteamericana han defendido la guerra como una necesidad para obtener la paz. Sus contrincantes dicen que el problema de la proliferación de la violencia se debe al *exposure* que los medios le han dado. Señalan que mientras que Google y Amazon publican en un mismo periodo 90 millones de referencias a la guerra y a la violencia, sólo refieren en dos millones de ocasiones a la paz. Aquí quiero recordar la estrategia de *propaganda por el hecho* que proliferó en los atentados anarquistas del siglo XIX: muertes espectaculares, pocas en comparación con las guerras, pero que proliferaban en la prensa, dando la sensación de que todo en el mundo era violencia. Imagine el lector, si eso ocurría en el siglo XIX con la prensa, lo que las redes sociales virtuales intensifican esta propaganda.

Quienes defienden una naturaleza humana no-violenta han promovido movimientos de liberación pacifistas como la Independencia de la India, gracias a Mahatma Ghandi; los derechos afroamericanos del sur de Estados Unidos, con Martin Luther King, y el movimiento obrero independentista de Lech Walesa, que puso en jaque

al comunismo soviético mediante estrategias específicas, bien definidas, sin necesidad de salir a las calles a protestar violentamente. En estos casos, se trata de líderes profundamente creyentes que insistieron en la conexión entre la paz y la no-violencia, aunque también se mencionan movimientos seculares y laicos que optan por la no-violencia, por protestar y buscar un resultado, como las propuestas del norteamericano Gene Sharp y de Barbara Deming.

Un caso paradigmático de esto último fue la resistencia civil contra la corrupción financiera del 2008. El movimiento tuvo como finalidad lograr la transparencia en materia de organización colectiva de la sociedad civil (Ackerman y Beurele, 2013). Este movimiento de resistencia me parece paradigmático de las posibilidades que se abren para operar con estrategias no-violentas frente a la opresión: sus activistas ubicaron las causas de la corrupción financiera en la evasión fiscal, probando las repercusiones sociales, económicas y políticas por la falta de pagos. Además, identificaron los medios jurídicos y reglamentarios para imponer los pagos, señalaron a los regímenes autoritarios, convenciendo a la sociedad civil del poder que tiene el pueblo para frenar los flujos de capitales ilícitos avalados por esos gobiernos y por la Banca internacional. El camino de la resistencia civil fue muy largo y sólo hasta 2013, el primer ministro de Inglaterra, David Cameron, tuvo que proponer al grupo de los 68 grandes las reformas jurídicas necesarias en el sector financiero una vez que se probó la quiebra de diferentes grupos por el efecto dominó que produjo la voracidad capitalista. Sin embargo, hoy se advierte un defecto en la no-violencia: que se trata de una apuesta a largo plazo, mientras que la violencia es inmediata y promete resolver una situación que es urgente.

El premio Nobel de economía de 1969, Thomas Schelling, sostiene que la no-violencia debe enfocarse en la concentración de competencias, lo que quiere decir que supone un mínimo de civilización del pueblo. Schelling sostiene que para lograr el éxito se requiere una serie de condiciones: hacer buenas campañas con líderes adecuados, crear unidad entre los líderes y los objetivos, mantener una disciplina no-violenta rigurosa, garantizar que el plan operativo tenga una clara campaña de resistencia civil hacia la victoria y que

la diversidad de los grupos que forman la resistencia civil estén comunicados entre sí; asimismo, se ha de verificar que la represión de la autoridad o del tirano se le revierta a través de los medios y que los problemas que se traten sean verdaderamente esenciales, evitando caer en concesiones grupales. Para llevar a cabo esta estrategia de no-violencia, Schelling sugiere echar mano de las redes sociales, sumar a los grandes dueños de comercios, a los periódicos, a personalidades políticas y autoridades morales. Todos estos puntos los siguió la resistencia civil contra la corrupción financiera de 2008 y los resultados están ya en las reformas estructurales que lograron. En efecto, el camino aún requiere más cambios, pero el movimiento aprendió la manera de hacerlo, se intensificó, y obtuvo ya enormes resultados.

El itinerario suena complejo y de allí la pertinencia que encuentro en las aportaciones de los antropólogos y sociólogos con grupos étnicos primitivos en relación con la propuesta de la no-violencia; ellos demuestran que el axioma del que parten las comunidades para transitar al paradigma de la paz no exige una organización adelantada ni democrática o progresista como lo propone Schelling, sino que supone la adhesión profunda de la comunidad a un compromiso radical para evitar soluciones por la fuerza. Esta es una buena noticia pues sumamos datos relevantes en el recorrido histórico que he presentado: el pensamiento occidental en su vertiente griega y romana contribuyó con soluciones racionales en torno a la violencia: la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles es un encuentro con el diálogo y la justicia para salvar el caos y la violencia; por su parte, el derecho romano estableció leyes específicas para superar la violencia, el daño y guardar la paz; además, es oportuno decir aquí que Aristóteles argumenta sobre la capacidad humana de realizar acciones de calidad, accesibles a una vida virtuosa. Asimismo, una tradición cristiana medieval postuló la paz como el fin de las relaciones humanas, estableciendo causas justas de guerra y de autoridad legítima, dejando abierta la posibilidad de la insurrección popular contra el tirano cuando esta era la última *ratio*. Las contribuciones del anarquismo decimonónico, por otro lado, encontraron una estrategia para derrocar al poder cuando éste ejercía una violencia estructural sobre



la sociedad. Por último, menciona nuevas estrategias de no-violencia que propician el reforzamiento de una agenda con técnicas y procedimientos específicamente opuestos a la violencia.

