

# LA IMAGEN Y LA CULTURA DE PAZ



LORENA NOYOLA PIÑA  
EMMA YANET FLORES ZAMORANO  
(coordinadoras)

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS  
FACULTAD DE DISEÑO



# LA IMAGEN Y LA CULTURA DE PAZ

**Lorena Noyola Piña**  
**Emma Yanet Flores Zamorano**  
(coordinadoras)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS

México, 2025

La imagen y la cultura de paz / Lorena Noyola Piña, Emma Yanet Flores Zamorano, (coordinadoras). - - Primera edición. - - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Facultad de Diseño, 2025.

166 páginas.- -

ISBN 978-607-2646-35-3

1. Educación para la paz 2. Mantenimiento de la paz 3. Comunicación visual

LCC JZ5534

DC 303.66

Esta obra fue dictaminada por pares académicos bajo la modalidad doble ciego.

*La imagen y la cultura de paz*

Lorena Noyola Piña, Emma Yanet Flores Zamorano (coords.). Primera edición, septiembre de 2025

D.R. © 2025, Lorena Noyola Piña, Emma Yanet Flores Zamorano (coords.)

D.R. © 2025, Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Av. Universidad 1001, Col. Chamilpa, 62209, Cuernavaca, Morelos

publicaciones@uaem.mx

libros.uaem.mx

Corrección de estilo: Jael Araceli González Pérez

Diseño editorial: Lorena Noyola Piña

Diseño e imagen de portada: Nicole Eloradana Rodríguez García

Cuidado editorial: Lorena Noyola Piña

ISBN: 978-607-2646-35-3

DOI: 10.30973/2025/imagen\_cultura\_paz



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0).

Hecho en México.

# Índice

Prólogo	
<i>Víctor Hugo Sánchez Reséndiz</i> .....	9
1. Cultura de paz en la cotidianeidad. Un acercamiento desde el imaginario ciudadano <i>Emma Yanet Flores Zamorano</i> .....	21
2. La imagen como herramienta para la construcción de una cultura de paz: una perspectiva transdisciplinar sobre la serie <i>Los desastres de la guerra</i> , de Francisco de Goya <i>Lorena Noyola Piña y Zuriel Vargas Bahena</i> .....	41
3. Desafiando la mirada hegemónica. Activismo visual y cultura de paz <i>Joel Ruiz Sánchez</i> .....	55
4. Democracia, derechos humanos y violencia: retos de una cultura de paz en un país en “guerra” <i>Juan Cajas</i> .....	73
5. Paces: aproximaciones a un concepto en constante transformación <i>Tania Galaviz Armenta</i> .....	87
6. La influencia de la cultura mediática para la creación de una cultura de paz <i>Lizandra Cedeño Villalba</i> .....	103
7. Hacia imaginarios sobre cultura de paz <i>Irving Samadhi Aguilar Rocha</i> .....	117
8. El arcoíris como imagen de la paz: representaciones culturales y cosmogónicas en América Latina <i>Leonides Morales García y Ursula Thiemer-Sachse</i> .....	133
Sobre los autores.....	161



# Prólogo

Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal

*Antígona*

*Sófocles (Hegel, 2008, p. 278)*

Cuando las doctoras Emma Yanet Flores Zamorano y Lorena Noyola Piña me invitaron a realizar el prólogo de este libro y me entregaron el borrador, a principios de abril del año 2025, de forma paralela —aunque diferenciada en pocos días—, ocurrieron varios hechos que marcaron mi mirada sobre los textos referidos a la cultura de paz. Esa mirada quedó profundamente atravesada por el contexto de entonces.

Paso a relatar algunos de esos hechos, algunos muy conocidos. El 10 de marzo, el grupo Guerreros Buscadores —uno de tantos colectivos de madres y padres que buscan a sus hijos en el desierto, en baldíos, en donde sea— ingresó al rancho Izaquirre, en Teuchitlán, Jalisco. La Guardia Nacional ya había asegurado ese lugar, pero no había hecho público lo que allí se encontró. *Guerreros Buscadores* descubrió lo que posteriormente se denominó “campo de exterminio”. Las madres buscadoras señalan que fue un centro de entrenamiento para personas reclutadas forzosamente, donde se les enseñaba a torturar y a matar. Al parecer, varias personas —tal vez cientos—, secuestradas o reclutadas que no soportaron el entrenamiento, fueron asesinadas y cremadas. Se atribuye al Cártel Jalisco Nueva Generación (CJNG) la autoría de tal horror.<sup>1</sup>

Pocos días después, el 3 de abril, fue encontrada muerta Aylin Rodríguez Fernández, estudiante de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Fue asesinada a golpes por su novio. El 4 de abril, las y los estudiantes de su escuela realizaron una marcha y una jornada de duelo ante el altar y la ofrenda que levantaron en su memoria. Del 7 al 11 de abril, en la facultad, se vivió una semana de reflexión sobre la violencia, el dolor y la muerte.

Apenas al día siguiente, el 5 de abril, con el impacto reciente por la muerte de Aylin, un grupo numeroso de amistades nos reunimos para conmemorar el cumpleaños de

---

<sup>1</sup> El 24 de abril fueron asesinados María del Carmen Morales y su hijo, perteneciente al grupo *Guerreros Buscadores*.

Mafer Rejón. Ella fue artista plástica, cantante, activista comunitaria y feminista. Fue asesinada en diciembre de 2023. Celebramos su cumpleaños con música, dibujo y pintura. ¿Por qué recordarla con una fiesta?

Semanas antes, al iniciar el año 2025, otro hecho me impactó: cinco comuneros de Huitzilac, entre ellos una mujer, fueron asesinados el 13 de enero. La noticia tuvo un fuerte efecto, ya que varias de mis estudiantes son originarias del poblado de Tres Marías y conocían a Silvia Hernández Meza, defensora de los bosques, quien había ofrecido pláticas en la preparatoria de su localidad. Además, a fines del año anterior, Silvia participó en un conversatorio en la Facultad de Psicología de la UAEM, en el que estuvo presente mi pareja, docente de esa escuela. Aylin había sido su alumna. Pero los asesinos de Silvia Hernández no fueron desconocidos ni miembros de un crimen organizado fantasmal: eran personas y familias perfectamente identificadas, comuneros que trafican con los bosques. El tejido social se encuentra rasgado, nos dice Claudio Lomnitz (2022).

Y sigo. El 20 de febrero, como cada año, recordamos a Samir Flores Soberanes, de Amilcingo, defensor del territorio. Fue asesinado el 20 de febrero de 2019. E Isaac Herrera Avilés, de Jiutepec, también defensor del territorio, fue asesinado el 23 de marzo de 2020, al inicio de la pandemia de COVID-19. Ambos fueron asesinados de forma similar: al amanecer, casi de madrugada, alguien los llamó desde la calle y, al salir, les dispararon. La familia de Isaac tuvo que huir y ha prestado su casa para que el Centro Cultural Cuicoyán continúe sus actividades. A los dos los conocía, y colaboramos en algunas iniciativas.

Renglones arriba me preguntaba: ¿por qué recordar a Mafer con una fiesta? Tal vez la respuesta se halle en una frase de Javier Sicilia. Él es poeta, articulista y tuvo un papel importante en el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD), surgido a partir del asesinato de su hijo. El MPJD recorrió el país en caravanas del dolor y el consuelo.

Sicilia escribe un artículo titulado “Las víctimas”, ante el horror de la muerte cotidiana del México actual, de muertos sin nombre y sin rostro. En él, subraya la importancia de no olvidar a las víctimas:

Toda desmemoria, todo olvido del otro, conduce a repetir y ahondar el horror. Un país que no se reconcilia con sus víctimas, que insiste como los criminales en borrarlas del mundo, está destinado a una interminable barbarie, a una aceptación sin límites de la violencia.

Las víctimas somos rostro que llama al acogimiento, a la justicia y a la paz. Antes que ser banal o pintoresco, seductor o desagradable, nuestro rostro es pura desnudez, presencia que nadie protege. Despojado, sin defensa alguna, nuestro rostro, en el fondo, no debería producir miedo, sino vergüenza por la frialdad o la indiferencia.

El rostro de las víctimas —es lo que debemos comprender— invita al amor o, por lo menos, prohíbe la indiferencia hacia ellas. (Sicilia, 2014)

También resuenan las palabras del subcomandante Marcos, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, sobre la importancia de la memoria. En 2001, dirigió un mensaje a los niños, niñas, ancianos, ancianas, jóvenes, hombres y mujeres de Argentina, América Latina y del planeta Tierra:

Porque hay y ha habido quien creyó y cree que, asesinando personas, asesina también los pensamientos y los sueños, que en veces son palabras y en veces son silencios. Quien así cree, en realidad, teme. Y su temor adquiere el rostro del autoritarismo y la arbitrariedad. Y en la resaca de la sangre busca la máscara de la impunidad y el olvido. No para que todo quede atrás, sino para asegurarse de que podrá de nuevo hacer actuar su temor sobre los que le son diferentes.

Nuestros más antiguos nos enseñaron que la celebración de la memoria es también una celebración del mañana. Ellos nos dijeron que la memoria no es un voltear la cara y el corazón al pasado, no es un recuerdo estéril que habla risas o lágrimas. La memoria, nos dijeron, es una de las siete guías que el corazón humano tiene para andar sus pasos. Las otras seis son la verdad, la vergüenza, la consecuencia, la honestidad, el respeto a uno mismo y al otro, y el amor.

Por eso, dicen, la memoria apunta siempre al mañana, y esa paradoja es la que permite que en ese mañana no se repitan las pesadillas, y que las alegrías —que también las hay en el inventario de la memoria colectiva— sean nuevas.

La memoria es, sobre todo —dicen nuestros más primeros—, una poderosa vacuna contra la muerte y alimento indispensable para la vida. Por eso, quien cuida y guarda la memoria, guarda y cuida la vida; y quien no tiene memoria, está muerto. (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 2001)

Celebrar la memoria es un acto de resistencia, es reconstruir el tejido social, es parte de una cultura de paz. Por eso hicimos una fiesta para celebrar el cumpleaños de Mafer.

Sin embargo, no es tan sencillo. A la par de una cultura de paz, coexiste una cultura de la violencia, de la muerte. En fechas cercanas al momento en que comencé a leer los textos que prologo, el 29 de marzo, en el Auditorio Telmex —propiedad de la Universidad de Guadalajara—, el grupo de banda Los Alegres del Barranco, intérpretes de corridos “bélicos” o narcocorridos, cantó “El del palenque”, dedicado a Nemesio Oseguera Cervantes, alias “El Mencho”, líder del Cártel Jalisco Nueva Generación (CJNG), el mismo cártel vinculado al rancho Izaguirre. Los asistentes, alegres y entusiastas, vitorearon al grupo y cantaron con fervor el corrido bélico.

Esto generó polémica en redes sociales, noticieros, entre autoridades de distintos niveles de gobierno y empresarios del espectáculo. Por ello, diversas autoridades prohibieron dichos corridos o recomendaron a los artistas evitar interpretar canciones que hicieran apología de los cárteles y/o sus líderes. Cabe destacar que varios grupos de este género promueven, en su estética, un culto a las armas.

Ante esta prohibición tácita, el cantante de corridos bélicos Luis R. Conriquez, durante su presentación del 13 de abril en el palenque de la Feria del Caballo Texcoco 2025 —una de las más grandes del país—, anunció que no interpretaría narcocorridos. Su decisión desató la ira del público, que causó destrozos en las instalaciones, destruyó los instrumentos de los músicos y los equipos de sonido. En estos actos participaron tanto hombres como mujeres.

Tal vez la explicación de esa actitud se halle en las palabras de un joven, casi adolescente, de Xoxocotla. Cuando le pregunté por qué le gustaba ese tipo de música, me respondió: “Es que cuando andas pisteano y escuchas los corridos bélicos te sientes bien cabrón”, y rió alegremente.<sup>2</sup>

Como señalan Lorena Noyola y Zuriel Bahena en su análisis de *Los desastres de la guerra*, obra de Francisco de Goya, la violencia es recurrente en nuestras vidas, en el uso del lenguaje y en el uso de imágenes. La violencia se manifiesta en los corridos bélicos y tumbados, en las narcoseries que “glamorizan” las actividades del narcotráfico, donde los narcotraficantes son representados como guapos, sagaces y expertos en armas. También la vemos en los periódicos y en la estética narca.

Frente a la banalización de la violencia, es fundamental mantener la capacidad de expresar y mostrar el dolor y la angustia. De allí la importancia de hablar de una cultura de paz. Y escribo esto desde el asombro, pero también con rabia y dolor.

Para comenzar, el concepto de *cultura de paz* fue desarrollado por organismos internacionales, como señala Emma Yanet Flores Zamorano. En 1989 se celebró el Congreso Internacional “La Paz en la Mente de los Hombres”, impulsado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Posteriormente, en 1999, la Asamblea General de la ONU adoptó la Declaración y Programa de Acción sobre una cultura de paz, que los Estados miembros deben promover. Al leer en qué consiste este documento, observamos que la cultura de paz se traduce en una serie de buenas prácticas sociales. Tal como se menciona en el artículo “Cultura de paz en la cotidianidad. Un acercamiento desde el imaginario ciudadano”, puede que muchas personas desconozcan el concepto, pero no así las prácticas que lo integran.

Confieso que yo mismo no conocía esa declaración. Había escuchado el término, pero no sabía de su existencia oficial, por lo que me inscribo en ese porcentaje de personas que no conocían este resolutive de la Asamblea General. Tal vez ello se deba, como menciona Tania Galaviz Armenta, a que la falta de participación de la población

---

2 Quizá la razón de la construcción de una hegemonía social la encontremos en la siguiente anécdota que me ocurrió el 27 de abril del 2025, la relato. Entré a un OXXO, estaba a todo volumen uno de esos corridos bélicos, en donde *los corderos* deberían de abrir paso a los *cabrones*. Al llegar a la caja, le pregunté al trabajador —con condiciones laborales complejas, pero con un salario cercano a los mil pesos semanales— ¿por qué te gusta esa música? La respuesta: “pues me gusta, crecí escuchando esa música”. Y seguí ¿eres cordero o cabrón? Y la respuesta: “puesss, soy un corderito”.

local en las iniciativas de paz de la ONU se debía a que eran consideradas únicamente como beneficiarias y, por ende, debían asumir un rol pasivo, lo que limitaba la oportunidad de desarrollar y fortalecer sus capacidades para la gestión de conflictos.

Pasemos entonces a las prácticas de una cultura de paz. Estas, podríamos decir, son socialmente bien vistas; sin embargo, la realidad es mucho más compleja. Pondré un ejemplo reciente, ocurrido poco antes de comenzar a redactar este prólogo. A inicios de abril de 2025, un estudiante de segundo año de primaria —es decir, de unos siete años— amenazó de muerte a varios de sus compañeros. Dijo que traería a sus pistoleros y los mataría. La reacción de madres y padres de familia fue de indignación, pero los carteles que colocaron afuera de la escuela resultaron bastante agresivos hacia un niño de esa edad. La respuesta de las autoridades educativas no fue la mejor.

Pero cabe preguntarse: ¿por qué actúa así un niño? Conviene precisar que la niñez nunca ha sido completamente pacífica: los niños se pelean, luchan entre hermanos, se golpean en sus juegos. Pero, ¿de dónde proviene esa idea de los sicarios? Recordemos que las narcoseries —donde los narcotraficantes son guapos, exitosos y carismáticos— son de las más vistas; que en el “playlist rutero” predominan los narcocorridos o canciones de amor cargadas de violencia y machismo.<sup>3</sup> ¿Tendrán los padres del niño esos referentes culturales? Es posible.

En 2008, durante una huelga magisterial generalizada en el estado de Morelos, se realizó un “plantón” alrededor del Palacio de Gobierno. Una amiga y yo entrevistamos a varios profesores —no dirigentes— sobre su práctica docente. Algo que les sorprendía era que, “antes”, al preguntar a sus alumnos qué querían ser de grandes, respondían: doctores, bomberos y similares. Pero en 2008, los niños alzaban la mano y exclamaban: “¡narcos!”. ¿Qué hacer ante esto? Pues... impulsar una cultura de paz como algo urgente y socialmente necesario.

Más elementos de una realidad compleja nos muestran que, para desarrollar una cultura de paz, es imprescindible reflexionar también sobre la cultura de la violencia. Por eso he presentado ejemplos locales; ahora expondré algunos globales. Tal parece que esa construcción social que tirios y troyanos llaman “Occidente” es vista como la fuente de todo mal. Como si en otras regiones del mundo no hubieran existido —y aún existan— guerras, esclavitud y dominación.

Un ejemplo: el hinduismo ha desarrollado conceptos, términos y festivales para celebrar la paz y la armonía, como lo señala Tania Galaviz Armenta. Sin embargo, el sistema de castas, profundamente arraigado, es brutal. No hay justicia ni dignidad para las castas inferiores. Aunque legalmente ha sido abolido, en la práctica continúa vigente y estructura la organización social. Hoy en día, numerosos hinduistas han perpetrado ataques contra musulmanes y cristianos en India. La paz no se construye solo con buenos deseos: tropieza con identidades excluyentes.

---

3 En Cuernavaca a las unidades de transporte público se les dice “rutas” y al chofer, “rutero”.

Y, sin embargo, es en “Occidente” donde se desarrolla la democracia, entendida como la posibilidad de dirimir diferencias y conflictos de manera pacífica, a partir de un cuerpo normativo común. Esta tradición se origina en un proceso complejo: las comunidades europeas, las luchas obreras, las organizaciones laicas (partidos políticos), pero también el horror de las guerras industrializadas y del exterminio de pueblos —entre ellos, millones de judíos y gitanos. Por eso, la democracia no puede exportarse ni imponerse.

Desde esta tradición occidental también se impulsa la cultura de paz, que, al igual que la democracia, no puede ser impuesta desde fuera. Un ejemplo contrario es el Estado Islámico (ISIS), que violentó a cientos de miles de personas que no compartían sus principios religiosos. El ISIS fue producto tanto de la dictadura del Partido Baaz como de la intervención estadounidense, que fortaleció a los clanes. Otro ejemplo: el poco conocido genocidio en Ruanda, donde los hutus —en el poder— exterminaron al 70 % de los tutsis entre el 7 de abril y el 15 de julio de 1994; es decir, entre 500,000 y un millón de personas fueron asesinadas.

La empatía con el otro es importante, pero ¿es suficiente? Recordemos la admiración que muchas personas sienten por los narcotraficantes, porque han financiado la construcción de un camino, una escuela, una fiesta del pueblo o incluso la celebración de una quinceañera. ¿A cambio de qué? He ahí el problema.

A nivel global, pensemos en los campamentos universitarios en apoyo a Palestina. El horror de la guerra y la destrucción de pueblos y ciudades en Gaza por parte de las Fuerzas de Defensa de Israel genera solidaridad con una de las partes en conflicto, aparentemente la agredida. Sin embargo, en esos campamentos ha emergido también el antisemitismo, encubierto bajo la etiqueta del antisionismo. En ellos nunca se menciona a Hamas, organización que explícitamente busca la destrucción de Israel y del pueblo judío. Tampoco se habla del ataque a la población civil israelí el 7 de octubre de 2023, en el que fueron asesinadas 1,200 personas y secuestradas 250 más. Muchas de estas víctimas eran personas de izquierda, críticas del gobierno encabezado por Benjamín Netanyahu. Y muchos de los asesinados por Hamas y civiles de la Franja de Gaza participaban en un concierto por la paz. Sin embargo, el discurso dominante minimiza o invisibiliza estos hechos. Incluso se intenta borrar la historia del pueblo judío, como lo hace Nicolás Maduro al afirmar que Jesús era un niño palestino.

Un amigo judío, hipercrítico del Estado de Israel, plantea como alternativa la creación de un solo Estado laico. Muy bien, pero ¿es posible? ¿Es realista, considerando que los fundamentalistas islámicos son mayoría en Gaza y tienen una fuerte presencia en Cisjordania? En Israel, el fundamentalismo religioso también crece, aunque sigue siendo minoritario. La empatía es fundamental, sí, pero también lo son la razón y el conocimiento histórico.

En el primer artículo, la autora cita el *Manifiesto 2000 para una cultura de paz y no violencia*, que propone seis principios fundamentales: respetar todas las vidas, re-

chazar la violencia, liberar la generosidad, escuchar para comprender, preservar el planeta y reinventar la solidaridad.

Esto puede entenderse como un avance en la “domesticación de la violencia” que, poco a poco, ha tenido lugar en el mundo occidental y que, a la par de la globalización, se ha ido extendiendo por el mundo. Enumeremos algunos ejemplos: la Primera Convención de Ginebra de 1864, que se preocupó por el trato a los heridos de guerra; desde entonces, en diversas convenciones, se ha buscado *humanizar* la guerra. Hace dos siglos, en todos los países existía la pena de muerte, aplicada incluso en espacios públicos y de manera espectacular. Poco a poco, este castigo se convirtió en un acto jurídico llevado a cabo en prisión, con el menor sufrimiento posible para el condenado, hasta que fue eliminado de la legislación en muchos países. Hoy, prácticamente toda América Latina —exceptuando Cuba— y Europa —excepto Rusia y Bielorrusia— han abolido la pena capital. En total, 160 países la han abolido y 44, aunque la mantienen en sus leyes, no la aplican. Solo en algunos países como China, Corea del Norte o Arabia Saudita se aplica de manera regular. En Irán, incluso se utiliza como castigo por prácticas homosexuales.

Poco a poco también se han creado leyes que buscan respetar y restaurar la naturaleza: las plantas, los animales, el agua, los bosques y sus interrelaciones. Y, como mencionamos, la generosidad y la escucha activa forman parte de prácticas históricas socialmente aceptadas. ¿Entonces qué sucede hoy? La respuesta puede estar en el ritmo acelerado de los cambios actuales (basta observar el desarrollo vertiginoso de la inteligencia artificial), que arrasan con los valores preexistentes. “Todo lo sólido se desvanece en el aire”, escribieron Marx y Engels en 1848. Y no se trata únicamente de la intervención de grandes empresas: la forma capitalista de socialidad está profundamente imbricada en la vida cotidiana.

Consideremos el automóvil: cada vez más personas lo usan —seguramente la lectora o el lector también tenga uno— y este ha transformado el espacio público. Las calles, antes lugar de juego, socialización y aprendizaje comunitario para niñas y niños, se han vuelto peligrosas. Por ello, los niños se encierran en casa, con la tablet. Pero las tablets, los celulares (uno por cada miembro de la familia), el auto, la megapantalla, la suscripción a Netflix... requieren recursos. Durante el confinamiento por COVID-19, muchas familias descubrieron cuán desconocidos eran entre sí, lo cual incrementó la violencia y las separaciones. Otras, en cambio, redescubrieron que la familia era un formidable anclaje psicológico, afectivo, una verdadera comunidad de aprendizaje... como siempre lo había sido.

¿Qué hacer? El *Manifiesto 2000 para una cultura de paz y no violencia* habla de “reinventar la solidaridad”. ¿Qué significa eso? Yo lo interpreto como *hacer comunidad*. La comunidad es la que nos puede salvar, la que nos acompaña en los funerales, en las fiestas. No se puede entender el zapatismo sin el accionar de los pueblos

mesoamericanos. Durante la pandemia mundial de COVID-19, muchas personas tuvieron que fortalecer sus redes comunitarias para obtener afecto, alimento y contención.

Tal vez por eso, la vida comunitaria ha sido tan atacada: por grandes empresas que buscan apropiarse de los territorios y por Estados fuertes, autoritarios y centralizados que se asumen como representantes del pueblo, aunque no haya elecciones o estas se limiten a un partido único. No propongo una comunidad idílica o paradisíaca; eso nunca existió. Siempre ha habido conflictos, tanto al interior de los pueblos como entre ellos. A veces incluso salían a relucir los machetes. Pero, por encima del disenso y la violencia, prevalecía la identidad compartida, el “ser gente como uno”, los entramados comunitarios que sostenían la vida local y regional. Existían instituciones comunitarias como las mayordomías o las asambleas generales, y territorios simbólicos como las Ferias de Cuaresma, donde se honraba la imagen del Salvador, del Mesías.

## Ser y hacer comunidad

No, no basta rezar  
Hacen falta muchas cosas  
Para conseguir la paz  
*Los Guaraguao, 1973*

En estos momentos, la dinámica económica, cultural y de las formas de organización y representación social está hegemonizada por el individualismo. Por ello, consideramos que “hacer comunidad” y afirmar la identidad constituye una primera acción social, concebida esta como “una búsqueda de la autoconstrucción común tendencialmente comunitaria, de un presente no definido por la muerte” (Gutiérrez Aguilar, 2014, p. 139). Raquel Gutiérrez añade que una acción revolucionaria —y agregaríamos: una cultura de paz— es:

Antes que acción contra el Estado o desde el Estado, necesariamente tiene que ser acción positiva de autoafirmación colectiva soberana. La construcción, de manera solidaria y cooperativa, de “entornos de autoafirmación —territoriales, económicos, políticos, ideológicos, culturales, etcétera—”, es tarea inmediata de la política revolucionaria. (Gutiérrez Aguilar, 2014, p. 146)

Es a través de la idea de comunidad, en estos “entornos de autoafirmación”, que se posibilitan prácticas estéticas como espacios sociales para fortalecer el sentido comunitario. Un ejemplo de ello se encuentra en los murales de pueblos donde sus ancestros fueron zapatistas: en muchos de ellos se representa al pueblo, a sus abuelos, a sus prácticas culturales; no se trata de un Zapata individualizado.

Por ello, es necesario construir otras narrativas que cuenten a la comunidad y que contribuyan a edificar lo que Guillermo Hernández Chapa, de Santa Catarina en el municipio de Tepoztlán, denomina “la autonomía silenciosa”.

Pero para lograrlo, la comunicación es fundamental, como lo señalan Blanca Cruz y Erick Huerta:

La astucia es la inteligencia de la comunicación. Desde una profunda comprensión del territorio, se sabe dónde están los vacíos, qué corresponde llenar, los espacios que les toca ocupar, los hilos de historia que les servirán para tejer. (Cruz Cárcamo & Huerta Velázquez, 2019, p. 16)

Así, la cultura de paz no debe concebirse como un proceso exclusivamente institucional o una tarea de los Estados, sino como el fortalecimiento de prácticas sociales intrínsecamente comunitarias.

¿Qué comunicar para construir la paz? La sutileza nos habla de una comunicación que surge de la ternura de los pueblos, de expresiones amables, de interpelaciones respetuosas que se acompañan de las artes. Es una comunicación que posee un oído muy agudo para escuchar lo que dice el corazón de la comunidad.

El objetivo de este libro se inscribe en “ese imaginario colectivo que queremos fortalecer y posicionar” (Cruz Cárcamo & Huerta Velázquez, 2019, p. 17). No se trata de hablar a nombre de..., sino de impulsar prácticas sociales en un acto democrático.

*Por los nombres prohibidos, por los hijos que te matan, por los cuerpos torturados, yo te nombro...<sup>4</sup>*

Nombrar es ya crear.

Existe una relación de simultaneidad entre el nombre  
y la cosa, entre la palabra y el mundo.

*Esther Cohen*

*“Introducción” al Zohar, Libro del Esplendor*

Reconstruir el pasado épico, las prácticas comunitarias, la organización y realización de fiestas con los retazos de memoria es ir creando otras narrativas, otros montajes que contengan un imaginario utópico.

Por eso, espero que las presentaciones de este libro se hagan en comunidad: tomando, brindando, conviviendo... y no en aburridas presentaciones virtuales solo para cubrir lo necesario en la bitácora académica.

Y lo entiendo... Con los trabajos asalariados que nos absorben todo el tiempo, con la televisión y el internet, hemos perdido la calma. Hemos perdido el don de saber

---

4 Frases tomadas de la canción de Gian Fricco Pagliardo *Yo te nombro*, popularizada en los años setentas por Nacha Guevara.

escuchar, de platicar con la persona al lado en el transporte público. Así se van perdiendo las relaciones intergeneracionales y se extingue el arte de saber oír. Y al desaparecer los oyentes y el narrador, se ve afectada una parte fundamental de lo que da sentido y solidez a la comunidad: la transmisión de historias y saberes propios.

Por ello, necesitamos “reinventar la solidaridad”, reaprender... y eso no es sencillo. Como escribe Gisela Landázuri:

No es fácil salirse de los aprendizajes adquiridos por décadas. Hay que aceptar que construimos desde lo conocido, y que modificarlo requiere mucha voluntad y creatividad. Este reconocimiento tiene que iniciarse en el aula, con la autorreflexión acerca de cómo se ha reproducido el conocimiento y el discurso que ha conducido a prácticas devastadoras en el terreno social, cultural y ambiental, entre otros. (Landázuri Benítez, 2012, p. 97)

Un error común en el aula —y también en la cultura de paz— es pensar que solo se trata de “aprender”, dejando de lado los saberes transmitidos generacionalmente. Sin embargo, Landázuri también señala:

En la activación y apropiación de la realidad se transita por un proceso de aprendizaje que se cimienta sobre lo que ya se es: sobre los conocimientos que se tienen, las experiencias anteriores, las prácticas cotidianas, la organización del tiempo y el espacio, el uso de los recursos, su historia, etcétera, y también sobre la realidad que se quiere transformar y el horizonte que se anhela construir. (Landázuri Benítez, 2012, p. 97)

Reflexionar en común, recuperar historias, resignificar las buenas prácticas que hacían comunidad... son parte de los caminos que nos pueden llevar a la paz.

Es así como podemos resistir a la cultura de la violencia y construir una cultura de paz.

Este libro sobre la Cultura de la Paz es, como señala Guadalupe Nettel —quien dirigía la *Revista de la Universidad de México* al referirse al número sobre la violencia—:

Se trata, en fin, de un número duro, pero necesario. Lejos de deprimir o desalentar a los lectores, nuestra intención es presentar nuevas narrativas que quizás —eso esperamos— abran otras posibilidades para salir de este infierno y para, poco a poco, volver a generar la paz y el tejido social que nos merecemos. (Nettel, 2022)

## Es la pluma mi cañón y mi estrategia

Finalmente, ¿quiénes somos los que aparecemos en este libro? Solo tenemos la palabra, pero eso es muy importante: conceptualizamos, nombramos lo innombrable. Quizás somos, como se asumía don Marciano Silva, el trovador suriano que relataba los hechos del Ejército Libertador:

No es el rifle el que manejo con destreza  
ni la brida del intrépido corcel,  
es la pluma mi cañón y mi estrategia  
y mi verso la metralla, a mi entender.  
Son las armas con que lucho en el presente  
y con ellas lucharé sin descansar,  
combatiendo a los tiranos que imprudentes  
sólo anhelan un conflicto nacional.

Y, para terminar, retomo a don Marcianito —como lo llamaba con respeto la generación de trovadores que fueron niños durante la guerra zapatista—. Este gran trovador, en La Bola de la toma de Cuautla, pedía a la concurrencia que fueran comprensivos con él, porque: "...este que escribe no es grande poeta, sino un pobre pa-r-randero".

Y con esta palabra auestas, con este libro al que me pidieron hacer el prólogo, que me cuestiona, me horroriza, pero también me deja un halo de esperanza, creo que es importante hablar. Simplemente hablar, como dicen las cantantes y compositoras del grupo Actitud María Marta:

Ya llegó, la hora de la Resurrección  
hay que salir a la calle y no esconderse y hablar  
solamente hablar...  
El miedo que persigue  
nos quiere paralizar  
Busquemos soluciones  
para que no vaya a pasar...  
Ya llegó la hora de la Resurrección  
Hay que salir a la calle y no esconderse  
Y hablar  
Solamente hablar...<sup>5</sup>

*Víctor Hugo Sánchez Reséndiz  
Cuernavaca, Morelos  
Abril del 2025*

---

5 *Resurrección, Actitud María Martha.*

## Referencias

- Cruz Cárcamo, B. H., & Huerta Velázquez, E. (2019). *Guía para el diseño de estrategias de comunicación para la defensa del territorio* (p. 16). Fundación SERTULL / Centro de Investigación en Tecnologías y Saberes Comunitarios / Redes por la Diversidad, Equidad y Sustentabilidad A.C.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (2001, 24 de marzo). *A los niños, niñas, ancianos, ancianas, jóvenes, jóvenes, hombres, mujeres de la Argentina, América Latina, Planeta Tierra*. Enlace Zapatista. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2001/03/24/saludo-a-los-ninos-ninas-ancianos-ancianas-jovenes-jovenas-hombres-mujeres-de-la-argentina/>
- Gutiérrez Aguilar, R. (2014). *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*. Pez en el árbol.
- Hegel, G. W. F. (2008). *Fenomenología del espíritu* (J. Marín Domingo, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Landázuri Benítez, G. (2012). Educación para construir espacios de libertad. En M. G. Günther, G. Pérez Gavilán & E. Cerón Ferrer (Coords.), *Educación, poder y democracia* (p. 97). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- Lomnitz, C. (2022). *El tejido social rasgado*. México: Ediciones Era.
- Nettel, G. (2022, septiembre). *Editorial*. *Revista de la Universidad de México*, (888), Universidad Nacional Autónoma de México. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/ea5f67a0-36b7-42b6-a9e8-0a6ff0a2a4a1/editorial>
- Sicilia, J. (2014, 31 de marzo). Las víctimas. Proceso. <https://www.proceso.com.mx>

# Cultura de paz en la cotidianeidad. Un acercamiento desde el imaginario ciudadano

**Emma Yanet Flores Zamorano**

## Introducción

Este capítulo se desprende de la ponencia presentada en el Congreso Internacional Imagen y Cultura de Paz. En dicho evento, se evidenció la necesidad de generar condiciones más pacíficas, tanto en el ámbito social como ambiental, ante un mundo cada vez más inseguro y embebido en incertidumbre, donde la palabra *violencia* es recurrente en nuestras vidas, en el uso del lenguaje y en las imágenes que la reflejan como protagonistas de las pantallas de los dispositivos electrónicos. Aunque México no se encuentra en guerra armada con otra nación, resulta difícil hablar de paz cuando los comportamientos y actitudes violentas (homicidios, secuestros, robos, discriminación, acoso, explotación, intimidación, situaciones de ilegalidad, agresiones físicas y verbales, etc.) encabezan titulares en los medios de comunicación y se viralizan en las redes sociales.

Desde hace más de tres décadas, se comenzó a hablar de cultura de paz en el Congreso Internacional “La Paz en la Mente de los Hombres” de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). La cultura de paz fue presentada a nivel global como una nueva forma de convivencia armónica que hace posible la vida social presente y futura, incluida la responsabilidad con la conservación medioambiental. Como concepto, fue adoptado en diversas naciones median-

te la formulación de políticas e instituciones orientadas a garantizar el cumplimiento de sus principios. No obstante, en el congreso mencionado también se evidenciaron ambigüedades en el uso del concepto, tanto en el ámbito político como académico, lo cual repercute en su alcance, particularmente en la adopción social que debería tener en su dimensión más práctica y cotidiana. En términos generales, la cultura de paz, como paradigma, se sostiene en una dimensión axiológica, ya que se basa en un conjunto de valores y principios que orientan actitudes y comportamientos dirigidos a evitar la violencia mediante la negociación, el diálogo y la cooperación en el tratamiento de los conflictos.

Así, este trabajo tuvo como objetivo explorar el conocimiento y la percepción que tienen las personas sobre la cultura de paz y cómo los valores y principios en los que esta se fundamenta están presentes en el tratamiento de los conflictos en la vida diaria. Esta aproximación se realiza a través del análisis de los imaginarios urbanos, entendidos como estructuras simbólicas construidas sociohistóricamente y compartidas por los habitantes de la ciudad. Estas estructuras conforman una red de significados que ofrecen tanto alternativas como restricciones al actuar de las personas en lo relativo a sus relaciones con los otros y con el espacio urbano. De este modo, el imaginario influye en la manera de pensar y actuar frente a lo cotidiano, ya que incide en el sentido que se les otorga a los valores, a las relaciones sociales y a las normas establecidas que regulan la vida social. En términos conceptuales, aquí se hará referencia no al imaginario urbano, sino al imaginario ciudadano, para abordar la percepción entre el habitante y el espacio habitado, una relación que ciudadiniza a ambos y que, por esa particularidad, difiere de la complejidad de la relación entre el habitante y lo urbano como proceso.

El capítulo se divide en tres partes. En la primera, se precisa el concepto de cultura de paz y su origen, el cual tiene como base epistemológica la paz positiva, es decir, la ausencia de violencia estructural mediante la promoción de los derechos humanos, la justicia y la equidad. En la segunda parte, con el interés de conocer los avances y retrocesos en la construcción de entornos más pacíficos en México y, por tanto, las variaciones en los niveles de violencia, se revisan dos índices relacionados con la paz y la inseguridad: uno de categoría mundial y otro de carácter nacional. Ambos evalúan los avances entre los años 2023 y 2024, y coinciden en señalar la relación entre mayor seguridad y entornos más pacíficos. Sin embargo, gran parte de los indicadores utilizados se relacionan con la paz negativa, ya que miden la violencia directa y la percepción sobre la inseguridad pública. Estos índices suelen destacar avances en materia de seguridad y estado de paz, sin reflexionar a profundidad sobre el papel que la cultura de paz desempeña en dichos resultados, ni sobre cómo estos se vinculan con las variaciones en la violencia estructural y la calidad de vida de los ciudadanos.

Bajo este escenario, en la última parte del texto se presentan los resultados de una encuesta sobre el conocimiento y la percepción que tienen los habitantes de la

ciudad respecto a la cultura de paz, así como sobre la efectividad de los valores que esta promueve para el tratamiento de conflictos o problemáticas experimentadas cotidianamente. La encuesta, compuesta en gran parte por preguntas abiertas para captar información de carácter subjetivo, fue aplicada de forma virtual a residentes de la zona metropolitana de la ciudad de Cuernavaca, en el estado de Morelos, y de la capital del país, la Ciudad de México. Los resultados sugieren que, en el imaginario ciudadano, la cultura de paz no forma parte de la realidad individual ni colectiva de los encuestados, debido al desconocimiento del concepto o a la falta de comprensión del mismo. Aunque está institucionalizado, el concepto no ha logrado instituirse en la resolución de conflictos vividos cotidianamente. No obstante, las personas encuestadas reconocen los valores y principios de la cultura de paz, los cuales, al haber sido interiorizados socioculturalmente, se asumen como formas de comportamiento que garantizan el bienestar y la cohesión social.

## Cultura de paz como concepto institucionalizado

El concepto de paz no es unívoco ni estático. En su comprensión, sobresale la relación entre esta y la condición humana, así como su vínculo con la prosperidad, el bienestar y la calidad de vida de las personas. La búsqueda de la paz ha sido una constante en la historia de la humanidad. De acuerdo con la Real Academia Española, en términos muy simples, refiere a la “situación en la que no existe lucha armada en un país o entre países” o a la “relación de armonía entre las personas, sin enfrentamientos ni conflictos” (RAE, 2024). Sin embargo, la paz es algo más complejo que la mera ausencia de guerra o de conflictos, en tanto existen países que, sin estar en guerra, tampoco ofrecen un entorno pacífico. De igual manera, los conflictos son parte inherente de la naturaleza de las relaciones sociales, donde los individuos o grupos tienen necesidades, intereses y valores que pueden entrar en conflicto; por ello, la resolución de conflictos es fundamental para evitar situaciones de violencia.