*Descripción del fenómeno actual de la violencia en México: dos casos actuales*

Ahora nos preguntamos ¿qué es lo que hace que ciertas sociedades, como la del pueblo polaco, logren transformaciones no-violentas y qué es lo que hace que otras sociedades, como el caso de la nuestra, en México, recurran constantemente a la división y pleito entre facciones: será que no obtienen resultados mediante la paz?

a) Primer caso: niños violentos en México

Comencemos por establecer el estado de la cuestión sobre la violencia con toda su crudeza y veracidad: cito uno de los documentos que presenta Julio Scherer en el último libro que escribió: *Niños en el crimen* (Scherer, 2013: 49), se trata de una serie de documentos y entrevistas que realizó al final de su vida sobre crímenes de menores de edad mexicanos que están confinados actualmente en la Comunidad de Tratamiento Especializado para Adolescentes (CTEA). Tomo al azar un caso de los asesinatos que documenta Scherer:

Fortunato Martínez Hernández, tenía 14 años cuando cometió el crimen. Su víctima trabajaba en un rastro de pollos. Había llegado temprano a su trabajo y había visto pasar las horas en la rutina de la vida. Como a la una de la tarde, entró a un cuarto para descansar. Allí encontró a su sobrino Fortunato, con un ánimo extrañamente alterado. El muchacho provocó a su tío. Tras airadas recriminaciones, Fortunato asió con el puño unas tijeras polleras que le clavó en la zona frontal. Inmediatamente después le exigió su teléfono celular nuevo. Fue terminante: si no le entregaba el aparato, volvería a atacarlo. Su amenaza resultó tan brutal como definitiva (Scherer, 2013: 49).

Otro documento archivado en la Unidad de Tratamiento Especializado para Adolescentes dice que un muchacho de 17 años paga su condena por un crimen que cometió a los 14; se atestigua que el casi niño había observado a un transeúnte que pasaba a diario por la banqueta, el púber observó que en su pecho colgaba un crucifijo de oro con cadenita y decidió robárselo. Para lograr su cometido, juntó a dos amigos delincuentes a los que les pidió que arroyaran al transeúnte con su motocicleta y así él arrancarle la joya, pero la estrategia falló, pues el transeúnte fue arrollado involuntariamente contra un escalón que le fracturó el cráneo; al ver que por error de cálculo habían herido seriamente al asaltado, este joven de 14 años decidió rematarlo a cuchillazos.

Dos cosas saltan a la vista en estos relatos, que apenas nos introducen al problema de la violencia desde una de sus acepciones: que hay causas irracionales en torno a la violencia y que el contraste entre el mundo de los excluidos y el de los ciudadanos produce hechos violentos por la ostentación que les representa una vida que excede las necesidades básicas. Pero la violencia también responde a la biografía de las personas, quienes, a su vez, han padecido violencia intrafamiliarmente; niños que crecieron entre el uso de drogas, que vienen de familias disfuncionales, de una vida de mal ejemplo y exclusión. Scherer cita a dos autores que merecen que los mencione: al premio Nobel de economía Amartya Sen que sostiene que “la pobreza solo la podemos entender cuando la concebimos como una de las formas que niegan la libertad [...]”, la pobreza no consiste en la falta de riqueza o de ingreso, sino en una incapacidad propia para vivir” (Scherer, 2013: 8).

El otro texto mencionado por Scherer es el libro del economista mexicano David Ibarra, *La crisis inacabada*, en el que acuña la expresión «hombre superfluo» —un fenómeno que crece en nuestro país—. El término se refiere “al individuo que no tiene trabajo ni manera de obtenerlo, al que sólo tiene necesidades, pero no la forma de satisfacerlas. Son los hombres superfluos, los que están de más, los que son prescindibles” (Ibarra, 2013: 47).

Uno de los puntos que aparecen recurrentemente frente a acciones violentas en los adolescentes es la indiferencia que padecen

por la sociedad. Se les considera seres humanos prescindibles porque nada aportan. Lejos de colaborar con el desarrollo nacional, estos grupos marginados son un lastre que no deja avanzar. Los denominamos anónimamente «niños de la calle». En Estados Unidos, *homeless*; «niños de las chabolas», en Brasil. Son tribus nómadas que han perdido incluso su pertenencia al mundo de la necesidad. No están siquiera adaptados al ritmo del cosmos, durmiendo a ciertas horas y tomando alimentos básicos. En cambio, tragan fuego, lavan parabrisas ensuciándolos más, se drogan con inhalantes..., son violentos. Lo único que hacemos en torno a ellos es procurar esquivar el *eye contact*. Lo mejor, es poner una barrera invisible: que no existan. Hablar de ellos es «de mal gusto». A quienes lo hacen, les decimos que fomentan en el «amarillismo» y «nota roja», poniendo un lenguaje de colores a realidades que no lo tienen.

Si, por suerte, tomamos conciencia de esto y nos detenemos a reflexionar, cabe que nos preguntemos por qué hay violencia actualmente y por qué ha crecido el sadismo entre estos muchachos que torturan y matan a cambio de un celular, o entre los «chavos» que contrata el narco para matar ¡por dos mil pesos! Nos pasa algo peor: nos sentimos empujados por los hechos mismos a justificar la violencia, y nos decimos: “¿Cómo no iban a robar o matar estos chavales si carecían de sustento y educación mínima?”. Esta típica forma de argumentación emotiva es sumamente peligrosa. Ante los hechos, muchas veces sin percatarnos, somos los primeros en justificar la violencia y yo diría que, incluso, la proponemos de buena fe. Por eso es indispensable que acudamos a una delimitación conceptual de la violencia y que la analicemos en sus múltiples manifestaciones, conociendo el amplio abanico que se abre entre la violencia y su contrario, la paz, para que, como académicos y universitarios, contribuyamos en la medida de lo razonable y posible a una delimitación del problema y sus posibles soluciones.

Apenas expuse dos relatos que narran casos de violencia individual y conviene que, antes de entrar a profundizar en la violencia de México, mencionemos un caso actual de violencia grupal, pues es obvio que la violencia es un concepto análogo que puede ser: la expresión espontánea y casual de un malestar o de un rencor o el

efecto anímico por una cruda después de la borrachera o de la adicción a las drogas, pero también puede ser una respuesta psicológica ante abusos sufridos en la infancia o los maltratos escolares o de juventud, que se radicalizan por el hambre y la carencia de satisfactores contrastados con la posibilidad de bienestar en otros. Pero, como la violencia puede ser tanto privada como intrafamiliar o pública y puede ejercerse sobre individuos, grupos o bienes muebles, sobre el Estado y aún sobre la humanidad, y se ejerce de manera verbal, miliciana, psicológica, instrumental, explícita o implícita, vale la pena exponer un caso de violencia grupal, antes de pasar a hacer las precisiones históricas y filosóficas que competen al país.

#### b) Segundo caso: “levantados” en México

En su libro *Ayotzinapa, la rabia y la esperanza*, Roberto González Villarreal describe el itinerario que comenzó en un municipio cercano a Iguala, Guerrero, la noche del 26 al 27 de septiembre en el que elementos de la policía municipal y otros hombres de negro atacaron a jóvenes, futbolistas, transeúntes, pasajeros en camiones y taxis, matando a seis, hiriendo a más de treinta, y desapareciendo a 43 normalistas; el itinerario y relato sigue hasta el día 22 de octubre, cuando en el Zócalo frente a Palacio Nacional de la Ciudad de México, los manifestantes levantaron una manta con la leyenda «Fue el Estado. Que se vayan todos».

¿Cómo pudo darse el brinco desde la impunidad de un presidente municipal perredista hasta la magna y omniabarcante acusación de que “Fue el Estado” y la petición inaudita de “Que se vayan todos”? La metodología del libro de González Villarreal intenta una reconstrucción del surgimiento y las transformaciones de la protesta para proponer algunas claves de lectura para el análisis histórico y político (González Villarreal, 2015: 17).

González Villareal propone como marco hermenéutico, para abordar una protesta con la que claramente simpatiza,

No producir manifiestos, ni consejos, menos aún enunciados verdaderos, sino algo más sencillo: reconstrucciones, [...]

seguimientos, enlaces, claves, es decir, meras descripciones de la espontaneidad y flujo de la protesta con el objetivo de introducirse en el movimiento mismo. Formar parte del flujo espontáneo que surgió a partir del horror de ese día y su grito posterior, para comprender la evolución inmanente del proceso (González Villarreal, 2015: 18).

El punto de partida de la agresión violenta, lo expone así: “en los cuatro ataques del 26-27 de septiembre en Iguala, fueron asesinados tres estudiantes normalistas, el chofer del equipo Los Avispones, un futbolista de quince años y una mujer del Estado de México que viajaba en un colectivo. Se reportaron 25 heridos, entre ellos dos choferes de taxi, y 67 estudiantes desaparecidos” (González Villarreal, 2015: 27).

El autor propone que Guerrero ha sido el estado de las desapariciones y que éstas son una «tecnología política» desde los años setenta. Dice que en la técnica de la desaparición, la clave no está en matar sino en borrar la existencia de la lucha y el luchador, evitar los nombres, las indagaciones, simulando rastrear los hechos y simulando impartir la justicia distrayendo la atención hacia otros derroteros de los realmente acontecidos (González Villarreal, 2015: 42-47). Estas simulaciones por parte del gobierno son otra forma de violencia, menos perceptible, pero tanto o más radical.

Descritos dos casos de violencia en México nos encontramos ya con la posibilidad de delimitar cómo nos hemos representado en México la violencia y cuáles son las razones de sus manifestaciones actuales.

### *Modernidad y filosofía de la violencia en el contexto mexicano*

México tiene una tradición magnífica en el tema del pacifismo, pero también propuestas radicales constantes en torno al tema de la violencia como única salida a la represión psicológica, económica, social y estatal. La necesidad de rastrear estas tradiciones está justificada por la famosa frase de Alfonso Reyes reiterada y poco aplicada:

rastrear nuestra historia porque si no sabemos de dónde venimos es difícil saber de qué somos capaces y hacia dónde dirigirnos.

No me parece pertinente ni me puedo detener ahora en el recuento de la larga aportación mexicana al pacifismo. Baste con mencionar que en el siglo XVI autores como Bartolomé de las Casas y Alonso de la Veracruz articularon la idea de justicia y equidad en torno al dominio español sobre los americanos argumentando desde la perspectiva antropológica, económica y política. Esta tradición se continuó con autores de la talla de Juan de Zapata y Sandoval en el siglo XVII, quien realizó un tratado de justicia distributiva: *Discertación sobre justicia distributiva y sobre la acepción de personas a ella opuestas* (Zapata y Sandoval, 1995-1999), tratado que es una vergüenza que filósofos, juristas y políticos mexicanos desconozcan cuando citan a John Rawls o a Carlos Marx, según el caso. La impronta emancipadora se plasma en la prosa y poesía de sor Juana Inés de la Cruz y en el humanismo jesuita del siglo XVIII novohispano. Pero, a finales del siglo XIX, con la represión porfirista, los obreros mexicanos comenzaron a organizarse en movimientos socialistas que originalmente no respondían a las propuestas de Marx, sino del socialismo asiático de Bakunin. Está probado hoy que esa forma de socialismo, el anarquismo utopista, fue el que arraigó en nuestro país, y me parece que al leer los hechos de violencia actuales hemos soslayado la conexión con aquel impulso originario de nuestra tradición guerrera contemporánea. ¿Cómo entró el anarquismo a México a finales del siglo XIX y que pertinencia tiene hoy día para el tema de la violencia?