En palabras de Johan Galtung, “donde hay violencia, hay siempre un conflicto no resuelto” (Cátedra Alfonso Reyes, 2013, 13m 21s). Galtung es uno de los intelectuales más prolíficos en el análisis de conflictos y en los esfuerzos por fomentar la cultura de paz. Él afirmó que las ciencias de la paz son comparables con las ciencias de la salud, en el sentido de que un diagnóstico médico erróneo conlleva un tratamiento equivocado y, en consecuencia, el agravamiento de la enfermedad. Lo mismo ocurre cuando no se analizan los conflictos de manera amplia, profunda y multidimensional (Cátedra Alfonso Reyes, 2013), ya que ello tiende a agravar e intensificar la violencia. Bajo este supuesto, Galtung planteó dos triángulos de la violencia que se vinculan entre sí. En el primero, se distinguen tres tipos de violencia: una visible, llamada *violencia directa*, y dos invisibles, la *violencia estructural* y la *violencia cultural*. El segundo

triángulo, denominado *ABC*, alude a tres elementos centrales que detonan los tipos de violencia: la directa se asocia con el comportamiento; la estructural, como proceso dinámico, surge de contradicciones e injusticias sociales; y la cultural se identifica con las actitudes, cuya persistencia se explica por la lentitud de las transformaciones culturales (Galtung, 2016).

La violencia cultural desempeña un papel central en dicha triada, ya que, al tener una esencia simbólica, frecuentemente permea, avala y legitima a las otras dos formas de violencia. Ejemplos de ello son la cruz y la sotana utilizadas por el líder religioso para exigir diezmos o limosnas en nombre de la salvación; el discurso de un directivo institucional que exige mayor productividad sin mejorar salarios y, al mismo tiempo, amenaza con despidos; o el desprecio de un alumno hacia una profesora indígena, motivado únicamente por prejuicios sobre su origen y apariencia. El uso simbólico de estos elementos, las narrativas enmascaradas y la resistencia al reconocimiento del otro son, de acuerdo con Galtung, “aspectos de la cultura y no la cultura en sí misma” (Galtung, 2016, p. 149). Bajo esta premisa, si la violencia es contraria a la paz, esta última debe construirse también desde los elementos que legitiman tanto la paz estructural como la paz directa; solo entonces puede hablarse de una verdadera cultura de paz.

Sin duda, la cultura permea el pensamiento y el comportamiento social, y se refleja en los valores de paz o de violencia que las personas adquieren. Según Edgar Morin, la cultura “está constituida por el conjunto de los saberes, saber-hacer, reglas, normas, interdicciones, creencias, valores, mitos que se transmiten de generación en generación, se reproducen en cada individuo, controlan la existencia de la sociedad y mantienen la complejidad psicológica y social” (citado por Cornelio, 2019, p. 14). Estos elementos, heredados entre generaciones, se encarnan como aspectos culturales que otorgan identidad individual y colectiva con el paso del tiempo.

En 1989 se celebró el Congreso Internacional “La Paz en la Mente de los Hombres” de la UNESCO, donde surgió el concepto de cultura de paz. No obstante, fue hasta una década después, en 1999, cuando se establecieron las bases para su desarrollo global mediante la *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz*, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas. Dicha declaración define la cultura de paz como un conjunto de valores, actitudes, tradiciones, comportamientos y estilos de vida fundamentados en el respeto a la vida, la dignidad humana y los derechos humanos, mediante principios como la libertad, la justicia, la solidaridad y la tolerancia (Fundación Cultura de Paz, 2024). Asimismo, se afirmó que la paz trasciende la ausencia de conflictos: es un proceso positivo, dinámico y participativo, en el que promover el diálogo y resolver los conflictos desde el entendimiento y la cooperación mutua resulta fundamental. El camino hacia un entorno más pacífico implica múltiples dimensiones y actores sociales. En este sentido, se coincide con la visión de Galtung, quien sostiene que construir la paz implica erradicar la violencia mediante la resolución activa de los conflictos.

El concepto de cultura de paz tiene una base axiológica, ya que su construcción implica una labor desde y con los valores. Es también un concepto pragmático, porque se manifiesta en la acción y en la comunicación con los otros (Silva, 2013). Implica un alto grado de responsabilidad y compromiso para favorecer el diálogo y la negociación entre personas, grupos y naciones; por ello, su trascendencia debe ser global. Así, a inicios del siglo XXI, en el marco del Año Internacional de la cultura de paz, varios ganadores del Premio Nobel redactaron el *Manifiesto 2000 para una cultura de paz y no violencia* (Fundación Cultura de Paz, 2024), el cual plantea un compromiso individual compuesto por seis puntos:

1. Respetar todas las vidas: Respetar la vida y la dignidad de cada persona, sin discriminación ni prejuicios.
2. Rechazar la violencia: Practicar la no violencia activa y rechazar todas sus formas —física, sexual, psicológica, económica y social—, en especial hacia los más vulnerables como niños y adolescentes.
3. Liberar la generosidad: Compartir el tiempo y los recursos materiales, cultivando la generosidad para combatir la exclusión, la injusticia y la opresión política y económica.
4. Escuchar para comprenderse: Defender la libertad de expresión y la diversidad cultural, privilegiando la escucha y el diálogo, sin ceder al fanatismo ni al rechazo del otro.
5. Preservar el planeta: Promover un consumo responsable y un desarrollo sostenible, reconociendo el valor de todas las formas de vida y el equilibrio de los recursos naturales.
6. Reinventar la solidaridad: Contribuir al desarrollo de la comunidad, fomentando la participación plena de las mujeres y el respeto a los principios democráticos, para crear nuevas formas de solidaridad.

Estos puntos, que articulan valores traducidos en comportamientos y actitudes hacia los otros y el medio ambiente, buscan transformar cotidianamente los estilos de vida para fomentar una cultura de paz. El compromiso se entiende como una responsabilidad individual que debe ejercerse desde los ámbitos más cercanos —como la familia o la comunidad— hasta el nivel macro de ciudad, región o país. El vehículo fundamental para alcanzar la cultura de paz es la educación. La *Declaración y Programa de Acción sobre una Cultura de Paz* de la ONU (1999) señala en su artículo 4: “La educación en todos los niveles es uno de los medios fundamentales para edificar una cultura de paz. En ese contexto, es de particular importancia la educación en la esfera de los derechos humanos”. En esta tarea, tanto los gobiernos como sus instituciones educativas tienen un papel clave, junto con la sociedad civil y cada ser humano en el planeta.

Como parte de estos esfuerzos, en 2015 la ONU presentó la *Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*, dentro de la cual se incluye el objetivo de *Paz, Justicia e Instituciones Sólidas*, que contempla metas específicas que los países deben alcanzar para el año 2030. Han pasado ya casi diez años desde esa formulación, y más de tres décadas desde que se introdujo el concepto de cultura de paz. Por lo tanto, deberían observarse avances significativos en la reducción de la violencia en cualquiera de sus formas, así como una mayor estabilidad social y ambientes más pacíficos, producto de las acciones y medidas adoptadas por cada país según su contexto.

En México, se han promovido acciones positivas a través de políticas públicas. En el *Plan Nacional de Desarrollo 2019–2024*, se reconoce a la paz como uno de los principios rectores. En el capítulo dedicado a política y gobierno, dentro del apartado sobre el cambio de paradigma en materia de seguridad, se enlistan doce propósitos. El numeral 6 afirma:

Emprender la construcción de la paz. Como elementos consustanciales a la estrategia de seguridad se promoverá la adopción de modelos de justicia transicional, la cultura de paz y la recuperación de la confianza en la autoridad... Se establecerá lo antes posible el Consejo para la Construcción de la Paz, que será una instancia de vinculación y articulación entre todas las instituciones y actores de México y del extranjero que trabajen por la paz. El gobierno federal invitará en todas estas acciones a representaciones de la CNDH y a observadores designados por la Organización de las Naciones Unidas. (p. 24–25)

En este sentido, se entiende que la cultura de paz forma parte de la estrategia nacional de seguridad pública, centrada en la reducción de la violencia directa mediante la acción coordinada de instituciones confiables, tanto nacionales como internacionales, entre ellas la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) y la ONU. Sin embargo, esta institucionalización enfrenta severos desafíos. En los últimos años del periodo comprendido por el PND, la CNDH fue señalada en múltiples ocasiones por corrupción y pérdida de credibilidad. Titulares como “Crece corrupción dentro de la CNDH” (Robles, 2023) o “Trabajadores y extrabajadores de la CNDH denuncian desvíos de recursos... señalan que en la actual administración imperan amiguismo, negligencia, corrupción y pérdida de credibilidad” (La Jornada, 2024), reflejan una crisis institucional profunda. Como bien se ha dicho, el juez no puede ser parte, y un árbitro corrupto jamás será imparcial ni justo. Como señala Florencia Halfon en el título de su obra, *La corrupción mata* (2020), y lo hace lentamente, como un virus que se infiltra en las instituciones y debilita las posibilidades de desarrollo social al erosionar la estructura de los sistemas políticos y de justicia.

Los avances o retrocesos en la construcción de la cultura de paz en México requieren un análisis más profundo que rebasa los propósitos de este trabajo. No obstante, es evidente que las narrativas políticas tienden a priorizar la seguridad y la reducción de índices delictivos para mostrar mejoras en los niveles de violencia, más que

a evidenciar progresos en la generación de ambientes pacíficos como resultado de la educación en valores, estrategias preventivas y respeto a los derechos humanos. Al respecto, E. Cornelio (2019) subraya que se requiere la voluntad de dos partes que no han logrado establecer puentes de diálogo y colaboración: “la suma conjunta de esfuerzos del gobierno y la ciudadanía” (p. 22) es indispensable para consolidar una cultura de paz y lograr, en consecuencia, un aumento progresivo en los niveles de paz.

## Los niveles de paz desde la medición de la violencia y la inseguridad

Los índices son medidas estadísticas que sintetizan, de forma relacional, la información de un fenómeno mediante variables o constructos de distinta naturaleza. Entre los índices relacionados con la evolución de la paz como fenómeno destaca el Índice de Paz Global (*Global Peace Index*, GPI por sus siglas en inglés), elaborado y publicado anualmente desde 2017 por el Instituto para la Economía y la Paz (Institute for Economics and Peace). El GPI evalúa 163 países —clasificándolos del más al menos pacífico— a partir de 23 indicadores cualitativos y cuantitativos organizados en tres dimensiones: el nivel de seguridad social, el alcance de los conflictos nacionales e internacionales en curso y el grado de militarización.

En 2024, de acuerdo con el GPI, México ocupó el lugar 138, posicionándose entre los 25 países menos pacíficos del mundo. Esto representó una caída de dos lugares respecto al año anterior, cuando se ubicó en el puesto 136. El nivel de seguridad social fue el rubro con la calificación más desfavorable para el país. Cabe señalar que el deterioro en el grado de paz fue generalizado, ya que se presentó una baja en 97 de los 163 países evaluados. En cuanto a Centroamérica y el Caribe, el GPI considera 12 naciones, de las cuales México y Haití se ubicaron en las últimas posiciones de la región. Si bien el territorio mexicano no se encuentra oficialmente en guerra, experimenta conflictos internos significativos, como el auge del crimen organizado y el aumento en las tasas de incidencia delictiva y homicidios. De acuerdo con datos de Statista (2025), aunque la cantidad de homicidios en México tendía a disminuir a partir de 2020, en 2024 se registraron 43,188 casos, lo que representa un aumento del 2.6 % respecto al año anterior.

Asimismo, el Instituto para la Economía y la Paz elabora anualmente el Índice de Paz México (IPM), tomando como base el marco conceptual del GPI. Este índice considera doce subindicadores agrupados en cinco ejes principales: homicidios, delitos con violencia, crímenes relacionados con la delincuencia organizada, delitos cometidos con armas de fuego y percepción de inseguridad (miedo a la violencia). A diferencia de la tendencia global, el país registró una mejora del 1.4 % en 2024 respecto a 2023, lo cual sigue una tendencia positiva observada en los últimos años y que se relaciona con la baja en el número de homicidios. No obstante, el impacto de estas

cifras se reflejará en la medición del año siguiente, ya que los datos utilizados por ambos índices corresponden al año previo a su publicación.

El informe del IPM subraya que las actividades del crimen organizado son la principal causa de homicidios y violencia con armas de fuego. También destaca que la violencia política ha incrementado en los últimos tres años, y que las denuncias por desapariciones alcanzaron los 12,000 casos, una cifra sin precedentes. Los estados más violentos fueron Colima, Baja California, Morelos, Guanajuato y Zacatecas, mientras que Yucatán fue el estado más pacífico, seguido de Tlaxcala, Chiapas, Durango y Coahuila.

Uno de los indicadores más relevantes del IPM es el miedo a la violencia, que se refiere al grado en que las personas perciben su entorno como inseguro. La fuente para este indicador es la Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre la Seguridad Pública (ENVIPE). En los últimos seis años, el porcentaje de personas que se sienten inseguras ha disminuido; sin embargo, las calificaciones de miedo a la violencia siguen siendo más altas que las calificaciones de paz, lo que sugiere que la percepción de inseguridad proviene de múltiples factores, no necesariamente relacionados con la criminalidad directa. Estos pueden incluir accidentes de tráfico, condiciones laborales riesgosas, fenómenos meteorológicos adversos, entre otros. Llama la atención que muchas personas expresan preocupación por los delitos violentos, aunque no hayan experimentado personalmente una situación de violencia.

Por otra parte, el impacto económico de la violencia se define como el gasto y las pérdidas económicas asociadas con contener, prevenir y afrontar sus consecuencias. Dentro del IPM, este se calcula mediante el Impacto Económico de la Paz (IEP). Uno de sus principales hallazgos en 2023 fue que el costo económico de la violencia fue casi seis veces mayor que el gasto público en salud y más de cinco veces superior al destinado a educación. Ese año, el impacto económico estimado fue de 37,430 pesos por persona, es decir, más del doble del salario mensual promedio en México.

Del IEP se derivan, de forma empírica, el Índice de Paz Positiva (IPP) y el Índice de Paz Positiva en México (IPPM), que corresponden a dos niveles de evaluación distintos: el primero a nivel mundial, y el segundo a nivel subnacional. Para estas mediciones, se consideran 24 indicadores relacionados con el desarrollo socioeconómico. La paz positiva se entiende como el conjunto de actitudes, instituciones y estructuras que crean y sostienen sociedades pacíficas, y se considera también una medida de resiliencia social. Esta se sustenta en ocho pilares clave que describen el funcionamiento del sistema socioeconómico: buen funcionamiento del gobierno, entorno empresarial sólido, distribución equitativa de los recursos, aceptación de los derechos de los demás, buenas relaciones con los vecinos, libre flujo de información, altos niveles de capital humano y bajos niveles de corrupción.

El IPP ha mostrado un deterioro sostenido de la paz positiva desde 2016, lo cual coincide con el aumento de la violencia en el país. El pilar que presentó mayor mejoría

fue el *libre flujo de información*, como resultado de políticas públicas para ampliar el acceso a internet y a las tecnologías de la información. Otro pilar con avance notable fue la *distribución equitativa de los recursos*, gracias a la disminución de desigualdades en educación, ingresos y esperanza de vida. Sin embargo, el dominio relacionado con las actitudes e instituciones mostró un deterioro significativo, atribuible al aumento de la polarización política desde 2016. De acuerdo con el IPPM, los estados con mejores niveles de paz positiva fueron Nuevo León, Nayarit y Yucatán; en contraste, Oaxaca, Puebla, Tabasco y Morelos se ubicaron en las posiciones más bajas.

En síntesis, el análisis conjunto de los cinco indicadores del IPM y los pilares del IPPM indica que los factores clave que detonan la violencia en México son la corrupción y la ineficiencia administrativa, ya que ambas contribuyen a la impunidad y disminuyen los recursos disponibles para la prevención del delito. Esto, a su vez, deteriora la confianza de la ciudadanía en las instituciones y aumenta la percepción de inseguridad. La corrupción está especialmente arraigada en los sistemas judicial y político, lo que los vincula directamente con la persistencia de la violencia.

El GPI y el IPM miden principalmente la *paz negativa*, también llamada *paz directa*, definida como la ausencia de violencia o de miedo a la violencia. En contraste, la *paz positiva* —una de las bases epistemológicas de la cultura de paz— ocupa un lugar secundario en la medición y en la formulación de políticas públicas en este ámbito. La paz es un fenómeno difícil de definir; sin embargo, en estos índices se entiende, en general, como la ausencia de violencia, lo cual se evalúa mediante indicadores relacionados con la violencia misma, más que con los factores que generan la paz. Aun así, estos indicadores permiten visibilizar la evolución de los niveles de paz —o de violencia— entre países y al interior de ellos.

El IPPM revela que los contextos más pacíficos se asocian de forma sistémica con las actitudes de las personas, la eficacia de las instituciones y la existencia de estructuras tecnológicas y científicas orientadas a la resolución de conflictos. Sin embargo, no explicita el papel de los valores y principios que promueve la cultura de paz en el incremento o disminución de los niveles de paz. Esta omisión resulta significativa, si se considera que los dominios más deteriorados son precisamente aquellos relacionados con las actitudes y la eficacia institucional, es decir, con aspectos que requieren de la negociación, la conciliación, la mediación y el arbitraje. Estos saberes, de acuerdo con los resultados de los índices, parecen no haber sido suficientemente asimilados ni interiorizados por la sociedad. Esto contraviene el propósito con el que se sembró la semilla de una planta frondosa, cuya sombra habría de abrazar globalmente a quienes se comprometieran a regarla y abonarla. Hoy, esa planta —la cultura de paz— debería estar dando, al menos, sus primeros frutos.

## La cultura de paz en la vida cotidiana

Es deseable que, antes de cualquier acto armado o agresión, se recurra a todos los medios disponibles para resolver los conflictos, lo que implicaría un estado de paz más o menos constante. Pero ¿estamos luchando contra corriente? Desde el año 3600 a.C. hasta la actualidad, solo han existido 292 años de paz; la constante parece ser que la paz es un raquítrico intervalo entre dos guerras (Hobbes, citado por Pérez, 2013), un receso para los preparativos de la próxima confrontación. Se acepta que la paz no es la ausencia de guerra, sino lo opuesto a la violencia. Aunque es cierto que la guerra representa la manifestación más alta y destructiva de la violencia (Silva, 2013), esta última se identifica por su intención de causar daño en distintas formas a personas, grupos o comunidades, ya sea mediante el uso de la fuerza o el abuso del poder.

La agresividad, la crueldad y los impulsos destructivos no son pulsiones instintivas en sí, sino pasiones incontrolables del ser humano, concebido como un animal civilizado cuyos comportamientos violentos se motivan por diversas razones: la rivalidad, el orgullo, el deseo de gloria o el ejercicio del poder (Pérez, 2013). Es aquí donde entran en juego los valores como virtudes que guían los comportamientos y las relaciones entre personas o grupos; se trata de un conjunto de reglas que permiten una convivencia pacífica y saludable en sociedad. Es común escuchar que el deterioro del tejido social se debe a la pérdida de valores, ya que estos “ofrecen una razón de vivir, a tal grado que vale la pena sacrificarse y sufrir para adquirir lo que es valioso... son algo fundamental en la vida humana, pues no solo nos proporcionan motivos para decidir, sino que nos guían para tomar una decisión auténtica” (Pérez, 2013, p. 13).