Históricamente, la violencia representada actualmente entre los mexicanos proviene de cánones posteriores a la modernización del país a finales del siglo XIX. Por ello es importante mostrar el tipo de violencia que incidió en México durante la Revolución Mexicana, ya que es ésta una de las características a tener en cuenta a la hora de desentrañar el rostro actual con que nos la representamos. Estudios recientes, como el libro de Avilés Farré *La daga y la dinamita. Los anarquistas y el crecimiento del terrorismo* (2013) y el libro de Bruce Hoffman *Inside Terrorism* (1999) han demostrado que el anarquismo francés de finales del XIX fue anecdótico frente al anarquismo español de su tiempo, y que éste último, pervivió hasta la Guerra

Civil Española, en la que los republicanos abrazaron la causa. Esto no quiere decir de ninguna manera que el lado español opuesto no fuese violento: la represión de la autoridad española del XIX y durante la Guerra Civil del XX fue lo que popularizó a la contraparte. Está probado que la represión e injusticia estatales es lo que crea mártires y lo que refuerza los valores de los contrincantes.

La inseparable relación entre México y España en esas distintas décadas, así como la larga tradición hispanoamericana en religión, formas de gobierno y cultura es una de las razones por las que el anarquismo de Bakunin llegó al país. Bakunin fue sumamente popular en España; él mismo envió emisarios italianos durante su estancia en Nápoles y cuando en Francia e Inglaterra lo separaron de la Internacional Socialista priorizando la línea de Engels y Marx, Bakunin continuó con intensidad su influencia en América mediante la conexión ibérica y a través del anarquismo estadounidense, la otra gran conexión de México con Bakunin. Sobra recordar aquí que México tiene como única frontera a los Estados Unidos; al Este y al Oeste tenemos litorales marítimos y al Sur una franja tan delgada como vulnerable, Guatemala, que se separó de México sin guerra a finales del siglo XIX y sólo mediante unos tratados se hizo explícita una realidad que se dio por la geografía y la pobreza ancestral.

La causa internacional soviética se infiltró a México desde Estados Unidos. El proceso es demostrado por un estudio sin desperdicio realizado por dos investigadores SNI en un proyecto Conacyt que surgió después de la Perestroika, proyecto en el que se abrieron los archivos secretos del Archivo Estatal Ruso de Historia Social y Política sobre la infiltración internacional desde Moscú a México. El estudio se titula *La internacional comunista en México: los primeros tropiezos. Documentos, 1919-1922* (INERM, 2006) de Daniela Spenser y Rina Ortiz Peralta. El texto sigue también documentos de archivos de las universidades de Harvard, Stanford, y California y prueba que, al inicio de la Internacional Comunista, su estructura no era definitiva. Llamada a destruir el capitalismo, tenía que ser una operación secreta y fue sumamente difícil para ellos articular la comunicación y cohesión entre las partes. Además, el Comintern (Organización del Comunismo Internacional) había ya perdido sus

posibilidades en Europa con la derrota en Alemania y tuvo que adecuarse a las circunstancias, desapareciendo secciones y oficinas y organizando un nuevo espectro de países afiliados con organismos independientes. Entonces, crearon la Internacional Sindical Roja, la Internacional Comunista de la Juventud, la Internacional Campesina y el Socorro Rojo Internacional. Así se impulsó la formación del Partido Comunista Mexicano, primero, porque los rusos pensaban en una inminente y definitiva invasión norteamericana sobre México —ya habíamos perdido ante ellos la mitad de nuestro territorio— y luego, por la represión que sufría este país con la dictadura porfirista. Por último, estaba también la relación que los propios obreros mexicanos ya habían entablado con grupos extremistas anárquicos de Estados Unidos. El encargado de llevar a cabo esta misión fue Mijail Borodin, nombrado en 1919 para desempeñar el cargo de cónsul en México. Para lograrlo, Borodin y otros establecieron relación con el movimiento obrero industrial de Estados Unidos, apoyando el sindicalismo del tipo de la IWW (International Workers of the World), una organización anárquico-sindicalista creada en Estados Unidos, en 1905, inspirada desde antes en el pensamiento de Bakunin.

Rovira Gaspar ha documentado en su trilogía *Pensamiento Filosófico Mexicano. Siglo XIX y primeros años del XX* (2001), textos de Ricardo Flores Magón (Flores Magón, 2001), entre los que destacan, para la conexión que quiero establecer con los movimientos de violencia actuales, “La Constitución ha muerto”, “Vamos hacia la vida”, “Regeneración”, “Muera la Constitución” y “Libertad política”. Flores Magón publicó en el periódico *El hijo del ahuizote* y después en el periódico *Regeneración*. En este último, escribió en 1910 un artículo del mismo nombre, del que sólo extraigo un párrafo para probar la conexión con el último grito de la protesta por Ayotzinapa expresado en la manta de Palacio Nacional el 22 de octubre de este año: “Aquí estamos como siempre en nuestro puesto de combate. El martirio nos ha hecho más fuertes y más resueltos: estamos prontos a más grandes sacrificios. Venimos a decir al pueblo mexicano que se acerca el día de su liberación [...] es que la Patria entera es un volcán a punto de escupir colérico el fuego de las entrañas. No más paz” (Flores Magón, 1910: 435). El 28 de febrero de 1914 Flores Magón,



coincidente con la política ausentista de votos que hoy se propone en México, escribió:

Si peleáis por ganar el voto como dice Mirabeau: «más estúpidos que las reces», porque siquiera esos dignos animales no elijen al carnicero que ha de degollarlos. Sabedlo proletarios carrancistas: con vuestra actitud estáis remachando vuestras cadenas. Ilusionados por las promesas de que os darán las tierras después del triunfo seguís la maldita bandera del constitucionalismo; pero por el mismo hecho de apoyar la Constitución os suicidáis, porque la Constitución es vuestro peor verdugo, la Constitución prohíbe terminantemente que se ataque el derecho de la propiedad de los ricos (Flores Magón, 1910: 440).