La persistente violencia y delincuencia en múltiples formas y niveles, así como la estela de inseguridad que dejan en términos psicosociales, hace dudar de la existencia práctica de los valores, ya sea por desinterés, desagrado o desconocimiento. La corrupción institucional se alimenta de cada miembro de la sociedad que ofrece una “mordida”; la pornografía infantil existe porque hay quienes la consumen; las inundaciones ocurren, muchas veces, por la gran cantidad de basura arremolinada en las coladeras, colocada ahí no por la prudencia, sino por la indiferencia de quien la arrojó. Como dice Sara Sefchovich: “para que las cosas sucedan como suceden y sean como son en nuestro país, es porque existe un ‘piso social’ que lo sustenta, una práctica socialmente compartida, psicológica, social y culturalmente aceptada, firmemente, que lo permite” (2014, p. 69). Todo lo anterior contraviene lo dicho sobre la cultura de paz, que se finca en una responsabilidad asumida y en un compromiso individual de facto, expresado en la redacción del *Manifiesto 2000 para una cultura de paz y no violencia*.

Entonces, se entiende que, de una u otra forma, tanto las instituciones como la ciudadanía eluden sus responsabilidades hacia los otros. Aun así, no todos somos

criminales, delincuentes o violentadores. De una manera u otra, poseemos valores que practicamos para nuestro bienestar y supervivencia. Para que los valores y principios que rigen nuestra conducta sean verdaderamente interiorizados, deben ser aprendidos y desarrollados a lo largo de la vida mediante la educación, la cultura y las experiencias. No se puede aplicar o ejercitar objetivamente aquello que se ignora o desconoce.

Con esta idea, se realizó un breve ejercicio para evidenciar el conocimiento y la percepción que tienen las personas sobre la cultura de paz, así como la efectividad de los valores y acciones que esta promueve en la solución de conflictos cotidianos. Para ello, se recurrió al enfoque de los imaginarios urbanos, entendidos como estructuras simbólicas construidas sociohistóricamente y compartidas por los habitantes de la ciudad. Estas estructuras conforman una red de significados que ofrece alternativas y restricciones en el actuar de las personas en relación con sus semejantes y con el espacio urbano. De esta manera, el imaginario repercute en la forma de pensar y actuar frente a lo cotidiano, al intervenir en el significado otorgado a los valores, a las relaciones sociales y a las normas establecidas que rigen la vida en sociedad.

La ciudad, además de ser un ente físico y material, es también una representación simbólica que genera sentido. Por ello, el imaginario la construye y la acompaña tanto en su dimensión individual como colectiva. En los imaginarios de quienes habitan la ciudad se descubre su “alma”, su carácter esencial. Como categoría de análisis, el imaginario permite abordar las formas de percepción, desplazamiento y apropiación del espacio urbano. El estudio del imaginario permite conocer la realidad de los habitantes, así como las motivaciones o inhibiciones que influyen en sus prácticas cotidianas. En términos teóricos, se opta aquí por referirse al imaginario ciudadano, con el fin de analizar la relación intersubjetiva entre el habitante y la ciudad, más que entre el habitante y “lo urbano” como proceso abstracto.

Como técnica de recolección de información, se aplicó un sondeo compuesto por ocho preguntas. Tres de ellas, de tipo cerrado con opción múltiple, se enfocaron en el perfil de los participantes (edad, sexo y ocupación); las cinco restantes fueron abiertas, orientadas a captar la noción o idea que las personas tienen sobre la cultura de paz, los conflictos que enfrentan en su día a día y cómo proceden para resolverlos. El instrumento fue sometido a una prueba piloto en línea con seis participantes; tras analizar los resultados y comentarios, se realizaron ajustes únicamente de redacción en algunas preguntas.

Cabe destacar que se eligió el sondeo por el carácter exploratorio de este trabajo. No se calculó una muestra estadística para definir el tamaño de la población participante; sin embargo, se establecieron dos criterios de inclusión: 1) residir en una zona urbana (es decir, ser ciudadano) y 2) ser mayor de edad. El instrumento fue compartido en línea y respondido por 102 personas habitantes de dos zonas urbanas distintas: la zona metropolitana de la ciudad de Cuernavaca, en el estado de Morelos —que, de

acuerdo con los resultados del IPM, figura entre los tres estados con mayores niveles de deterioro en la paz—, y la Ciudad de México, que ocupa el lugar 17 en dicho índice.

**Tabla 1.** Número de personas que conoce la cultura de paz, por ocupación, 2024

Ocupación	Sí conoce	No conoce
Estudiantes nivel superior y medio superior	13	39
Docente o académico	16	1
Profesionista	8	3
Empleado	6	7
Comerciante	1	3
Ama de casa	1	1
Jubilado	2	1
<b>Total</b>	<b>47</b>	<b>52</b>

Fuente: Elaboración propia con datos obtenidos de un sondeo realizado en 2024.

**Figura 1.** Representación visual de la definición de cultura de paz



Nota. El gráfico ilustra, por tamaño y saturación, aquellas palabras más frecuentes en los discursos de las personas; los cuales se obtuvieron de las respuestas a preguntas abiertas del sondeo realizado en 2024. Elaboración propia.

El primer hallazgo sugiere que la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), que en sus propias palabras “desempeña un papel crucial en la promoción de una cultura de paz mediante la educación, la divulgación de información y acciones preventivas” (CNDH, 2023), ha fracasado en este cometido. Un poco más del 50 % de los encuestados declaró no conocer qué es la cultura de paz. Entre quienes afirmaron sí conocerla, la mayoría cuenta con estudios universitarios: 37 de los 47 declarantes son docentes, académicos, profesionistas o estudiantes de nivel superior (ver Tabla 1).

En cuanto a la correspondencia entre el concepto de cultura de paz y el conocimiento que los encuestados tienen sobre él, poco más de la mitad de quienes afirmaron conocerlo ofrecieron definiciones que coinciden con sus fundamentos: se refirieron a un conjunto de valores y comportamientos, así como a la no violencia. Otros aspectos mencionados con frecuencia en las respuestas incluyen la vinculación de la cultura de paz con un estilo de vida o con manifestaciones afectivas como el amor y “hacer el bien”; también se asoció con un derecho que debería ser garantizado, con una política pública y con la tolerancia como forma de comportamiento. Estos elementos reflejan una noción de paz entendida como un estado de bienestar al que se aspira (ver Figura 1).

Independientemente de si los participantes conocían o no el concepto de cultura de paz, se les preguntó por los problemas o conflictos más comunes que enfrentan en su vida cotidiana. Se identificaron 14 situaciones distintas (ver Figura 2), entre las cuales la inseguridad fue la más mencionada, con énfasis en los asaltos, agresiones y diversas formas de violencia en el transporte público y en las calles. Esta inseguridad se inscribe dentro de la violencia directa y se manifestó como un factor que genera miedo al transitar por ciertas zonas, al habitar determinados lugares o al salir en horarios específicos. Sentirse vulnerable y en constante alerta incrementa el estrés, limita el desarrollo de diversas actividades y tiene graves repercusiones físicas, mentales y emocionales.

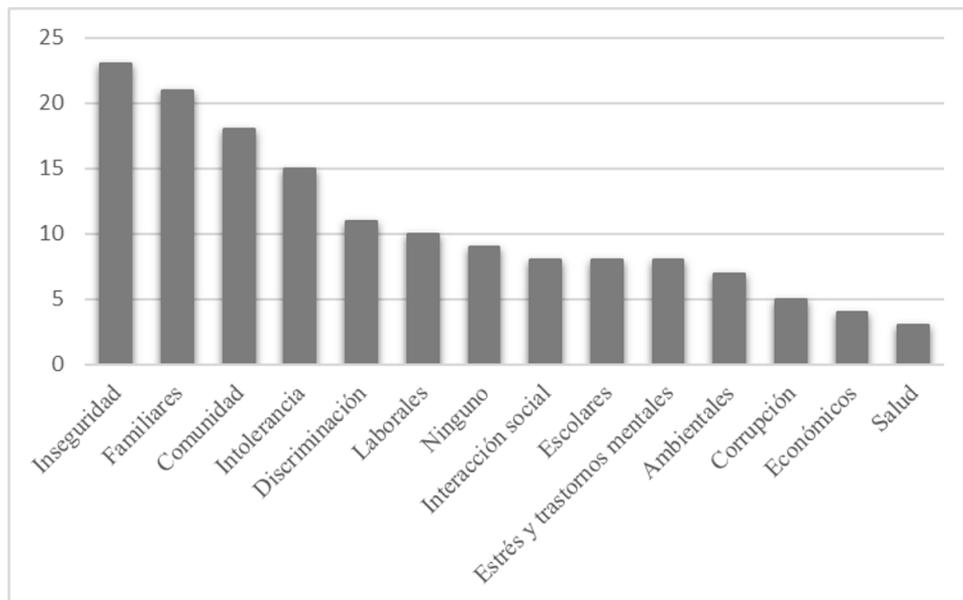
Según datos de la Encuesta Nacional de Victimización y Percepción sobre la Seguridad Pública (ENVIPE), en los últimos tres años la percepción de inseguridad disminuyó en un 9 % en la Ciudad de México, mientras que en el estado de Morelos aumentó en un 3 %.<sup>1</sup> Esto concuerda con el hecho de que las declaraciones sobre la inseguridad como el problema principal provienen mayoritariamente de habitantes de la zona metropolitana de Cuernavaca.

La inseguridad fue ubicada principalmente fuera del ámbito doméstico. En segundo lugar, se mencionaron los conflictos familiares, los cuales incluyen referencias a la carencia económica, el hacinamiento, la violencia verbal y física, relaciones autoritarias, consumo de alcohol y la falta de comunicación. Este dato es particularmente relevante, ya que muestra cómo la inseguridad también se filtra en el espacio privado.

<sup>1</sup> Los datos se obtuvieron de [https://www.inegi.org.mx/temas/percepcion/#informacion\\_general](https://www.inegi.org.mx/temas/percepcion/#informacion_general)

Además, el tejido social en México se sustenta en la familia, considerada la institución social más significativa, pues —como señala Sara Sefchovich— “en ella se transmiten los saberes para la vida, las formas de relacionarse con los otros y de resolver conflictos; se encuentra protección y solidaridad, es un refugio en un mundo despiadado” (2014, p. 88).

**Figura 2.** Principales problemas o conflictos más comunes en la vida cotidiana (por número de menciones)



Fuente: Elaboración propia con datos obtenidos de un sondeo realizado en 2024.

En los últimos años, de acuerdo con la consultora TResearch International, la violencia familiar ha ido en aumento hasta convertirse en un problema de salud pública. Entre 2018 y 2024, las denuncias por violencia familiar pasaron de 184 mil a 284 mil, siendo la Ciudad de México una de las entidades con mayor número de denuncias. Se destaca también que este tipo de violencia ocurre en todos los estratos sociales, aunque se agrava en los sectores de menores recursos, afectando principalmente a niñas, niños, mujeres y personas adultas mayores.

Otra situación conflictiva señalada con frecuencia fueron los problemas con la comunidad, como ámbito inmediato a la vivienda. Aquí se mencionaron conflictos ambientales como la acumulación de basura en la vía pública, deficiencias en el

abastecimiento de agua potable, la falta de espacios recreativos o áreas verdes, y el aumento de perros callejeros. También se identificaron tensiones en la convivencia vecinal: invasión de espacios para estacionamiento, exceso de ruido, negligencia con las heces de mascotas, desorganización para el mantenimiento de calles o espacios comunes, e incluso la venta de drogas.

Entre los problemas restantes que mencionaron las personas encuestadas destacan: la intolerancia, la discriminación, los conflictos laborales y escolares, problemas en la interacción social, salud física y mental, estrés, corrupción y dificultades económicas (ver Figura 2). Cabe señalar que nueve de las 102 personas participantes respondieron que no tienen ningún tipo de problema, lo cual puede interpretarse más como una resistencia a hablar de sus conflictos que como la ausencia real de estos. Es prácticamente imposible que una persona no experimente algún tipo de preocupación. Como señala el titular de un artículo de un diario chileno: "Todos tenemos familia, gastos y otros problemas".<sup>2</sup>

**Figura 3.** *Formas de manejar o solucionar los conflictos en la vida cotidiana*

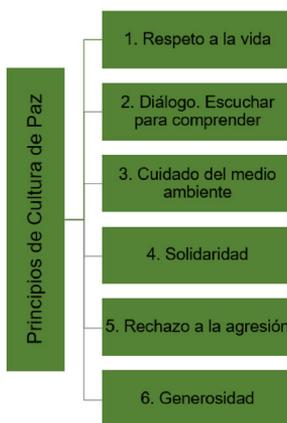


Nota: El gráfico presenta las palabras más frecuentemente mencionadas, en orden decreciente; aquellas en tono más obscuro son principios y valores de la cultura de paz. Elaboración propia con datos obtenidos de un sondeo realizado en 2024.

2 <https://www.diarioconcepcion.cl/deportes/2024/09/18/jorge-orellana-todos-tenemos-familias-gastos-y-otros-problemas.html>

Respecto a las formas de resolución de conflictos o problemas, los participantes identificaron trece estrategias principales. De este conjunto, cinco se relacionan directamente con los principios del *Manifiesto 2000 para una cultura de paz y no violencia* (ver Figura 3). La comunicación y el diálogo fueron los medios más mencionados, seguidos por la tolerancia, el respeto, la labor social (generosidad) y la solidaridad. No obstante, también se recogieron respuestas como “no resuelvo los conflictos” o “no hay manera de resolverlos”, lo que sugiere una actitud de resignación o desconfianza hacia los mecanismos de resolución. Esto podría interpretarse como una experiencia previa negativa al intentar solucionarlos o como una forma de sobrevivencia emocional: reconocer el conflicto, pero distanciarse de él para sobrellevarlo.

**Figura 4.** Principios de cultura de paz ordenados jerárquicamente según su importancia en la solución de conflictos o problemas cotidianos



Fuente: Elaboración propia con datos obtenidos de un sondeo realizado en 2024.

Para ilustrar esta lógica, una participante relató que sufre acoso y discriminación laboral por parte de su jefa directa. A pesar de haber presentado quejas ante instancias superiores y una denuncia ante la CNDH, no obtuvo una respuesta favorable. Por el contrario, recibió un llamado de atención con amenaza de despido. La encuestada concluye: “No me quedó más que alinearme por necesidad”. Otro ejemplo es el de quienes acuden al Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) esperando un servicio ágil, trato digno y medicamentos para sus tratamientos. Dado que hemos asumido que eso no ocurrirá —y que la vida es corta—, en casos de enfermedades menores se

recurre a consultorios privados y farmacias similares, costeadando atención y medicinas con recursos escasos. De esta forma, la violencia estructural y la violencia cultural golpean y dañan, en muchos casos, igual o más que la violencia directa.

Se pierde la fe en el establecimiento de una paz positiva y, en consecuencia, también en la paz negativa. La justicia, la equidad y el desarrollo no dependen únicamente del buen actuar de los ciudadanos, sino también del funcionamiento adecuado de las instituciones y de un sistema legal justo y aplicable a todos. Como señala Sefchovich, en México hay instituciones e instrumentos legales de sobra, desde los que atienden desastres naturales hasta los que regulan el arbitraje médico o combaten la corrupción. Todos estos mecanismos aluden a un ideal deseado, lo que ella llama “un orden imaginario” frente a “un orden real” (2014, p. 73). Se configura así un sistema que más que resolver, justifica nuestras acciones cuestionables. Todos sabemos que comprar o vender una plaza magisterial es ilegal, pero esa práctica persiste porque “así funciona el sistema”.

Finalmente, se solicitó a los encuestados que ordenaran jerárquicamente los principios o valores del *Manifiesto 2000 para una cultura de paz y no violencia*, del más al menos importante en la resolución de conflictos o problemas cotidianos (ver Figura 4). El respeto a la vida fue el valor más destacado, seguido por el diálogo, el cuidado del medio ambiente, el rechazo a la agresión, la solidaridad y, en último lugar, la generosidad.

El respeto a la vida, junto con la solidaridad y la generosidad, son valores universales de carácter ético y cívico. Han sido aprendidos a lo largo de la vida y reconocidos como fundamentales. Además, son la base de otros principios como el diálogo, el rechazo a la agresión y el cuidado ambiental.

## Conclusiones

En el imaginario ciudadano, la cultura de paz no forma parte de la realidad individual ni colectiva de los encuestados, debido al desconocimiento del concepto. Este ha sido institucionalizado, pero no se ha vuelto instituyente en las prácticas cotidianas. En términos de significación, la cultura de paz no ha sido interiorizada como una posibilidad de ruptura del orden establecido ni como motor de transformación social. No obstante, los valores y principios que la componen sí son reconocidos, ya que han sido adquiridos socioculturalmente y se consideran significativos para resolver conflictos —como el respeto y el diálogo— aunque no se relacionen directamente con el término cultura de paz.

En la identificación de conflictos en la vida urbana ciudadana, no se observan variaciones significativas entre las dos zonas urbanas analizadas, pese a sus diferencias en tamaño y población. Esto sugiere que las ciudades medias reproducen los

mismos problemas que las grandes, aunque en distinta escala. Entre los conflictos más mencionados destacan el tráfico, la contaminación, el acoso, las agresiones, la inseguridad —tanto pública como doméstica—, los problemas de salud, la escasez de agua, entre otros. La percepción general es que muchos de estos problemas no tienen solución, lo que lleva a las personas a distanciarse emocionalmente de ellos o a desistir de enfrentarlos, generando una adaptación forzada frente a la violencia estructural. Esta resignación dolorosa mina el bienestar y la dignidad de las personas y, en algunos casos, conduce a soluciones fuera de la legalidad o la aceptación social.

En este contexto, aunque los índices que miden los niveles de paz reportan mejoras, la experiencia cotidiana puede ser muy distinta. Esto no resta valor a los aportes de dichos indicadores en el seguimiento de la evolución de la violencia o de la paz a nivel global y nacional. Sin embargo, dada la creciente complejidad de las zonas urbanas, se requiere de más estudios locales, capaces de identificar características socioterritoriales específicas y, a partir de ellas, proyectar estrategias para la construcción de paz en su dimensión colectiva. Se sabe bien que las personas defienden y se comprometen con aquello que las afecta directamente o que consideran propio.

## Referencias

- Cátedra Alfonso Reyes (2013, 28 de diciembre). *Johan Galtung - Hablando de paz y el método trascendental* [video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=LQEb-pbndA-M>
- Cornelio, E. (2019). Bases Fundamentales de la Cultura de Paz. *Eirene. Estudios de Paz y Conflictos*, 2(3), 9–25. <https://estudiosdepazyconflictos.com/index.php/eirene/article/view/63>
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). (2023). ¿Qué es el derecho humano a la paz? *Nueva Época*, (14). [https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2024-01/PG\\_014.pdf](https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/documentos/2024-01/PG_014.pdf)
- Departamento de búsqueda de Statista (2025, 23 de enero). *Número de homicidios en México de 2015 a 2025* [infografía]. <https://es.statista.com/estadisticas/1337034/mexico-numero-de-homicidios>
- Fundación Cultura de Paz (2024, 15 de diciembre). *Cultura de Paz*. <https://fund-cultu-radepaz.org/cultura-de-paz/>
- Galtung, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de Estrategia*, (183), 147-168. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5832797>
- Girola, L. & De Alba, M. (2018). Imaginarios y representaciones sociales: Un estado del arte en México. En Aliaga, F., Maric, M. y Uribe, C. (Eds.), *Imaginarios y representaciones sociales: Estado de la investigación en Iberoamérica* (pp. 349-424). Ediciones USTA. <https://doi.org/10.15332/li.lib.2018.00101>
- Halfon, F. (2020). *La corrupción mata*. Editorial Planeta.
- Institute for Economics and Peace (IEP). (2024). *Global Peace Index 2024: Measuring peace in a complex world*. <http://visionofhumanity.org/resources>
- Institute for Economics and Peace (IEP). (2024). *Índice de Paz México 2024: Identificación y medición de los factores que impulsan la paz*. <http://visionofhumanity.org/resources>
- La Jornada. (2024, 20 de septiembre). Trabajadores y extrabajadores de la CNDH denuncian desvíos de recursos millonarios. *Proceso*. <https://www.proceso.com.mx/nacional/2024/9/20/trabajadores-extrabajadores-de-la-cndh-denuncian-desvio-de-recursos-millonarios-337102.html>
- Pérez, M. (2013). *A la luz de los valores*. Tirant Humanidades, México.

- Programa Nacional de Desarrollo (PND). (2019-2024). *Programa Nacional de Desarrollo 2019-2024*. Gobierno de la República. <https://framework-gb.cdn.gob.mx/landing/documentos/PND.pdf>
- Robles, L. (2023, 26 de julio). Crece corrupción dentro de la CNDH. *Excelsior*. <https://www.excelsior.com.mx/nacional/crece-corrupcion-dentro-de-la-cndh/1599763>
- Sefchovich, S. (2014). *¡Atrévete! Propuesta hereje contra la violencia en México*. Editorial Aguilar.
- Silva, A. (2007). La ciudad imaginada como modelo encarnado. *Revista Territorios Metropolitanos*, (1), 25-44.
- Silva, E. (2013). Dimensión axiológica de la Cultura de Paz. *Cultura de Paz*, 19(61), 6-12. <https://doi.org/10.5377/cultura.v19i61.1292>
- Varas, A. (2024, 21 de mayo). Alerta por el aumento de la violencia familiar en México. *El Financiero*. <https://www.elfinanciero.com.mx/opinion/annayancy-varas/2024/05/21/alerta-por-aumento-de-la-violencia-familiar-en-mexico/>

# La imagen como herramienta para la construcción de una cultura de paz: una perspectiva transdisciplinaria sobre la serie *Los desastres de la guerra*, de Francisco de Goya

**Lorena Noyola Piña, Zuriel Vargas Bahena**

## **Introducción**

En la actualidad, los diversos conflictos bélicos y las tensiones sociales predominan y acaparan los discursos mediáticos en noticieros, planas de diarios, espacios en la red y redes sociales. No solo forman parte de la opinión pública, sino que la construyen mediante su constante exposición en las pantallas de televisión, cine y otros dispositivos electrónicos con acceso a internet. La mayor parte del tiempo, se presentan como una especie de apología, normalizando la violencia y la brutalidad a favor de los intereses sociales, políticos y económicos de los grupos en el poder. Así, esas imágenes y discursos mediáticos van construyendo representaciones sociales, las cuales moldean las percepciones en torno a los fenómenos violentos. De acuerdo con Moscovici (1979):

La representación social es una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran

en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación. (p. 17)

Con base en lo anterior, podemos comprender que los actos de elogio a la guerra generan un tipo nuevo de violencia, puesto que estas acciones se transforman en representaciones sociales normalizadas que incluso pueden llegar a apropiarse como parte de la identidad de las culturas. Estas representaciones sociales, según Moscovici (1979), son entidades tangibles cristalizadas en nuestro universo cotidiano; corresponden a una sustancia simbólica que incide en las prácticas sociales. Es decir, se incorporan al corpus cultural cotidiano de nuestros marcos de referencia simbólicos.

Del mismo modo, y con base en la teoría de la “desautomatización”<sup>1</sup> de Shklovsky (1917), se puede argumentar que, al normalizar los actos de violencia mediante el arte, la imagen o los discursos mediáticos, lo inconcebible se vuelve familiar. Por tanto, se pierde la capacidad de asombro y de sentir el dolor del otro. Es decir, se normaliza la violencia y esta pierde relevancia en la vida cotidiana. Sin embargo, reflexionando desde la misma teoría de Shklovsky sobre el concepto de *ostranenie* y el asombro, se puede decir que, paradójicamente, el arte y la imagen adquieren un rol relevante para la inserción y apropiación de la cultura de paz. Así lo argumenta Rodrigo de Haro (2024):

Esto quiere decir que esta nueva etapa, y con ella el concepto de asombro, se sustenta en las bases teóricas de la desautomatización, problematizando la relación tanto entre visión y objeto representado como entre procedimiento y deformación de la realidad. Se cambia el foco de interés hacia el juego que existe en el arte entre el material tomado de la realidad y su manipulación dentro del sistema al que pertenece [...]. (Rodrigo de Haro, 2024, p. 142)

Rodrigo de Haro (2024, p. 144) continúa con la reflexión del concepto de asombro en Shklovsky y plantea que:

Primero, parémonos en el asombro como efecto, que es el enfoque central dado en la teoría de Shklovski. El asombro es un tipo de efecto desautomatizador que no se limita a la «palpabilidad» del objeto, es decir, a generar una visión, sino que requiere que esta sea algo nuevo, sin precedentes perceptibles. Para esto, es necesario que la obra rompa con la convención; con las estructuras canonizadas (Shklovski, 1975, p. 117). Se debe evitar la inercia natural que surge del arte y sus géneros (Tyniánov, 2018b), a pesar de que «la misión del arte es preferentemente la de acumular los convencionalismos y no la de evitarlos. La convencionalidad, ya tantas veces explicada, acaba por actuar de manera automática» (Shklovski, 1971a, p. 103). La convención no está necesariamente opuesta a la desautomatización, ya que esta no pierde su eficacia estética nada más

---

1 Como la llama Rodrigo de Haro (2024, p. 143).

aparecer. No es hasta que pasa el tiempo cuando la convención se automatiza y deja de ser útil para la literatura o el arte. Una convención, por lo tanto, puede generar un efecto desautomatizador a través de distintos procedimientos.

Promover una cultura de paz resulta entonces esencial para contrarrestar la distorsión de la violencia y la guerra, en un ejercicio en el que el asombro, bajo los parámetros antes establecidos, pueda generar un efecto desautomatizador y, en sentido contrario, sea la cultura de paz la que reconfigure las representaciones sociales generadas por el discurso mediático.

Desde esta perspectiva, la cultura de paz no debe reducirse a discursos y políticas, sino abordarse desde la transdisciplina. De acuerdo con Carmona (2001), citando a Nicolescu (1997): “La transdisciplinariedad, por su parte, alude a otras áreas o dimensiones en el mundo del conocimiento, una lógica y una metodología; no es una nueva disciplina, concierne solo a lo que está a la vez entre las disciplinas, a través de las disciplinas, y aún más allá de las disciplinas.” (párr. 41)

En este sentido, la perspectiva transdisciplinar permite abordar los grabados artísticos de Goya desde ámbitos como la historia y la sociología, a fin de reflexionar sobre sus efectos como parte de la construcción simbólica de una cultura de paz. Este texto no pretende realizar un estudio exhaustivo desde todas las disciplinas aplicables, sino ofrecer una reflexión general sobre la serie de grabados de Goya conocida como *Los desastres de la guerra*.

La transdisciplina busca relaciones entre los individuos y su realidad, articulando reflexión y razonamiento, lo cual permite comprender los conflictos en su complejidad y entender las dinámicas sociales que afectan la paz. De este modo, la transdisciplina permite integrar conocimientos, enfoques y perspectivas de áreas como la psicología, la sociología, la educación y las artes. Adoptar un enfoque transdisciplinar no solo permite identificar las representaciones sociales de la violencia, sino también promover la paz en contextos específicos, al comprender las realidades sociales, económicas y políticas de cada comunidad. Así, el uso de imágenes de guerra, en conjunto con estrategias y discursos vinculados a la cultura de paz, puede propiciar una desautomatización de las representaciones sociales que enaltecen la violencia, mediante el contraste y la concientización sobre la barbarie humana. Es decir, las imágenes de guerra conducen a una reflexión empática que genera conciencia sobre la necesidad de contextos pacíficos.

Rodríguez (2018) señala: “La transdisciplinariedad se encuentra inmersa en una lógica del razonamiento en la cual se interpretan y analizan las partes de un todo y viceversa, el todo de las partes, dirigido hacia una significación de las cosas que se encuentran en un contexto determinado.” (p. 355)

Reducir la cultura de paz a simples discursos políticos representa un riesgo, ya que estos mensajes tienden a convertirse en herramientas de manipulación y propaganda

que obstaculizan el diálogo entre la ciudadanía, los gobiernos y los medios de comunicación. Como señala Carrasco (2022):

Si bien el desafío sigue siendo, en primer orden, que se abra el diálogo entre los contenidos mediáticos y la ciudadanía para fomentar cultura de paz mediante la búsqueda o persistencia de la verdad. Medios, periodistas, gestores de contenido, el público, instituciones, académicos, movimientos sociales y poderes deben dialogar más allá de solo centrarse en el discurso mediafóbico, muchas veces tan fácil y seductor como infecundo y disgregador. (p. 371)

Estos mensajes generados desde la política suelen responder a intereses fácticos que buscan proyectar una percepción de estabilidad y equilibrio social, así como la supuesta acción de los sujetos políticos en favor del bien común, cuando en realidad rara vez reflejan las condiciones sociales reales. En cambio, el arte, como expresión sensible de la experiencia humana, permite establecer un diálogo que transita entre, a través y más allá de diversas disciplinas, al abordar temas universales como la identidad, la empatía y la justicia. Esto posibilita la construcción de espacios de reflexión crítica.

El discurso de la violencia, como se ha referido, ha sido reproducido en volúmenes significativamente mayores que los discursos artísticos o de paz, lo cual responde a los intereses de las hegemonías en el poder. No obstante, a lo largo del tiempo han existido discursos alternativos que critican la violencia o promueven la paz, muchos de ellos en obras artísticas que han contribuido al asombro y a la formación de representaciones sociales orientadas a la reflexión y al anhelo de paz.

Así, el presente texto tiene como objetivo analizar la serie de grabados de Francisco de Goya *Los desastres de la guerra*, que documenta la devastación y el sufrimiento vinculados a la guerra y la violencia, invitándonos a reflexionar y abrir diálogos sobre las consecuencias de los conflictos bélicos. El análisis de esta serie permite visibilizar el dolor humano, ya que, como señala Pinto (2015): “Para entender de manera significativa el sufrimiento propio o del otro, se necesita comprender desde lo racional y sentir desde lo emocional, y en ello el arte constituye una herramienta muy valiosa.” (p. 118).

La importancia de la imagen, en relación con esta reflexión, radica en su incidencia en la cultura de paz: las emociones más profundas y complejas pueden expresarse sin necesidad de la palabra, simbolizando aquello que no puede nombrarse. Las representaciones visuales permiten encontrar entidades sociales y vínculos entre individuos que viajan de lo racional a lo emocional, convirtiéndose eventualmente en representaciones sociales. A través del asombro y la desautomatización, las imágenes contrarias a la glorificación de la guerra y la violencia generan nuevas perspectivas que buscan establecer representaciones sociales orientadas al fortalecimiento de una cultura de paz.

En este sentido, el análisis de las obras de grabado que componen la serie *Los desastres de la guerra*, de Francisco de Goya, resulta pertinente por la sensibilidad del artista, quien logra expresar, mediante estas piezas, el conflicto, el sufrimiento y la esperanza propios de su contexto histórico y social. A través de esta expresión se construye una memoria cargada de significados que permite promover una cultura de paz desde una reflexión estética y simbólica.

## Francisco de Goya

Francisco de Goya y Lucientes (1746-1828) nació en Fuendetodos, Zaragoza, hijo de un dorador de origen vasco, Braulio José Goya y Franque, y de una labriega hidalga llamada Gracia Lucientes Salvador (Fernández, 2004). Es considerado como uno de los más grandes artistas de todos los tiempos. Su obra puede ser vista como el punto de partida de una nueva corriente plástica: el romanticismo (Patronato, 2005, p. 7). Según Palacios et al. (2021, p. 319), “Sus obras tuvieron una profunda transformación, al pasar de escenas de la vida cotidiana y retratos de la corte española a cuadros extraños, grotescos, que evocan la muerte, la violencia y la fantasía”. Lo anterior ha dado pie a múltiples estudios sobre su obra desde el punto de vista médico, ya que se sostiene que algunos de los padecimientos que sufrió —o los medicamentos que se le recetaron para combatirlos— pudieron ser responsables del cambio en su estilo artístico. Goya se estableció en Madrid en 1775 y, en 1789, obtuvo el cargo de pintor del rey Carlos IV, al que renunció al año siguiente debido a una sobrecarga laboral (Palacios et al., 2021, p. 319). Según los mismos autores (2021, p. 320):

[...] puntualmente entre 1821 y 1823, realizó las famosas pinturas negras, 14 obras murales pintadas con técnica de óleo sobre paredes recubiertas de yeso, a las que no les puso título. Estos trabajos reflejan el mal en sí mismo como algo inherente a la naturaleza humana, como son la locura, el caos y la muerte; se ve además una relación con su ansiedad, preocupación y sueños de angustia, que se expresan con monstruos, brujas, escenas de violencia y fantasía. La obra fue catalogada en 1828 por Antonio de Brugada, pintor amigo de Goya. [...] La colección terminó en el Museo del Prado de Madrid en 1881, donde se encuentra actualmente (10).

[...] Finalmente, falleció el 16 de abril de 1828 en Burdeos, dejando un asombroso y numeroso legado que incluye más de 700 pinturas, 300 litografías y 900 dibujos.

Bozal (2010) inicia su libro titulado *Goya* de la siguiente manera:

Empezaré por la que puede parecer una paradoja: hay muchos Goya, hay un Goya. Hay muchos Goya: su obra se extiende por un tiempo largo y complejo, cambia y evoluciona, se adentra en géneros distintos —retrato, historia, pintura religiosa, etc.— y en diferentes técnicas: óleo, grabado al aguafuerte y al aguatinta, con punta seca, litografía, dibujo;

pero hay un Goya: la evolución del artista traza una línea coherente en la que progresa, no sólo técnica o estilísticamente, también se amplía su campo de atención, los movimientos que suscitan su interés, nada queda fuera de su mirada. (p. 4)

Ante tal afirmación, no sorprende que la vida y obra de Francisco Goya hayan impresionado y cautivado la atención de diversos estudiosos del arte. Al referirse a él, Ortega y Gasset (1992) indica que “Goya era una especie de monstruo, precisamente el monstruo de los monstruos, y el más decidido monstruo de sus monstruos” (p. 5). De acuerdo con Burlando (2022), esta descripción se traduce de la siguiente forma: “El filósofo de la razón vital quiere decir que la ingente y prodigiosa obra de Goya escapa a un concepto racional, puesto que el Arte mayor de Goya, creador absoluto, huye de los límites impuestos por la razón pura y natural que, provista de categorías bien acotadas, pretende ver las cosas como en una inmutabilidad esencial”.

En Goya pueden distinguirse con claridad dos facetas como artista: una correspondiente a la pintura por encargo —retratos de la nobleza, pinturas de cámara para Carlos III y Carlos IV, ilustraciones para tapices—, y otra, la de un Goya analítico y crítico. Es precisamente este último el que interesa en el presente texto, pues es a través de su dramatismo pictórico que nos muestra la crueldad humana en una serie de ochenta y dos grabados a la aguafuerte titulada *Los desastres de la guerra*. Esta serie fue inspirada por la Guerra de Independencia Española ante la invasión francesa, conflicto que tuvo como consecuencia las independencias de los virreinos hispanos en América. Cabe recordar que el grito de Miguel Hidalgo fue en favor del rey Fernando VII de España y en contra del mal gobierno impuesto por Napoleón Bonaparte. Resulta un dato histórico relevante que sea en este periodo cuando se conforma nuestra nación como país independiente.

### ***Los desastres de la guerra. Serie de grabados***

En el marco de la Guerra de Independencia Española (1808-1814), Goya inició una serie de grabados dedicados a denunciar la crueldad del conflicto bélico y sus graves consecuencias. Esta guerra se desarrolló entre 1808 y 1814, en el contexto de las guerras napoleónicas, y enfrentó a Portugal, Reino Unido y España contra Napoleón Bonaparte, quien pretendía instalar en el trono español a su hermano José Bonaparte (Nobel, 2021).

En el caso de Francisco de Goya, *Los desastres* se sitúan durante la época en que el ejército napoleónico condujo al exilio al rey Carlos IV, su esposa María Luisa de Borbón y su hijo Fernando VII, imponiendo a José I, hermano de Napoleón Bonaparte, como nuevo monarca. (Nobel, 2021, p. 146)

Durante el conflicto bélico se produjo un asedio militar en la ciudad aragonesa de Zaragoza, que inició el 15 de junio y concluyó el 13 de agosto de 1808. Este episodio, conocido como los Sitios de Zaragoza, fue defendido por el brigadier José de Palafox, quien invitó a Goya a presenciar la destrucción de la ciudad. De acuerdo con Matilla (2008), “por los estudios existentes, sabemos que Goya vivía en Madrid y había hecho un viaje a Zaragoza entre el día 2 y el 8 de octubre de 1808, a petición del general liberal Palafox, para conocer y representar los sucesos de los Sitios de Zaragoza” (p. 300).

Según el sitio web del Museo Goya (s/f):

Goya fue testigo directo de esa guerra y de sus horrores, que plasmó en imágenes en *Los desastres de la guerra*. La serie la componían ochenta grabados<sup>2</sup> y Goya los fue preparando entre 1810 y 1814, coincidiendo con el desarrollo de la guerra, y de forma oculta, por temor a represalias de los franceses que ocuparon Madrid hasta junio de 1813. Las circunstancias políticas posteriores, con la vuelta del absolutismo tras el regreso en 1814 de Fernando VII, impidieron su publicación, y *Los desastres* no fueron publicados hasta 1863 por la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando.

A partir de octubre de 1808, Goya dibujó algunos bocetos que no sufrieron grandes cambios antes de comenzar la serie de grabados. De acuerdo con Balsalobre (2002), los dibujos preparatorios se encuentran resguardados en el Museo del Prado. Es importante aclarar que estos grabados no tenían la intención de ser publicados; según algunas fuentes, eran de carácter personal. Nobel (2021) menciona: “*Los desastres* tienen un carácter íntimo, ya que fueron inicialmente pintados solamente para el círculo más cercano de Goya, como su compañero Juan Agustín Bermúdez, durante los años de la ocupación francesa, con el objetivo de mantener sus opiniones políticas en privado” (p. 148).

También se sostiene esta postura en el sitio web de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, donde Javier Blas establece que:

La Academia de San Fernando compra la serie e inicia su primera edición en 1863. Respeto la numeración y las leyendas de las estampas del ejemplar de Ceán, pero modifica el título general. La preparación de las láminas para la edición fue asignada a los grabadores Carlos de Haes y Domingo Martínez, quienes retocaron algunas de ellas, eliminaron arañazos superficiales, remarcaron varios márgenes y añadieron otros, borrando la parte inferior de ciertos cobres para grabar la leyenda. Las actuaciones no fueron tan profundas como muchos críticos han apuntado, pero lo verdaderamente importante es que la necesidad de preparar las láminas permite deducir que, a diferencia de las otras series, Goya no había pensado publicar ésta. La estampación fue realizada aplicando los criterios de estampación vigentes en el último cuarto del siglo XIX y no en época de Goya, es decir, renunciando a la estampación natural, lo que provoca una visión matizada en sus dramáticos contrastes de luz y sombra.

---

2 Muchas otras fuentes mencionan que son 82 grabados.

Por lo tanto, *Los desastres de la guerra* no deben entenderse como un proto-reporte fotográfico del conflicto ni como una propuesta propagandística en favor de algún bando. Los personajes que aparecen en los grabados no son figuras reconocidas, sino seres anónimos que encarnan a la humanidad misma. Por ello, la obra presenta la mirada de un artista humanitario, un testigo de la brutalidad que, mediante la imagen, nos transmite aquello que es inenarrable. Como señala Bouvier (2011):

La obra de Goya se nutre de una mirada totalmente centrada en la persona humana. Esa mirada lúcida y comprometida, sin prejuicios ni complacencias hacia la violencia, sensible a los sufrimientos de las víctimas, abre la vía a una acción humanitaria neutral e independiente. Los grabados reflejan también una experiencia personal, dolorosa y traumática de la guerra. (p. 2)

Por su parte, Palacios et al. (2021, p. 323) indican:

En 1807, con la excusa de invadir Portugal, el ejército liderado por Napoleón Bonaparte invadió España, y durante ese periodo Goya se vio forzado a cooperar con los nuevos gobernantes haciendo un retrato del hermano de Napoleón, José Bonaparte (1768-1844). Durante la misma época, una rebelión popular y los abusos de los invasores quedaron plasmados en dos obras de gran intensidad emocional, *Los fusilamientos del 3 de mayo* y la serie de grabados titulada *Los desastres de la guerra*. En 1814, tras la derrota y abdicación de Napoleón, Fernando VII (1784-1833) volvió a España.