Debe decirse, que en el caso del anarquismo de Flores Magón, no había otra posibilidad de derrocar un orden establecido por más de tres décadas. Sus escritos prueban la violencia estructural que mencionamos con antelación. La similitud anarquista decimonónica con algunas de las manifestaciones actuales, prueba que hoy en México hay focos rojos sobre las desigualdades sociales y la exclusión, a pesar de los avances democráticos. Ciertamente en este siglo hemos avanzado en la capacidad de participar cívica y políticamente, revirtiendo el mal, la corrupción y la injusticia, a diferencia de lo que sucedía con el Porfiriato. Nuestra Constitución actual garantiza reestablecer la paz y dar cauce a los problemas de la violencia. Es decir, permite la exigencia en la rendición de cuentas. Pero la conexión es pertinente porque refleja la manera de concebir y de operar cierta forma de violencia en los mexicanos en la que se une una mística casi religiosa —la violencia se convierte en un deber operativo para quienes practican la justicia social en defensa del pueblo oprimido—, tónica que fue campo fértil en la solución marxista de los años cuarenta del siglo XX cuando protagonistas como Vicente Lombardo Toledano relacionaron la militancia socialista con la responsabilidad moral. Venido de la formación humanista de su maestro Antonio Caso, Lombardo hizo del socialismo una mística para la emancipación del país (Krauze, 1976). Por esta razón, líderes como Andrés

Manuel López Obrador han tenido un discurso político que alude a una mística libertaria que propone soluciones violentas frente a los abusos del poder.

Pero la representación de la violencia en México no sólo nos viene dada por movimientos políticos disidentes frente al aparato estatal. Otras manifestaciones relevantes son las expresiones violentas de niños y adolescentes, la base de la pirámide del país. El fenómeno escolar del acoso denominado *bullying* ha hecho que la SEP proponga la no-violencia como la agenda prioritaria de los niveles escolares bajo y medio. El fenómeno es una forma de expresión de la violencia vivida y reprimida en la vida pública y privada del país. En este ámbito, los medios de comunicación tienen un papel protagónico. Los medios actuales han entrado al llamado por Habermas «mundo de la vida y de la espontaneidad» y es a través de ellos que los niños aprenden a representarse la violencia. Siguiendo a MacLuhan, hemos dicho que los medios masivos de comunicación son de suyo violentos, pero además, por la globalización se está dando una asimilación y un mimetismo de los procesos violentos “en un escenario en donde las cuestiones centrales de la cultura contemporánea se instalan entre la memoria del sufrimiento y los medios comerciales, el trauma es comercializado en la misma medida que la diversión, incluso ni siquiera para tan distintos consumidores” (Ruíz, 2014: 56).

El *exposure* a las diversas formas de violencia del mundo globalizado por los medios de comunicación, aunada a la superposición de las formas de violencia que México vive al interior, por un modelo liberal que no acaba de dar solución, ha dado resultados aún más complejos en la representación de la violencia. En los últimos años, ha habido importantes esfuerzos de académicos mexicanos que esbozan propuestas de no-violencia como solución (Martínez y Rosado, 2013).

Algunos pensadores sugieren una educación en la belleza, diciendo que previene la tendencia al caos y la fuerza. Elsa Cross, por ejemplo, ha llamado la atención sobre este punto (Cross, 2013: 79-84). Otros llaman la atención sobre los problemas de justicia que anteceden al fenómeno violento (Turiel, 2013: 61-78). Pero, en mi opinión, quien mejor acierta al apuntar un camino en la solución del problema es Raymundo Morado con el tema “Lógica y compromiso

moral” (2013: 114-132). En esa misma tónica quiero terminar mi argumentación sobre la violencia adentrándome en un tópico filosófico que señala un marco teórico para el esclarecimiento de las superposiciones de la violencia que hoy configuran a los mexicanos.

Permítame el lector, sin embargo, hacer antes una aclaración en torno al tema de la reconciliación: como la violencia tiene que ver con la prudencia ética —prudencia como virtud moral y política, ya que el uso de la fuerza implica trastocar su equilibrio—, algunos proponen como antídoto de la violencia el camino de la reconciliación. Ciertamente, frente al problema de la violencia, la restitución y el perdón implican pasos específicos, señaló desde 2005 la ONU, por ejemplo, en el caso de *La reparación integral de desplazamientos*; pero, en este terreno, los mexicanos hemos de evitar la tentación de aportar soluciones del tipo de una reconciliación moral o religiosa en el país. Es indudable que los creyentes han de perdonar, pero la superación de la violencia se logra mediante una tarea educativa, cívica, jurídica y política.

En un reciente artículo de la revista ISTMO, Julia Borbolla propone la empatía como una estrategia de comprensión del otro para evitar la violencia (Borbolla, 2015: 57). Quizás esto sirva, pero la solución al problema de la violencia en México está en la participación activa de los ciudadanos y en establecer un marco jurídico y político que haga valer ya el Estado de derecho. En este punto me declaro francamente liberal de corte republicano: lo que nos falta a los mexicanos es participar más y registrar nuestra memoria histórica habitual. Sólo exigiendo transparencia y rendición de cuentas podremos solventar el escollo, pero para lograrlo, conviene recordar que la paciencia se levanta como la gran virtud política: hemos de construir y participar evitando las soluciones simplistas a las que la pasión nos empuja frente a la injusticia y represión que presenciamos.