Según Balsalobre (2002), la serie de grabados puede dividirse de la siguiente manera: el número uno, *Tristes presentimientos de lo que ha de acontecer*, funciona como estampa introductoria; los grabados del dos al cuarenta y siete expresan los horrores de la guerra; del cuarenta y ocho al sesenta y cuatro, representan el hambre causada por el conflicto; y del sesenta y cinco al ochenta corresponden a los *caprichos enfáticos*. Finalmente, cierran la serie dos estampas no editadas en la primera publicación (p. 20).

El grabado número uno,<sup>3</sup> *Tristes presentimientos de lo que ha de acontecer*, presenta una composición simple: un hombre arrodillado en lo que parece ser el umbral de una cueva, suplica con los brazos extendidos y la mirada hacia el cielo. Sus ropas, atemporales, no permiten identificar filiación nacional alguna.

Los grabados del número dos al cuarenta y siete muestran las escenas más brutales de la guerra: tortura, mutilación, violación y asesinato. Por ejemplo, en el grabado número 33, *¿Qué hay que hacer más?*, se observa cómo soldados franceses han capturado a un español, a quien tienen desnudo, sometido cabeza abajo contra un árbol; dos soldados lo sujetan mientras un tercero le corta los genitales.

---

3 Los grabados pueden encontrarse en el sitio web del Museo Goya en <https://museogoya.fundacionibercaja.es/los-desastres.php> Ahí mismo se pueden acceder ligas a YouTube en donde hay descripciones de cada uno de los grabados de esta serie.

El grabado número nueve, *No quieren*, muestra otra de las grandes barbaries de la guerra: la violación. La escena presenta a un soldado abrazando violentamente a una mujer que le araña el rostro, mientras otra mujer, al fondo, se aproxima con un cuchillo en la mano.

Del grabado número cuarenta y ocho al sesenta y cuatro, Goya se enfoca en el hambre y sus consecuencias. Las escenas muestran los estragos de la carestía y la mendicidad durante los Sitios de Zaragoza (1808) y en Madrid (1811-1812). Giménez-Roldán (2022) señala:

En noviembre de 1811, cuando el hambre se empezaba a notar, se permitió distribuir a la población el llamado 'pan de munición', que normalmente se suministraba a los reclusos. Consistía en una pequeña cantidad de trigo mezclada con maíz, cebada, centeno o almortas, lo que producía un pan agrio y amarillento. (p. 26)

El grabado *¡Cruel lástima!*, con el que inicia esta parte, muestra a una familia entre cadáveres; el padre, con el sombrero en la mano, pide caridad, mientras la madre sostiene a un niño. La última parte de la serie, los *caprichos enfáticos* (grabados 65 al 82), introduce una crítica ideológica y política, ausente en las partes anteriores. Álvarez (2020) explica:

Capricho era un término de moda, de origen italiano, que designaba a las obras que no tenían función definida y que permitían al artista expresar algo personal. (p. 58)

Aquí, Goya recurre a alegorías animales para criticar a políticos, clérigos y aristócratas, denunciando la prepotencia de los poderes del Estado frente al pueblo (Balsalobre, 2002).

La serie de grabados cierra con la pieza número ochenta y dos, la cual contrasta con toda la cadena de obras, puesto que ofrece un aliento de paz, esperanza y prosperidad. En la escena podemos observar una figura femenina con una corona de laurel en la cabeza, ataviada con un vestido que deja descubierto sus senos, a su lado observamos una canasta y una oveja, al costado contrario de la mujer se encuentra de pie un hombre con largos cabellos y barba despeinada el cual lleva en la mano un azadón, la mujer le señala con el dedo al hombre un árbol frutal que se observa en el ángulo superior derecho, este grabado nos muestra la capacidad que tiene el pueblo para transformar su realidad, para convertirse en un pueblo libre, tolerante, justo y virtuoso.

## **Reflexión sobre la serie *Los desastres de la guerra***

Las preguntas que podríamos plantearnos a través de estos grabados son: ¿Para qué necesitan ser mostrados? ¿Cuál es su finalidad? En un primer momento, podría creerse

que el objetivo de esta obra es la denuncia privada o el registro histórico y social; sin embargo, estas imágenes van más allá de la denuncia de los actos: invitan a observar, con humanidad, las atrocidades de la guerra. Bouvier (2011) argumenta:

Estas imágenes nos invitan a no reducir estas violencias a los actos, sino a mirar la vivencia de las personas que son sus víctimas. Goya nos invita a sumergir nuestra mirada en la de la víctima de la violencia, con compasión y humanidad. Estas imágenes llevan a reconocer por una parte el crimen y a sus autores, por otra parte, la vulnerabilidad, el sufrimiento y la dignidad de las víctimas. Estos grabados hacen un llamado al sentimiento de humanidad. (p. 12)

En esta serie de grabados, Goya nos ofrece una mirada humanitaria en la que muestra las consecuencias de la guerra y rechaza sus motivaciones. En ellos no hay espacio para el heroísmo que los medios de comunicación suelen exaltar cuando se habla de conflictos bélicos. No hay buenos ni malos, no se justifica la violencia, los horrores ni la barbarie: solo observamos a seres humanos que sufren. De acuerdo con Bouvier (2011):

Recorriendo la obra de Goya, escuchando sus gritos de indignación frente a la violencia sin límites, frente al sufrimiento de las víctimas, la indiferencia de los poderosos y la inacción frente al padecimiento y la desolación, medimos la importancia de la herencia que nos fue legada por los principios humanitarios, el derecho internacional humanitario y las instituciones humanitarias. (p. 27)

En el sitio web del Museo Goya (s/f) también se menciona que:

Goya no hizo en *Los desastres* una exaltación de las hazañas militares, sino que realizó un alegato contra la guerra en general y contra la violencia. Hizo una reflexión amarga, cruda y desencantada sobre el hombre, inmerso en una situación bélica que provoca crueldad, violaciones, devastación, muerte, miseria y hambre. Arremete contra las atrocidades que cometen los dos bandos, franceses y españoles. Goya vivió tan dramática situación y la plasmó en sus grabados como un cronista o reportero gráfico de hoy. *Los desastres* ponen de manifiesto el fracaso de la razón en la que tanto confiaban los ilustrados. Son una crónica del fracaso humano.

El hecho documentado de que la serie no fue realizada como una obra pública sino privada, y que una de sus intenciones era preservar en secreto la opinión política de Goya, puede explicar por qué las imágenes representan la barbarie humana sin enaltecer la guerra ni caer en propaganda política. Por ello, esta serie cumple con la posibilidad estética y simbólica de asombrar al espectador y desautomatizar los discursos de violencia, con el fin de generar, o al menos propiciar, un discurso que fomente la cultura de paz, desde el rechazo frontal a la barbarie.

## Conclusiones

La serie de grabados de Francisco de Goya titulada *Los desastres de la guerra* constituye un conjunto de piezas artísticas que permiten resimbolizar las barbaries y la violencia propias de los conflictos bélicos. El arte, en general, tiene la función social de trascender la estética para convertirse en un factor de transformación social. En el caso que aquí analizamos, las obras artísticas de Goya representan magistralmente la historia y la sociedad española que sufrió la barbarie de la guerra de Independencia contra los invasores franceses. En estos grabados se plasma la humanidad, se genera empatía y se propicia la reflexión sobre el sufrimiento social e individual durante los conflictos armados.

La capacidad de *Los desastres de la guerra* para generar asombro mediante la representación gráfica de la crudeza humana, desprovista de propaganda política —al haber sido concebidos como obra privada—, contiene una fuerza específica que confiere un nuevo significado a las representaciones de la violencia de la guerra. Esta cualidad permite una *desautomatización* de las representaciones sociales que enaltecen la violencia y, en su lugar, fomenta condiciones anímicas y empáticas en las que dichas representaciones se encauzan hacia una cultura de paz, en un anhelo profundo por detener la barbarie.

Así, las imágenes de Francisco de Goya contenidas en la serie de grabados *Los desastres de la guerra* se constituyen en generadoras de reflexión crítica y en vehículos para encaminar las representaciones sociales hacia una cultura de paz. Es decir, estas imágenes funcionan como herramientas simbólicas para la construcción de dicha cultura, más allá de los discursos políticos, propagandísticos o mediáticos.

## Referencias

- Álvarez Junco, M. (2020). El "Ydioma Universal" de Goya. *i+Diseño. Revista Internacional de Innovación, Investigación y Desarrollo en Diseño*, 15, 57-76.
- Balsalobre García, J. M. (2002). Una mirada a Goya: *Los desastres de la guerra*. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V, Contemporánea*, 15, 13-23.
- Bouvier, P. (2011). "Yo lo vi": Goya testigo de los desastres de la guerra: Un llamado al sentimiento de humanidad. *International Review of the Red Cross*, 93(884), 1037-1057.
- Burlando, G. (2022). La confianza de Francisco de Goya: A la luz de tres perspectivas feministas. *Aisthesis*, 71, 223-242.
- Carmona Rodríguez, M. A. (2004). Transdisciplinariedad: Una propuesta para la educación superior en Venezuela. *Revista Pedagógica*, 25(73), 1-10.
- Fernández, T., & Tamaro, E. (2004). *Francisco de Goya*. [Entrada biográfica]. Editorial Biografías y Vidas. <https://www.biografiasyvidas.com/monografia/goya/>
- Fisas, V. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Icaria/UNESCO. Fundación Ibercaja. (s.f.). *Desastres de la guerra*. Museo Goya - Colección Ibercaja. <https://museogoya.fundacionibercaja.es/los-desastres.php>
- Giménez-Roldán, S., Palmer, V. S., & Spencer, P. S. (2022). Gracias a la almorta: una representación de latirismo en Madrid por el pintor Francisco de Goya. *Neurosciences and History*, 10(1), 21-31.
- Jovellanos, G. M. (1998). *Espectáculos y diversiones públicas*. Ediciones Cátedra.
- Nicolescu, B. (1997). La transdisciplinariedad busca discípulos. *Le Monde de l'Éducation, de la Culture et de la Formation*, (252).
- Nobel, S. (2021). Cómo *Los desastres de la guerra* de Francisco de Goya y *Handala* de Naji al-Ali basan sus narrativas en el cuerpo humano. *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, (27) , 155-170. Universidad de Cádiz.
- Ortega y Gasset, J. (1992). *La deshumanización del arte. Velásquez y Goya*. Editorial Porrúa, S.A. N° 497. Buenos Aires.
- Palacios-Sánchez, L., Rodríguez-Ucrós, A. M., & Hernández-Pabón, J. C. (2021). Francisco de Goya y Lucientes: Genio y neuropsicopatología. *Medicina* , 43(1), 45-53.
- Patronato del Museo Nacional de Arte A.C., Banco Nacional de México S.A., Grupo OHL México e Instituto Nacional de Bellas Artes. (2005). *Goya*. Conaculta, México.

Pinto, M. E. (2015). El arte como instrumento de construcción de paz. *Cátedra de Nuevas Políticas Culturales*.

Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. (s.f.). *Desastres de la guerra*. Goya en la Calcografía Nacional. <https://www.realacademiabellasartessanfernando.com/goya/goya-en-la-calcografia-nacional/desastres-de-la-guerra/>

Riquelme Sáez, S. (2020). "Los desastres" de Goya: una forma temprana de crónica gráfica de guerra. *Textos Híbridos*, 7(1), 18-43. <https://textoshibridos.uai.cl/index.php/textoshibridos/article/view/88>

Rodrigo de Haro, M. (2024). La vigencia del Shklovski postformalista: el asombro como la nueva teoría de la desautomatización. *Dicenda. Estudios de lengua y literatura españolas*, 42, 139-148. <https://doi.org/10.5209/dice.95530>



# Desafiando la mirada hegemónica. Activismo visual y cultura de paz

Joel Ruiz Sánchez

## Introducción

En un contexto marcado por los conflictos sociales, las desigualdades y una hipercirculación de imágenes, el activismo visual cobra una relevancia creciente como alternativa fundamental para contrarrestar las narrativas hegemónicas y contribuir a la construcción de una cultura de paz. Desde el arte urbano hasta las campañas visuales en redes sociales, la cultura visual contrahegemónica se configura como una estrategia para deconstruir y visibilizar problemáticas políticas y sociales que, normalmente, permanecen ocultas por el régimen visual dominante. Al transmitir mensajes de resistencia y esperanza a través de medios visuales, el activismo no solo amplía los límites de la expresión artística, sino que también cuestiona los poderes fácticos y sus mecanismos de visibilización, al dar lugar a diversos grupos y causas.

En las sociedades occidentales, la mirada hegemónica ha sido atribuida, en gran medida, a una perspectiva masculina, blanca y heterosexual. Por ejemplo, en una película u otro medio visual, las mujeres suelen estar enmarcadas como objetos del deseo masculino, siendo, por tanto, sexualizadas. Este es solo uno de muchos ejemplos que evidencian cómo se manifiesta dicha mirada. No se trata únicamente de quién observa, sino de cómo ciertos sujetos son vistos, instalando algunas subjetividades mientras otras permanecen invisibilizadas.

En esta tesitura, el objetivo de este capítulo es examinar, desde una postura crítico-analítica, el papel del activismo visual en los procesos de transformación social. Para ello, se analizan las formas de construcción de narrativas visuales contrahegemónicas que han contribuido al fomento de la cultura de paz en el contexto contemporáneo. Se trata de un trabajo de naturaleza teórica, basado en la revisión y análisis

de literatura especializada en estudios visuales, imagen y poder, y cultura de paz. Además, se examinan ejemplos de activismo visual de resistencia desarrollados en diversos contextos. Este análisis permite concluir que el activismo y la resistencia visual constituyen procesos que interpelan la visualidad hegemónica y, sobre todo, aportan significativamente a la construcción de una cultura de paz.

## El régimen escópico como herramienta de análisis del activismo visual

El término *régimen escópico* se refiere a la manera en que una sociedad organiza, produce y estructura la visión y lo visual, determinando así qué puede verse, cómo debe verse, quién ejerce el poder de la mirada y para quién se conserva esa visibilidad. Este concepto ha sido desarrollado principalmente por autores vinculados al campo de los estudios visuales y del poder. Como categoría analítica, permite comprender que las relaciones entre poder y conocimiento están estrechamente ligadas a la visión y a los dispositivos que la posibilitan. Así, un régimen escópico no solo remite a lo visual, sino también a los entramados culturales, políticos y sociales que lo sustentan.

Jay (1988, p. 5) define el régimen escópico como un sistema que articula el campo visual y cultural junto con los mecanismos de modulación y control de la percepción en una época determinada. El autor sostiene que “los regímenes escópicos no son simplemente formas neutrales de ver, sino que están moldeados por fuerzas históricas específicas, a menudo privilegiando ciertas perspectivas mientras marginan otras”.

La noción de régimen de visibilidad resulta fundamental para estudiar cómo operan las imágenes y representaciones visuales dentro de los sistemas de poder y hegemonía. Al mismo tiempo, ofrece herramientas para identificar los procesos de resistencia contrahegemónica que emergen en el marco del activismo visual contemporáneo. En este sentido, Mirzoeff (2012, p. 10) define el régimen escópico como un sistema de control y visibilidad que refuerza las relaciones de poder, al alinear los sistemas de imagen y representación con intereses hegemónicos en la configuración de percepciones y jerarquías. Lo expresa así: “Un régimen escópico es un sistema de visualidad que impone una forma jerárquica de ver, mediante el cual las imágenes trabajan para reforzar el poder definiendo qué se puede ver y cómo”.

El activismo visual se inscribe en esta lógica como una práctica política que utiliza imágenes, símbolos y estéticas para denunciar desigualdades, violencias e injusticias. Estas intervenciones visuales se desarrollan dentro de un campo de fuerzas donde la visualidad hegemónica regula quién puede producir, distribuir y acceder a determinadas representaciones. Asimismo, establece qué imágenes son consideradas “visibles” o aceptables, quién tiene el poder de configurar la realidad visual y qué narrativas deben ser marginadas o censuradas. Desde el arte activista hasta las

intervenciones urbanas (como el grafiti o los murales), pasando por la circulación de imágenes disruptivas en redes sociales, los movimientos visuales contrahegemónicos buscan desafiar los regímenes escópicos e instaurar nuevas formas de mirar, ser visto y escapar del control hegemónico.

Si analizamos el régimen escópico desde la teoría del poder foucaultiana, observamos que este no solo actúa como una tecnología de sujeción que delimita quién detenta la mirada, sino también cómo se administra ese poder sobre los cuerpos y las subjetividades. En la sociedad moderna, donde la imagen ocupa un lugar central en la producción de realidades, el poder escópico instala jerarquías visuales: determina la visibilidad, pero también la invisibilidad.

En otras palabras, ver y ser visto constituye una relación de poder. Foucault lo ilustra a través de la metáfora del panóptico, que representa las formas de vigilancia y control por medio del sistema visual. Como afirma el autor (1977, p. 200): “La visibilidad es una trampa; a través de la mirada hegemónica, los individuos son convertidos en sujetos de control, visibles dentro de un marco que monitorea su comportamiento y disciplina”.

El activismo visual, en consecuencia, se posiciona como una forma de intervención que busca subvertir estas jerarquías mediante prácticas contrahegemónicas. Se manifiesta en distintas expresiones: feminismo, antirracismo, activismo LGBTQ+, ambientalismo, entre otros. Estas prácticas cuestionan representaciones dominantes que sustentan la exclusión y marginalización de vastos sectores sociales.

Rancière (2008) sostiene que las formas de mirar no solo reflejan las estructuras de poder, sino que también tienen el potencial de subvertirlas. En su análisis de la relación entre política y estética, plantea que las imágenes pueden emancipar en lugar de oprimir, configurando así discursos visuales que confrontan el régimen escópico dominante.

En el caso de América Latina, el activismo visual en esta región puede definirse como un proceso de reflexión en el que se entrecruzan y confrontan distintas dimensiones temporales y espaciales, con el objetivo de transformar la perspectiva y las actitudes hacia lo colectivo (Red Conceptualismos del Sur, 2012). Este enfoque enfatiza el activismo como una práctica que trasciende el arte en su sentido tradicional, integrándose en una síntesis práctica de multiplicidad, con intervenciones que buscan cambios sociales duraderos y profundas transformaciones subjetivas y políticas.

Por ejemplo, el movimiento feminista ha recurrido ampliamente al arte visual y al performance para denunciar la violencia de género, problemática que tradicionalmente ha sido invisibilizada o distorsionada por los regímenes visuales patriarcales. En este contexto, Pollock (1988, p. 7) analiza el concepto de mirada hegemónica en relación con la representación y el género, así como la manera en que los regímenes escópicos reproducen construcciones de feminidad marginal. La autora sugiere que “la mirada hegemónica opera para enmarcar el cuerpo femenino dentro de un régimen

escópico masculino, relegando a las mujeres a objetos de espectáculo dentro de una jerarquía visual predeterminada.” En consecuencia, el activismo y la resistencia visual operan precisamente para desmontar dicho régimen de visibilidad hegemónica.