En este punto, el investigador de la UNAM Orlando Ruedas recuerda la pertinencia de volver a la obra de Paul Ricœur *Caminos del reconocimiento*, que en su tercer tratado propone el «reconocimiento mutuo» como una vía de reconciliación, partiendo de los conceptos aristotélicos de «amistad» y ágape. De acuerdo con Ruedas, el argumento de Ricœur es que en los hombres cabe una suerte de «don

recíproco ceremonial», en el que quien recibe el don ha de replicar a su primero. En vez de que el replicante forme con el primero un contra-don o haga una retribución de su antecedente, el segundo ha de mantener la misma espontaneidad y generosidad que el primero, permitiendo construir una base de relaciones de mutualidad entre individuos que permita superar las relaciones signadas por el mercantilismo moderno, construyendo con esto sociedades no-violentas. Pero más allá de estas contribuciones, pertinentes, pienso que la aportación filosófica al problema de México está en una sugerencia metodológica que me propongo esbozar a manera de conclusión.

*Hacia una cultura filosófica de la paz en México: apuntes y esbozos de un camino de la no-violencia.*

Ghandi decía que el advenimiento de la no-violencia era la clave y que sólo cambiando la estructura injusta de un régimen podría darse paso a la reconciliación (Sharp y Jahanbegloo, 2013). Lo que no está claro después de Ghandi es si los líderes políticos autócratas cambiarán sus tácticas al ver las experiencias del pasado. Porque hay una línea muy fina entre la no-violencia y la defensa propia o autodefensa. En opinión del especialista Ramin Jahanbegloo, la cultura democrática no es la única que permite el combate no-violento. Menciona que ha habido una cultura de la paz aún en gobiernos autoritarios, que la clave está en que las sociedades no imiten modelos ni soluciones extranjeras contra la violencia, sino que éstas estén arraigadas en las propias tradiciones y en su Historia. Sostiene que si esto se lleva a cabo así, la lucha por la no-violencia hará que la acción misma del pueblo y la sociedad civil que la despliega logre un aprendizaje pacifista de resultado exponencial.

Se trata, nos dicen esos especialistas, de lograr hacer una “guerra civilizada” (Sharp, 1995: 243), guerra que se define como “un régimen de resistencia en contra de regímenes no democráticos en situaciones de injusticia y opresión” (1995: 244). La propuesta se inserta en una teoría de la acción en la que el poder desplegado se auto refuerza, haciendo que crezca la posibilidad de ejercerlo, ello

siempre y cuando se logre la cohesión entre los gobernados. Esta cohesión parte del adecuado planteamiento del principio o convicción que une al pueblo.

En los *Tópicos*, Aristóteles sentencia que la construcción de las convicciones y tradiciones de los pueblos se hace por razonamientos de cosas plausibles, aquéllas que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los más sabios [...] y a los más conocidos y reputados (*Tópicos*, I-I, 100b). Propone la dialéctica como el método clave para la solución de los conflictos y de la violencia, porque la práctica de argumentar sobre las cosas generales sirve para aprender a dialogar —recordemos que el diálogo es la puerta del quehacer inclusivo de la democracia— además de que la dialéctica, dice, permite inventariar las opiniones de la mayoría, encontrar lo común a ellas, enseñándonos a discutir desde el parecer de los otros, ayudándolos a enunciar bien sus propuestas y peticiones. Los razonamientos dialécticos —continúa Aristóteles— nos enseñan a plantear los primeros principios o cuestiones primordiales propias de cada conocimiento.

Note el lector cómo el diálogo político y la construcción democrática en aras de la equidad requieren ser planteados en la *polis* a partir de cosas plausibles. Es claro que la gente no tiene por qué saber ni comprender los tecnicismos dialécticos que aquí enuncio, aunque sí tiene que ser capaz de articular sus razonamientos y articular las propuestas que pretende. Los ciudadanos que participan activamente deben saber encuadrar las críticas que hacen a la autoridad, saber argumentar para llevarla a rendir cuentas y entender qué es lo que pueden exigirle. Así como la resistencia civil logró llevar las reformas fiscales y financieras al marco jurídico adecuado en el 2008, después de la caída del poder financiero internacional, el pueblo de México tiene que ser capaz de ubicar sus críticas en el marco específico que corresponde.

No basta con decir que el presidente es ladrón o que el gobierno robó cuando detuvo el presupuesto nacional por un año, aunque esto sea factible. Si así fue, es preciso demostrarlo uniendo fuerzas con los distintos grupos políticos, encontrando el beneficio común por el que habría que hacerlo: es allí donde, como mexicanos, fallamos y hemos de encontrar la manera de darle seguimiento a tal interés. La

ganancia es esencial en el ámbito de la tarea dialógica que se opone a la violencia y por eso Aristóteles la propone diciendo: “en efecto, al ser adecuada para examinar cualquier cosa, la dialéctica abre camino a los principios de todos los métodos” (*Tópicos* I-2 , 101b, 1-4).