De manera similar, en los movimientos antirracistas como Black Lives Matter, entre otros, las imágenes y símbolos visuales han estado a la vanguardia de los procesos de resistencia visual, visibilizando la persistente violencia policial hacia personas negras. Estas representaciones rompen con las narrativas visuales tradicionales que, incluso cuando pretendían oponerse superficialmente a la violencia, tendían a minimizarla o normalizarla.

Una de las dimensiones más relevantes de la resistencia visual contrahegemónica es el uso subversivo de la tecnología y de los nuevos medios. Hoy, en el contexto del desarrollo de las redes sociales y del acceso masivo a las tecnologías de la imagen, los regímenes escópicos han ido transformándose. Aunque la televisión, el cine y la prensa tradicional aún mantienen un considerable control sobre las narrativas visuales, las redes sociales han facilitado la circulación de imágenes de resistencia de forma más democrática y viral, muchas veces al margen de los controles hegemónicos.

Un ejemplo notable es el uso de teléfonos inteligentes para grabar y difundir imágenes de abusos de poder, que luego se viralizan y circulan como símbolos de resistencia y movilización. Estas imágenes poseen la potencia de generar opinión pública y de cuestionar las versiones oficiales que históricamente monopolizaron el discurso visual. En ese sentido, el activismo visual contrahegemónico no solo desafía las imágenes dominantes, sino que también transforma los regímenes escópicos contemporáneos al modificar los modos de producción y circulación de lo visible.

Otro punto fundamental para abordar el activismo visual en relación con el régimen escópico es la performatividad en el espacio público. El activismo visual se despliega principalmente en aquellos espacios donde el control escópico hegemónico ha perdido fuerza. Los performances públicos que se mantienen vigentes deben su continuidad al trabajo constante de colectivos feministas que se manifiestan en las calles, utilizando el cuerpo como acto de visibilidad política. Este gesto busca desafiar los regímenes que imponen reglas sobre qué cuerpos tienen derecho a la visibilidad y bajo qué condiciones.

La calle y, en general, el espacio público, constituyen un campo de batalla visual donde se libran disputas narrativas. Los regímenes escópicos controlan estos espacios con rigidez —desde la planificación urbana hasta los sistemas de vigilancia—, y los movimientos contrahegemónicos responden con acciones directas que, en muchos casos, convierten el cuerpo y el entorno en una obra visual transgresora. Un ejemplo claro es el uso del muralismo como herramienta de denuncia política en países como Chile o México, donde el arte urbano funciona como un contra-discurso que visibiliza luchas y demandas sociales que de otro modo permanecerían silenciadas.

Una de las características más relevantes de la visualidad contrahegemónica es

su capacidad de producir nuevas formas de ver. Mientras que los regímenes escópicos tradicionales buscan estabilizar y controlar las imágenes en función de marcos normativos —raciales, de clase o de género—, los movimientos de resistencia visual exploran y experimentan con representaciones que desafían la percepción establecida, abriendo la posibilidad de imaginar otras formas de identidad y otros mundos posibles.

Un ejemplo particularmente potente es el arte queer. Su producción visual desafía las normas hegemónicas sobre género y sexualidad. El activismo visual queer emplea la imagen de manera poderosa para cuestionar las concepciones “normales” y “naturales” de la sexualidad. Al proponer nuevas formas de ver el cuerpo, el deseo y la identidad, este arte confronta el régimen escópico heteronormativo, ofreciendo una multiplicidad de perspectivas que visibilizan aquello que antes era reprimido o invisibilizado.

Así pues, el concepto de régimen escópico resulta central para cualquier análisis de cómo las imágenes y lo visual se vinculan con la dinámica del poder y el control desde la modernidad hasta nuestros días. Al respecto, Crary (1990, p. 78) analiza cómo las relaciones de poder en la modernidad han sido estructuradas por los regímenes escópicos y la mirada hegemónica, y argumenta que estos regímenes no solo determinan qué se puede ver, sino también cómo debe interpretarse lo visto. Señala que “los regímenes escópicos modernos no solo configuran lo que se puede ver, sino que imponen una interpretación normativa, creando una mirada hegemónica que dirige la comprensión hacia significados controlados”.

Por lo tanto, el activismo visual contrahegemónico opera como un espacio de resistencia: genera nuevas imágenes que cuestionan las estructuras y restricciones de la visibilidad/invisibilidad, así como los modos de visualidad que pueden contribuir a impugnar las relaciones de poder contemporáneas. En esta línea, Hooks (1995) ha reflexionado sobre la forma en que las prácticas estéticas y las imágenes visuales no solo reflejan dinámicas de poder dominantes, sino que también pueden desafiarlas. En particular, analizó las expresiones visuales de minorías, como personas negras y mujeres latinas en Estados Unidos, quienes han empleado el arte para narrar sus propias historias y contrarrestar los discursos oficiales.

En este esfuerzo, el activismo visual puede transformar no solo lo que se ve, sino también las dinámicas del propio régimen que regula la producción y la disponibilidad de lo visible. Se trata, en suma, de la conformación de un régimen alternativo de lo visual que posibilita espacios para la resistencia, así como para la transformación social.

## La mirada hegemónica y los procesos de resistencia visual

Como se ha venido argumentando, para comprender qué implica un desafío a la mirada hegemónica, primero es necesario definir en qué consiste este proceso. En general, se trata de una forma de ver que ha sido impuesta a través de un régimen de visibilidad dominante. Esta mirada no es neutral; se construye sobre un conjunto de ideologías que legitiman determinadas relaciones de poder. Quienes controlan la producción y difusión de imágenes modelan la percepción de la realidad, operando mediante elecciones sobre qué debe ser representado y qué debe permanecer oculto, así como mediante la clasificación jerárquica de esas representaciones.

En las sociedades occidentales, la mirada hegemónica se ha asociado principalmente con una perspectiva masculina, blanca y heterosexual. Así, en una película u otro medio visual, las mujeres suelen estar enmarcadas en el centro como objetos del deseo masculino, y por tanto, sexualizadas. Este es solo un ejemplo de cómo se manifiesta la mirada hegemónica: no se trata únicamente de quién observa, sino de cómo son vistos los sujetos, instalando ciertas subjetividades mientras otras son invisibilizadas o consideradas impensables.

El desafío a esta mirada implica, por tanto, un proceso de deconstrucción de esas formas dominantes de ver y representar. Este ha sido uno de los ejes del trabajo desarrollado desde los estudios de género, los estudios poscoloniales y los estudios críticos de la raza. En esta línea, León (2022, p. 72) se refiere a este proceso como “la necesidad de desprendernos de las teorías de la visualidad construidas sobre los parámetros de la razón eurocéntrica, con la finalidad de permitir la apertura de una estética otra, de culturas visuales otras, de tecnologías de la imagen otras.”

Así, la mirada hegemónica se convierte en un mecanismo de poder que contribuye a reproducir relaciones sociales desequilibradas de clase, raza, género y sexualidad. Esta puede ser desafiada al exponer cómo dichas relaciones son codificadas visualmente y al develar que lo que parece natural es, en realidad, ideológico.

Acudimos nuevamente a hooks (1995, p. 73), quien plantea que “el arte no es solo un objeto de contemplación, sino un medio de intervención cultural; cuando el arte se utiliza para cuestionar y desafiar las estructuras de poder dominantes, se convierte en una forma de resistencia”. La autora acuñó el término *mirada de oposición* para describir los procesos de resistencia frente a la mirada hegemónica. Sostiene que, para los grupos oprimidos, mirar es siempre una forma de resistencia, ya que la cultura dominante ha buscado controlar no solo lo que los grupos marginados pueden observar, sino también cómo se ven a sí mismos.

Dicho de otro modo, la mirada de oposición implica tanto el rechazo de las imágenes estereotipadas impuestas por la cultura hegemónica como la creación de nuevas imágenes alternativas, hechas por y para quienes han sido históricamente marginados. Este proceso da lugar a formas alternativas de representación desde los márgenes. Tal

vez, el enfoque más fértil sea aquel que, a través de imágenes e historias, cuestione los supuestos órdenes visuales naturalizados, en lugar de aceptarlos. Así, se abren posibilidades para prácticas de creación de imágenes que subviertan las estructuras dominantes de visualidad y propongan otras formas de ver. Joselit (2012, p. 43) destaca la función del activismo visual en la era digital, donde las prácticas visuales y las imágenes de protesta se vuelven virales y adquieren relevancia en los movimientos sociales contemporáneos. Según el autor, “la circulación de imágenes en línea amplifica el alcance del activismo visual, creando redes de solidaridad y resistencia a través de las fronteras”.

Estas prácticas son fundamentales en campos como el arte, la fotografía, el cine y los medios digitales, ya que permiten confrontar directamente la mirada hegemónica. En este sentido, Azoulay (2008, p. 91) desarrolla la idea de que el activismo visual —a través de la fotografía y otros medios— puede transformar a los espectadores en participantes activos de la resistencia frente a la injusticia: “el activismo visual transforma a los espectadores en testigos, implicándolos en la lucha contra la opresión y la injusticia.” Esto se observa, por ejemplo, en el arte feminista, cuyas obras cuestionan la estabilidad de las convenciones visuales, proponiendo nuevas posibilidades para la representación del cuerpo y rechazando así la cosificación impuesta por la mirada patriarcal.

Asimismo, cineastas feministas como Chantal Akerman o Agnès Varda han desarrollado prácticas fílmicas que rompen con la mirada masculina convencional, por ejemplo, al fragmentar la representación del cuerpo femenino o mostrar a las mujeres desde su propia subjetividad. En la misma línea, cineastas como Ava DuVernay han planteado nuevas formas de representar la experiencia negra en los Estados Unidos, dislocando la mirada blanca y eurocéntrica, y desafiando así la mirada racista hegemónica.

En este sentido, el poscolonialismo es también un enfoque teórico que desafía directamente la mirada hegemónica. Teóricos como Fanon (1961) y Said (1978) han sostenido que la descolonización no es solo un proceso político o económico, sino una lucha visual e ideológica contra la mirada que representa a los pueblos colonizados como razas pasivas. Muchos artistas del denominado Sur Global han trabajado activamente para deconstruir esa mirada impuesta desde el arte contemporáneo, y han buscado reimaginar la representación de sus comunidades a partir de marcos que reafirman su agencia, subjetividad y complejidad cultural.

La mirada colonial, que ha dominado durante siglos una parte significativa de la cultura visual global, ha definido a “los otros” no solo como objetos de contemplación, sino también como cuerpos sometidos a vigilancia, control y exotización. Esta representación ha deshumanizado históricamente a los sujetos colonizados mediante la construcción de jerarquías raciales y culturales que aún persisten en muchas formas visuales contemporáneas.

De hecho, diversos artistas han adoptado enfoques posmodernos en su lucha contra el racismo, particularmente en contextos como Estados Unidos. A través de su trabajo con imágenes y formas estéticas, han dejado al descubierto las tensiones no resueltas del pasado esclavista que siguen latentes en la mirada hegemónica actual. Su labor es paradigmática de lo que el arte puede lograr cuando se convierte en una herramienta crítica que desafía las representaciones dominantes y propone nuevas formas de ver, no alineadas con los intereses del poder.

Con la expansión de la era digital, los desafíos a la hegemonía visual adquieren nuevas dimensiones. Las plataformas de redes sociales, en cierta medida, democratizan tanto la producción como la circulación de imágenes, lo que permite visibilizar movimientos sociales y a sujetos históricamente marginados, quienes ahora pueden tomar control de su propia representación. No obstante, esta democratización también enfrenta nuevos retos, ya que los grandes conglomerados tecnológicos ejercen una vigilancia y un control que contribuyen a la configuración de otras formas de poder visual centralizado.

En este contexto, el activismo visual que se desarrolla en plataformas como Instagram, Twitter o TikTok ha abierto espacios para nuevas formas de contra-visualidad, en el sentido que plantea Mirzoeff (2011, p. 13), al afirmar que los sujetos “tradicionalmente invisibles o desaparecidos por la visualidad hegemónica ahora pueden contar sus propias historias.” Las imágenes de protestas, performances y cuerpos que se presentan fuera de los cánones normativos —ya sea por cuestiones de raza, género o discapacidad— son formas emergentes de cuestionar el poder de la visualidad dominante en estos nuevos espacios digitales.

Asimismo, desafiar la mirada hegemónica implica una reconfiguración profunda de los regímenes de visualidad, tanto en términos de producción como de percepción crítica. Demos (2016, p. 12) sostiene al respecto: “el activismo visual aprovecha el poder persuasivo de las imágenes para abogar por el cambio, haciendo visibles las luchas y aspiraciones de las comunidades marginadas.” Estos procesos constituyen actos de resistencia que subvierten las formaciones de poder encargadas de definir quién tiene derecho a ser visto y quién es silenciado, marginado o distorsionado en la representación.

Al interpelar las representaciones dominantes e inventar nuevas formas de ver desde experiencias y subjetividades históricamente excluidas, estos movimientos visuales permiten que dichas subjetividades adquieran una visibilidad que les ha sido negada durante siglos. A medida que los regímenes de lo visual continúan transformándose en el contexto global y digital, la crítica a la hegemonía de la mirada se vuelve no solo un imperativo teórico, sino una tarea crucial para los movimientos de resistencia y para cualquier posibilidad de transformación real de las jerarquías de poder en el campo de lo visible.

## Construcción de paz a través de la visualidad contrahegemónica

Boulding (2000, p. 13) definió la cultura de paz como un proceso continuo de actitudes, valores y prácticas para resolver conflictos sin recurrir a la violencia. Según la autora, “una cultura de paz es un conjunto de valores, actitudes, tradiciones, modos de comportamiento y formas de vida basados en la no violencia y el respeto a los derechos y libertades fundamentales”.

La paz, entendida como la existencia de entornos agradables, libres de confrontación violenta e injusticia, constituye un aspecto esencial para lograr una sociedad justa y armónica. El papel creciente de los enfoques visuales ha marcado la era actual de la comunicación digital y globalizada en la construcción de una cultura de paz. La imagen posee una eficacia colosal para comunicar mensajes a grandes audiencias con inmediatez, emotividad e inteligibilidad, superando barreras lingüísticas y culturales. Este capítulo analiza el potencial de las imágenes para transformar actitudes y comportamientos en favor de la paz, centrando la atención en su papel en la sensibilización, la educación, la movilización y la inspiración para el cambio social.

Por su parte, Galtung (1996, p. 32), uno de los principales estudiosos de la violencia y la paz, plantea que la cultura de paz es una forma de vida que promueve estructuras y procesos sociales orientados a la cooperación, la resolución no violenta de conflictos y el bienestar común. Sostiene que “una cultura de paz requiere no solo la ausencia de violencia, sino también medidas positivas para construir estructuras de cooperación y equidad social que sostengan la paz”.

David Adams (2002, p. 22), defensor de la Declaración de la UNESCO sobre una cultura de paz, afirma que esta se inculca a través de la educación y el fomento de valores en la sociedad. Al respecto, sugiere que “la cultura de paz se construye a través de la educación, la promoción de valores de tolerancia y solidaridad, y el desarrollo de la participación democrática”. Por su parte, la *Declaración y Programa de Acción de las Naciones Unidas sobre una Cultura de Paz* (1999, p. 2) definió dicha cultura como “el conjunto de valores, actitudes, modos de comportamiento y formas de vida que prevalecen en condiciones en las que se sostienen la justicia, la igualdad, el respeto de los derechos y la dignidad humanos”.

Desde esta perspectiva, la función principal de las imágenes debe ser sensibilizar y generar empatía para facilitar la construcción de una cultura de paz. Las fotografías icónicas de guerras y catástrofes humanitarias —como la imagen de la niña vietnamita después de un ataque con napalm o las escenas de refugiados sirios— han captado la atención de la comunidad internacional y han impulsado esfuerzos para resolver pacíficamente diversas formas de violencia. En esta tesitura, Lacy (1995, p. 76) señala que “el arte como activismo visual puede ser una fuerza transformadora, que reconfigura percepciones e inspira acciones hacia la justicia social”.

Este tipo de imágenes no son meras representaciones emocionales: incitan a la acción, convocan al apoyo, solicitan ayuda y recursos, o impulsan políticas de intervención pacífica. A lo largo de la historia, organizaciones, Estados y movimientos sociales han empleado imágenes de conflictos y crisis humanitarias para movilizar la conciencia pública. De este modo, las imágenes funcionan como un barómetro de la solidaridad global, conectando a los espectadores con realidades que, de otro modo, quedarían relegadas al ámbito de la imaginación.

Bermúdez (2017, p. 26) sostiene que las imágenes han sido históricamente utilizadas como instrumentos políticos; en América Latina, se transformaron en herramientas de resistencia y crítica frente a regímenes opresivos durante el siglo XX. Por lo tanto, el poder de las imágenes no se limita a visibilizar el sufrimiento, sino que contribuye activamente a la educación y a la propagación de una cultura de paz.

En consonancia, Reardon (1988, p. 78) argumenta que, más allá de la ausencia de violencia directa, una auténtica cultura de paz debe sustentarse en el respeto a los derechos humanos y en una educación orientada a la justicia social. La autora afirma que “construir una cultura de paz requiere el reconocimiento de la dignidad humana y un sistema educativo orientado hacia la justicia y la equidad social”.

Las campañas visuales diseñadas para instruir sobre valores como la tolerancia, el respeto a los derechos humanos y la convivencia pacífica pueden generar transformaciones profundas en las actitudes sociales. Un buen ejemplo es el uso de imágenes en materiales educativos que promueven la diversidad cultural, los derechos de los pueblos indígenas y las estrategias pacíficas para prevenir o resolver conflictos. Las imágenes han sido motor de los movimientos sociales a lo largo del tiempo. Las protestas pacíficas encabezadas por Martin Luther King, en el contexto del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, fueron documentadas fotográficamente y difundidas ampliamente, otorgando visibilidad internacional a la lucha contra la segregación y la violencia racial. En décadas recientes, las plataformas digitales han facilitado la difusión instantánea de imágenes de protestas como Black Lives Matter<sup>1</sup> o de la guerra en Siria, generando un impacto global que ha contribuido a la presión por el cambio social.

En estas imágenes (fotografías, videos, memes), los mensajes complejos se condensan en formatos accesibles y fácilmente compartibles, lo cual permite construir redes de conciencia y apoyo que elevan el nivel de información sobre temas vinculados con la paz y amplían el alcance de los movimientos sociales, como el feminismo.

Rovetto y Camusso (2020) sostienen que el repertorio iconográfico feminista contemporáneo amplía los límites de lo visible y lo decible, configurando una herra-

---

1 Black Lives Matter es un movimiento sociopolítico global con sede en Estados Unidos que comenzó en 2013 para luchar contra el racismo sistemático, la brutalidad policial y, en general, todas las formas de discriminación contra las personas de ascendencia africana. El lema central *Black lives matter* establece el mandato de que la sociedad debe centrarse en reconocer y defender los derechos y la dignidad de la población negra, que a lo largo del tiempo ha sido víctima de la opresión y violencia (Lebron, 2017).

mienta poderosa para reimaginar no solo la lucha contra las violencias sexistas, sino también nuevas formas de vida colectiva y equitativa. En consecuencia, las imágenes desempeñan un papel crucial en la formación de una cultura de paz, especialmente en contextos comunicativos digitales.

Las imágenes son herramientas poderosas para la construcción de la paz; sin embargo, también deben ser gestionadas con responsabilidad, pues pueden ser manipuladas con fines contrarios. Paradójicamente, al difundir odio o incitar a la violencia, la manipulación de imágenes representa una amenaza real para las iniciativas de paz. A lo largo de la historia, la propaganda política y religiosa ha utilizado imágenes para “demonizar” al otro y justificar guerras o conflictos como acciones legítimas.