Como sabemos, generalmente se relaciona el pensamiento político de Aristóteles con la *Retórica*, pues allí está su teoría de la comunicación y la persuasión; pero ahora quiero centrarme en la obra que venimos comentando, *Tópicos*, convencida que para la no-violencia se requiere un previo marco metódico de comprensión de las premisas y factores que se involucran en el conflicto. Para el caso de la violencia, el filósofo requiere ser también un observador de observaciones: es decir, alguien que observa las leyes, y las interpretaciones que una cultura ha ido haciendo sobre su propia historia. De ahí que el tema de la violencia implique también la historia cultural, ya que la violencia está situada siempre. Pero el trabajo posterior a esas observaciones de segundo nivel requiere una adecuada argumentación dialéctica, como se establece en los *Tópicos*.

El ejercicio dialéctico es menos complicado de lo que parece. Su método permite hacernos cargo de a cuántas y a cuáles cosas refieren los enunciados, las frases, las proposiciones que hacemos; a qué refieren las cosas que argumentamos en la vida política ya que éstas expresan nuestros pareceres y pensamientos. Aristóteles recuerda que nuestros pensamientos reflejan los problemas que encontramos y que el saber formularlos es la puerta de la convivencia. También señala que esa tarea debe realizarse teniendo en cuenta las tradiciones y convicciones de la comunidad. Es así que la inclusión de las tradiciones propias es una tarea cívica y política que no podemos aplazar sustituyendo o imitando otros modelos extranjeros, los que sólo nos sirven como formas vacías, pues al fin y al cabo son experiencias ajenas que deben asimilarse bajo la propia cultura y usos.

Cuando en el libro I de la *Política* Aristóteles hace una exposición crítica de las constituciones más perfectas, resalta la necesidad de que en la propia ciudad se tengan cosas comunes y otras propias. Esta diversidad no compete exclusivamente al terreno de la propiedad física (si es que conviene poseer en común la tierra, la casa, las esposas o a los hijos), sino que se amplía a las funciones, oficios

y gustos. Aristóteles previene de la tentación de hacer de la ciudad lo más unitaria posible; en su criterio, la ciudad es cierta pluralidad y unificarla sería convertirla en una casa o individuo (*Política*, II-2, 1261a, 2). Por el contrario, la ciudad es la sede de las diferencias, ella está compuesta por una pluralidad de hombres que difieren de modo específico. Los mexicanos tenemos enorme dificultad para comprender las diferencias entre los grupos. Nuestra tradición fundacional novohispana, permeada de valores religiosos mendicantes, nos empuja a pretender criterios unificadores descendentes en la vida de la ciudad. Ello, aunado a la imposición decimonónica del liberalismo extranjero, nos hace caer frecuentemente en dogmatismos ideológicos. Tenemos que convencernos de que la idea de semejanza se opone a la esencia de la vida ciudadana. En ella impera sólo un criterio de igualdad en la reciprocidad, es decir, de equidad entre la diversidad (*Política* 1261a, 30-40; *EN*, V-8, 1132b 33 y ss; *EE*, VII-10, 1243b 29 y ss.). Aristóteles argumenta que si la ciudad se caracteriza por la autosuficiencia, se debe preferir lo menos a lo más unitario. Educar en las diferencias es uno de los puntos claves en la prevención contra la violencia: sólo una mentalidad que valore lo distinto es capaz de dialogar y de construir. Ahora bien, este problema de la no-inclusión o del rechazo a las diferencias se encuentra no sólo en la sociedad civil mexicana, sino especialmente en las formas autoritarias del gobierno que los mexicanos extendemos a todos los niveles en los que ejercemos la autoridad. Esta mentalidad cerrada se complica todavía más cuando el Estado simula apertura democrática para en el fondo propiciar más inercias impuestas.

La única prevención que tenemos frente a esta forma de violencia soslayada es convencernos de que la participación civil democrática no violenta es el primer engranaje de la articulación nacional: los gobernantes están a nuestro servicio y podemos llamarlos a rendir cuentas; este llamado «segundo poder» o participación civil —porque primero es el poder del Estado que nos representa y al que hemos elegido— es la garantía de que el desarrollo nacional depende de nosotros; pero, para lograrlo, hemos de participar activa, política y jurídicamente.

Como ciudadanos, los mexicanos hemos ido acumulando un valioso capital simbólico en el ámbito político a partir del año 2000. Como estudiantes y académicos universitarios, nos preguntarnos cómo descifrar esta realidad conflictiva intentando responder en qué nos toca contribuir. Quisiera acabar señalando la insustituible tarea del universitario, delimitando la esencia de su función porque es en el espacio académico y universitario donde considero que se puede esclarecer de mejor manera la solución al problema de la violencia.

Considero que la universidad es el espacio privilegiado en el que los estudiantes se reúnen en una esfera desinteresada: carecen de sueldo, de un contrato profesional remunerado, se encuentran en proceso de transformación y el eje de sus labores está en la investigación universal y plural sobre las realidades que han elegido profundizar. El universitario carece aún de relaciones interesadas —no pertenece a una institución, no está en nómina, aún no depende de él abastecer a otros del mundo de la necesidad—, su situación lo ubica en el ámbito de la libertad pura y su contribución fundamental está en señalar el marco metódico y argumentativo de las discusiones y problemas de su entorno. Parece poco y en realidad es mucho: no sólo logra articular frases como «Yo soy 132», sino que, a través de las redes sociales, propone, critica y cuestiona. El universitario es quien aprende e investiga, el que reflexiona e invita a comprometerse sin tener que responder a interés específico alguno.

Que no se vaya el estudiante a más, antes de ubicar las sentencias y los argumentos en el marco adecuado que competen pues, como hemos argumentado siguiendo los *Tópicos* de Aristóteles, es tarea prioritaria encuadrar los problemas, avanzar haciendo precisiones metodológicas. La universidad, en consecuencia, es el espacio privilegiado para recordar a la comunidad, la inaplazable tarea de enraizar las propuestas a partir de las propias tradiciones, de recordarle que la apertura a lo distinto ha de tomar en cuenta las convicciones de la sociedad civil; es decir: es en la tarea universitaria, en donde puede encuadrarse el marco metódico para destrabar la discusión sobre la violencia.



## Referencias bibliográficas

- Ackerman, P.; S. Beurele. (2013). “La Résistance Civile contre la corruption financière”. En *Revue Diogène*, págs. 1-24.
- Aristóteles. (1982). *Política*. Gredos. Madrid.
- . (1982). *Tópicos*. Gredos. Madrid.
- . (2000). *Ética Nicomaquea / Ética Eudemia*. Gredos. Madrid.
- . (2008). *Del Alma*. Gredos. Madrid.
- Avilés Farré, J. (2015). *La daga y la dinamita*, Tusquets, México.
- Bakunin, M. (2004). *Estatismo y Anarquía*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.
- Cross, E. (2013). “Abimsa: la no-violencia según la yoga Sutra”. En Martínez Ruíz, Xicoténcatl; Daffny Rosado Moreno, coords. (2013). *Estudios de la juventud y filosofía de la no-violencia: conciencia general, ciudadanía y argumentación*. Colección Paideia. México: Siglo XXI. IPN.
- Danner, Leno F. (2014). “A teoria do Direito e Campo Político: O Direito como Medium entre Sistema e Mundo da Vida?”. En *Revista Portuguesa de Filosofia*, t.70, 2/3/ Law and Philosophy: Foundations and Hermeneutics. 397-415.
- De Romilly, J. (2000). “La Grecia Antigua contra la Violencia”. En *Estudios de la juventud y filosofía de la no-violencia: conciencia general, ciudadanía y argumentación*.
- Flores Magón, R. (1910). *Regeneración*. Septiembre 3.
- . (2001). *Pensamiento Filosófico Mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, vol., III, UNAM.
- Galtung, J. (1994). *Human Rights in Another Key*. Cambridge: Polity Press.
- ; M. Holmboe Ruge. (1965). *The Structure of Foreign News. Journal of Peace Research*, vol. 2, No. 1, 64-91.
- Gaspar Rovira, M. (2001). *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del xx*. vol. 3. UNAM.
- Ghiglieri, M.P. (1996). *The Dark Side of Man: Tracing the Origins of Human Violence*.
- Girard, R. (2008). *La violencia de lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- González Villareal, R. (2015). *Ayotzinapa, la rabia y la esperanza*. Ciudad de México: Editorial Terracota.
- Ibarra, D. 2013. *La crisis inacabada*, UNAM.
- Krauze, E. 1976. *Caudillos culturales en la Revolución Mexicana*. México: Siglo XXI editores.

- La Parra, D.; J. M. Tortosa (2013). "Violencia estructural: una ilustración del concepto." *Document Social*, no. 131.
- Leblanc, S. (2003). *Constant Battles: The Myth of the Peaceful Noble Savage*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Martínez Ruíz, X; D. Rosado Moreno, coords. (2013). *Estudios de la juventud y filosofía de la no-violencia: conciencia general, ciudadanía y argumentación*. Colección Paideia. México: Siglo XXI. IPN.
- Morado, R. "Lógica y compromiso moral". En Martínez Ruíz, Xicoténcatl; D Rosado Moreno, coords. (2013). *Estudios de la juventud y filosofía de la no-violencia: conciencia general, ciudadanía y argumentación*. Colección Paideia. México: Siglo XXI / IPN.
- Nicolás Gavilán, M. T. (2012). "The Coverage of Drug Trafficking: Peace and War Journalism in American, Mexican, and Spanish Online Newspapers". En *Journalism and Mass Communication* vol. 2, no. 7. 758-770.
- Nussbaum, M. (2004). *La fragilidad del bien*, ed. la Balsa de Medusa.
- Olivé, L. (2012). *El bien, el mal y la razón, facetas de la ciencia y tecnología*. Ciudad de México: UNAM.
- Reyes Mate, M. (2008). *Memoria del olvido*. Madrid: Errata Naturae.
- . (1997). *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Madrid: Anthropos.
- Ricœur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- Ruiz, G. (2014). "Un caso de estudio en el desplazamiento en Colombia". En *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, no. 96.
- Saffon, M. P.; R. Uprimny. (2010). "Restitution of Dispossessed Land and Distributive Justice in Colombia". En Bergsmo, M; C. Rodríguez Garavito; P. Kallmanovitz; MP Saffon, eds. *Distributive Justice in Transitions*. Oslo: Torkel Opsahl Academic ePublisher.
- Scherer, J. (2013). *Niños en el crimen*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Sharp, G; R. Jahanbegloo. (2013). "L'avenir de la no violence". En *Diogéne*, no. 1, 243-244.
- . (1995). *La Guerre Civilisée. La défense per actions civiles*. Fontaine: Presses Universitaires de Grenoble.
- Sponsel, L. (1996). "The Natural History of Peace: A Positive View of Human". En *Journal of Peaceful Studies*, Bonta Fabro.
- Turiel, E. (2013). "Razonamiento moral, prácticas culturales y desigualdades sociales", en Martínez Ruíz, X; D. Rosado Moreno, coords. (2013). *Estudios de la juventud y filosofía de la no-violencia: conciencia general, ciudadanía y argumentación*. Colección Paideia. Ciudad de México: Siglo XXI / IPN.

Zapata y Sandoval, J. (1995 y 1999). *Disceptación sobre justicia distributiva y sobre la aceptación de personas a ella opuestas*, partes I y II. Ciudad de México: UNAM.

Bakunin, M. (2004). *Estatismo y Anarquía*. Buenos Aires: Utopía Libertaria.