Un ejemplo claro lo encontramos en las primeras campañas de propaganda de guerra, donde las imágenes fueron empleadas para deshumanizar al enemigo y justificar la agresión militar. En la actualidad, redes sociales saturadas de imágenes alteradas o sacadas de contexto contribuyen a generar tensiones entre distintos grupos étnicos, religiosos o políticos. Esta tergiversación visual alimenta el odio y socava los esfuerzos de reconciliación. No obstante, cuando se emplean de manera ética, las imágenes pueden ser una de las herramientas más eficaces para fomentar una cultura de paz. A través de la sensibilización, la educación, la movilización y la inspiración para el cambio social, las imágenes —especialmente las creadas por fotógrafos comprometidos o artistas visuales— pueden contribuir decisivamente a la construcción de entornos más justos y pacíficos. Como advierte Segato (2016), las representaciones visuales tienen el poder de ampliar o desafiar las estructuras de violencia y dominación. El desafío comienza cuando se utilizan imágenes que promueven la igualdad y el respeto, y que ayudan a dismantelar narrativas violentas y a fomentar la cultura de paz.

Para que las imágenes actúen como embajadoras de la paz, deben gestionarse éticamente, generando narrativas visuales que fomenten la tolerancia, la empatía y la justicia. En definitiva, una cultura de paz solo es posible si las imágenes que producimos, consumimos y compartimos reflejan los principios humanos que deseamos promover. Las imágenes pueden actuar como vehículos de comunicación cargados de valores, capaces de generar conciencia sobre la injusticia y fomentar el diálogo entre comunidades diversas. En sus distintas formas —fotografías, videos, pinturas o gráficos—, las imágenes traen a la luz aquello que normalmente permanece invisible. Al retratar el impacto de la guerra, la pobreza, la opresión o la discriminación, cumplen una función testimonial que va más allá del archivo documental. Ejemplos icónicos, como la fotografía de la niña vietnamita corriendo tras un ataque de napalm, han conmovido al mundo, promoviendo rechazo hacia la violencia y dando origen a movimientos pacifistas.

Además, las imágenes pueden acercar al espectador a experiencias ajenas, fomentando la empatía. Al ver representaciones visuales de la vida en contextos de

conflicto, marginación o injusticia, las personas pueden ponerse en el lugar del otro, desarrollando así un sentido de solidaridad. Las campañas visuales de organizaciones humanitarias que documentan las condiciones de vida de refugiados o víctimas de catástrofes naturales han logrado despertar conciencia global y movilizar apoyo internacional.

No solo el sufrimiento puede ser representado: las imágenes también pueden mostrar alternativas. Escenas de paz, cooperación y justicia pueden ayudar a incorporar estos valores en la vida cotidiana. Imágenes que retratan procesos de reconciliación o historias de diálogo comunitario refuerzan la idea de que la paz es posible y deseable.

Del mismo modo, los murales de paz y memoria colectiva constituyen intervenciones artísticas que ayudan a las comunidades a reconfigurar sus entornos al reconocer el dolor del pasado y proyectar esperanza hacia el futuro. Tales intervenciones resisten al olvido y fomentan diálogos intergeneracionales sobre la paz. Los murales realizados en comunidades afectadas por el conflicto en Colombia, creados por grupos de artistas y víctimas, no sólo sirven como recuerdo de la guerra, sino que también funcionan como documentos de memoria.

La cultura visual puede asimismo cuestionar las narrativas predominantes que exaltan la violencia y la guerra, proponiendo otro tipo de imágenes que rinden homenaje a la convivencia, el diálogo y el respeto por la diversidad. Las imágenes que interpelan estereotipos y promueven roles equitativos en torno al género, la raza y la justicia social son fundamentales para una cultura de paz incluyente.

Un ejemplo de campañas visuales con esta orientación es la promovida por UNICEF bajo el título *Imagine*, en la que niños de diversas culturas y nacionalidades cantan el himno de John Lennon a la paz. Estas campañas transmiten valores de solidaridad y cooperación internacional. Cuando esto ocurre, las imágenes se convierten en registros históricos que documentan procesos de paz y reconciliación. Los momentos de construcción de la paz pueden “testificarse” a través de imágenes, videos o documentales, lo cual resulta necesario para mantener vivos estos procesos y convertirlos en parte de la memoria histórica de la sociedad.

De igual modo, el arte visual resulta especialmente eficaz para presentar aspectos positivos de la diversidad cultural, racial y religiosa. Esto contribuye a que las personas comprendan mejor la pluralidad social y coexistan en un entorno pacífico. Al cuestionar el papel que desempeñan las imágenes en la reproducción del odio y la intolerancia, las experiencias visuales que promueven la diversidad pueden fortalecer la cultura de paz al destacar las contribuciones de todos los grupos a la sociedad. En este sentido, proyectos fotográficos como *Humans of New York*,<sup>2</sup> que narran las

---

2 El proyecto *Humans of New York* (HONY) es un conjunto de retratos fotográficos y entrevistas creados en 2010 por el fotógrafo y narrador Brandon Stanton. El proyecto, que comenzó en la ciudad de Nueva York, tiene como objetivo capturar la diversidad de las personas y las historias humanas únicas de quienes

historias de personas comunes en una de las ciudades más diversas del mundo, ayudan a promover una visión inclusiva y pacífica de la humanidad al valorar la diferencia y la igualdad.

Este tipo de imágenes también puede dar voz a personas o comunidades que han sido históricamente ignoradas o silenciadas. Del mismo modo, contribuyen a reducir estigmas y mejorar la inclusión. Ese empoderamiento visual es crucial para la construcción de una paz justa y duradera. Las imágenes tienen el poder de desafiar narrativas violentas, generar conciencia sobre la injusticia, fomentar la empatía y el diálogo, y proponer nuevos modos de convivencia y reconciliación. Las intervenciones visuales, mediáticas y espaciales no solo condenan las estructuras de violencia, sino que también permiten imaginar y construir un mundo más justo, equitativo y pacífico.

En este marco, el activismo visual puede entenderse como una intervención que cuestiona y se opone a la visualidad hegemónica. Se refiere a prácticas visuales que confrontan la forma predominante de imaginar y representar la realidad, particularmente aquellas impuestas por sistemas de autoridad como el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo. Estas prácticas buscan alterar la “apariencia hegemónica”, que sostiene jerarquías asociadas con la raza, el género, la clase y otros ejes de dominación.

Artistas indígenas como Claudia Joskowicz (Bolivia) y Graciela Iturbide (México) han reflejado, a través del arte y la fotografía, una disolución de las representaciones coloniales tradicionales que fetichizan y cosifican a las comunidades indígenas. Iturbide retrata a las mujeres de la comunidad seri de Sonora. En su fotografía *Mujer ángel* (1979), donde aparece una mujer caminando por el desierto con una grabadora, visibiliza la dialéctica entre tradición y modernidad, así como el papel de esta relación en la autonomía cultural de los sujetos colonizados. Con esta imagen se plantea una lucha contra las narrativas visuales coloniales que han reducido a los pueblos indígenas a meros objetos de estudio “científico” o “folclórico”. En este sentido, Barrieros (2011, p. 25) señala que “el reconocimiento de la colonialidad del ver debe conducirnos hacia el ‘descubrimiento’ de paradigmas escópicos adyacentes, alternativos y contestatarios, inscritos, pero invisibilizados por el desarrollo histórico de la modernidad/colonialidad”.

Por su parte, artistas como Martha Rosler han utilizado marcos inusuales —como el de un programa de cocina— para criticar los roles tradicionales asignados a las mujeres. Rosler emplea utensilios de cocina de formas poco convencionales, mediante acciones violentas o absurdas, con el fin de subvertir las imágenes idealizadas de la feminidad en el espacio doméstico. Su obra socava la representación hegemónica de

---

habitan la ciudad, compartiendo sus emociones, experiencias y puntos de vista. Stanton comparte estas historias a través de publicaciones en las redes sociales, especialmente en Facebook e Instagram, así como en su propio sitio web (Stanton, 2015).

las mujeres como “ángeles del hogar”, contrarrestando la visión pasiva y cosificada de los cuerpos femeninos promovida por los medios de comunicación.

Asimismo, artistas visuales como Yinka Shonibare y Wangechi Mutu han recurrido a elementos del afrofuturismo<sup>3</sup> para crear obras que especulan sobre futuros reconstruidos desde una lente poscolonial. Mutu fusiona imágenes de mujeres negras con la ciencia ficción, con el fin de subvertir la explotación colonial del cuerpo negro y confrontar las visiones distópicas dominantes en la ciencia ficción occidental. Shonibare, por su parte, combina telas africanas con figuras victorianas para construir una crítica visual de las narrativas coloniales.

En las protestas sociales de 2019 en Chile, los murales y grafitis creados por mujeres y colectivos feministas exigían el fin de la violencia de género y demandaban justicia social. Se pintaron imágenes empoderadas de mujeres acompañadas de mensajes explícitos contra el patriarcado, la violencia sexual y la represión estatal. La visión hegemónica del espacio urbano —controlado por el Estado o el capital— fue desmontada por estas intervenciones visuales, que transformaron los espacios públicos en sitios de denuncia, memoria y acción política.

Estos ejemplos muestran cómo el activismo visual, desde diversas perspectivas culturales, feministas y raciales, se consolida como una herramienta sólida para desafiar y dismantelar las estructuras de poder visual que sostienen el régimen hegemónico de la mirada.

## Conclusiones

El régimen escópico delimita no solo la visibilidad, sino también la invisibilidad, relegando a muchas personas e historias a los márgenes de la representación. Por ejemplo, ciertos cuerpos y culturas se han convertido en objetos de placer para la mirada colonial y patriarcal, adquiriendo así el estatus de entes pasivos. En oposición, el activismo visual cuestiona estas condiciones mediante la producción de imágenes que desafían los significados normativos y jerárquicos, y generan nuevas posibilidades en la representación visual. Este proceso implica una resistencia constante a la imposición de interpretaciones dominantes.

De este modo, la resistencia visual se configura como una de las herramientas más eficaces para cuestionar la visibilidad hegemónica, que restringe el acceso a modos de representación y refuerza las relaciones de poder existentes. A través de imágenes, símbolos y formas visuales, los movimientos sociales y culturales han hallado

---

3 El afrofuturismo es un movimiento cultural, artístico y filosófico que combina elementos de la cultura africana, ciencia ficción, tecnología, historia, espiritualidad y especulación sobre futuros alternativos. Este movimiento busca reimaginar el pasado, presente y futuro de las personas afrodescendientes mediante narrativas que desafían las representaciones tradicionales, a menudo asociadas con la opresión, y que promueven visiones de empoderamiento, innovación y trascendencia (Eshun, 2003).

una vía para visibilizar problemáticas que, bajo los regímenes visuales dominantes, suelen ser ignoradas o marginadas. Ejemplos de ello son los movimientos feministas que han empleado imágenes provocadoras para combatir la violencia de género, así como el arte queer, que desafía los estereotipos de género y sexualidad, ofreciendo nuevas interpretaciones de la identidad y la subjetividad. En estos casos, las imágenes no solo representan la realidad, sino que también la reconfiguran, generando nuevas formas de relación, empatía y acción colectiva.

Para la construcción de una cultura de paz, resulta indispensable el uso sistemático y planificado de imágenes que promuevan la concientización, la educación y la movilización social. En América Latina, los murales y el arte comunitario han funcionado como estrategias clave para reconstruir la memoria colectiva y fomentar espacios de diálogo sobre el pasado violento y la posibilidad de un futuro mejor. Como se ha evidenciado, el uso de imágenes en la era digital ha transformado profundamente los regímenes de visualidad, democratizando la producción, circulación y consumo de contenido visual en el contexto contemporáneo.

## Referencias

- Adams, D. (2002). *Culture of Peace: A concept and a vision*. En J. P. Lederach & C. G. Mitchell (Eds.), *Peace and Conflict Resolution in the Modern World* (pp. 20-35). Ashgate.
- Azoulay, A. (2008). *The Civil Contract of Photography*. Zone Books.
- Barriendos, J. (2011). La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas*, (35), 12–29. <https://nomadas.ucentral.edu.co>
- Boulding, E. (2000). *Cultures of Peace: The hidden side of history*. Syracuse University Press.
- Crary, J. (1990). *Techniques of the observer: On vision and modernity in the nineteenth century*. MIT Press.
- Demos, T. J. (2016). *Decolonizing nature: Contemporary art and the politics of ecology*. Sternberg Press.
- Eshun, K. (2003). Further considerations on Afrofuturism. *CR: The new centennial review*, 3(2), 287–302. <https://doi.org/10.1353/ncr.2003.0021>
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. (A. Sheridan, Trans.). Pantheon Books.
- Galtung, J. (1996). *Peace by peaceful means: Peace and conflict, development and civilization*. SAGE
- hooks, b. (1995). *Art on my mind: Visual politics*. The New Press.
- Jay, M. (1988). Scopic regimes of modernity. En H. Foster (Ed.), *Vision and visibility* (pp. 3–28). Bay Press.
- Joselit, D. (2012). *After art*. Princeton University Press.
- Lacy, S. (1995). *Mapping the terrain: New Genre Public Art*. Bay Press.
- Lebron, C. J. (2017). *The making of Black Lives Matter: A brief history of an Idea*. Oxford University Press.
- León, C. (2022). Telecolonialidad, visualidad y poder: Desafíos actuales de los estudios visuales desde América Latina. En D. Dorotinsky y R. Lozano (2022). (Eds.), *Culturas visuales desde América Latina* (pp. 69-86). UNAM.
- Mirzoeff, N. (2011). *The right to look: A counterhistory of visibility*. Duke University Press.

- Pollock, G. (1988). *Vision and difference: Feminism, femininity and histories of art*. Routledge.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado* (H. Pons, Trad.). Manantial.
- Reardon, B. (1988). *Comprehensive peace education: Educating for global responsibility*. Teachers College Press.
- Red Conceptualismos del Sur. (2012). *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina: Proyecto de investigación y exposición*. Museo Reina Sofía. <https://www.museoreinasofia.es>
- Rovetto, F. L., y Camusso, M. (2020). Iconografías feministas: Prácticas visuales y activismo político. *Cadernos Pagu*, (58), e205816. <https://doi.org/10.1590/18094449202000580016>
- Said, E. W. (1978). *Orientalismo*. Vintage Books.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Stanton, B. (2015). *Humans of New York: Stories*. St. Martin's Press.
- United Nations General Assembly. (1999). *Declaration and Programme of Action on a Culture of Peace*. Resolución A/RES/53/243.



# Democracia, derechos humanos y violencia: retos de una cultura de paz en un país en “guerra”

Juan Cajas

## Introducción

Hablar de una “cultura de paz” es una discusión actual, pertinente y necesaria. Por su propia naturaleza, es un asunto complejo y políticamente delicado. Idealmente, la cultura de paz se enmarca en una cultura política cívica, moderna y democrática, respaldada por garantías jurídicas e institucionales, y una amplia base ciudadana y social que asegure su desarrollo y funcionamiento sostenible. Por cultura cívica democrática entendemos un conjunto de ideas, valores y principios que, en un contexto socio-histórico específico, se definen por sus prácticas y socializaciones en el ejercicio de la ciudadanía, con el único fin del bienestar común. Es, además, inherente a “valores, ritos, creencias e imaginarios que determinan una idiosincrasia plural e incluyente, donde la convivencia de un grupo social se basa en relaciones solidarias en lo privado y en lo público, el acceso a bienes materiales y recursos compartidos, a la justicia, seguridad e integridad física, y a la forma en que el Estado se relaciona con la ciudadanía” (Hernández et al., 2018, p. 617).

México padece desde hace dos décadas una violencia interna exacerbada e inédita, producto de la brutal confrontación entre los diversos grupos de la delincuencia organizada. Estas disputas afectan el modelo democrático que nos rige y vulneran los derechos humanos. El número de víctimas, tanto por los enfrentamientos entre cárteles como por la intervención de las fuerzas del Estado, crece de forma exponencial, al igual que el miedo ciudadano, lo que afecta a la población en general. En

este artículo, discutimos y analizamos el conflicto interno, los valores de la cultura democrática y las posibilidades de desarrollar una cultura de paz, cuya base sea la participación ciudadana.

Impulsar una axiología cultural democrática y de paz es un reto mayúsculo. Implica el desarrollo de políticas públicas y de una estructura institucional estatal que cuente con controles preventivos respaldados por el apoyo ciudadano. Esto significa pasar del discurso vacío y triunfalista a la implementación de políticas objetivas y concretas que contribuyan a prevenir el secuestro del tejido social por parte de grupos criminales (Buscaglia, 2015).

El conocimiento y la valoración de las leyes como instrumentos idóneos en la regulación de la vida social y política, así como en la resolución pacífica de conflictos, son elementos centrales de una cultura política democrática y la base estratégica de una auténtica cultura de paz.

## Estado de derecho y ciudadanía

El Estado y los ciudadanos representan una dupla indisoluble del modelo democrático, eje constitutivo del contrato social que congrega a la comunidad política. La ciudadanía no es estática; tiene un carácter mutable e inacabado. Su "contenido" real y objetivo depende de procesos históricos particulares y no está exenta de contradicciones, que se explican por la distancia entre la normatividad y las condiciones en que se practica o ejerce la ciudadanía.

El Estado, entre otras cosas, constituye la contraparte de los derechos y deberes ciudadanos. Garantizar el ejercicio pleno de la ciudadanía es una tarea que corresponde a las instituciones del Estado, como el Instituto Nacional Electoral (INE), la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), la Secretaría de Educación Pública, la Fiscalía General de la República o las diversas secretarías gubernamentales. Podríamos resumir diciendo que a cada derecho ciudadano le corresponde un deber del Estado. Juan Ramón Capella (2005, p. 139) argumenta que es el "Estado quien tiene el deber de respetar tales derechos, y este tiene un carácter 'aséptico' y 'anónimo' al contener la idea de que no gobiernan las personas o los partidos, sino las leyes, hechas por los representantes de todos, del pueblo soberano". En cuanto a la naturaleza de los deberes del Estado para con los ciudadanos, señala:

Esta no es ni moral ni jurídica, sino política. Los deberes del Estado están impuestos por una correlación de fuerzas de naturaleza política, y en determinadas situaciones, las fuerzas con capacidad de decidir pueden alterar las reglas del juego establecidas e imponer otras completamente distintas. (Capella, 2005, p. 142)

El planteamiento anterior, alejado de una definición esencialista, expresa el carácter histórico y dinámico del Estado, y al mismo tiempo, reivindica el papel de la ciudadanía como agente de presión y cambio.

Desarrollar políticas públicas que impulsen una cultura de paz en un país que experimenta formas de violencia extrema, más que un asunto de buena voluntad política o un acto de fe, nos enfrenta a dificultades sociohistóricas de orden estructural y de gobernanza que, de una u otra manera, han generado inestabilidad y vacíos de poder en el Estado de derecho en lo que va del nuevo siglo, y en tal sentido, es obligatorio tenerlas en cuenta.

Aunque México no es un país en guerra, el acumulado de muertes desde 2006, a consecuencia de los enfrentamientos entre grupos de delincuencia organizada, sobrepasa cuantitativamente el número de muertes en batalla que se usa para definir una guerra civil (1000 por año). Según fuentes oficiales, entre 2006 y 2012 se registraron 70,000 homicidios ligados a la narcoviolenencia (Trejo y Ley, 2022, p. 189). No se trata de una guerra con agenda ideológica o programática; la insurgencia criminal no ataca al Estado con fines políticos ni dispone de un proyecto que tenga por objetivo la toma del poder para establecer un hipotético narcoestado. Lo que prevalece es una violencia competitiva y empresarial entre traficantes y/o cárteles de drogas, y por extensión, incluye a pequeños grupos regionales dedicados a la “exacción de rentas sociales: extorsión, secuestro, trata de personas, narcomenudeo” (Valdés, 2013, p. 406). Andreas Schedler (2015), para diferenciar la guerra de los narcos de otras guerras, denomina a la primera: “guerra civil económica o posmoderna”.

## Conflictos de gobernabilidad

En México, políticas públicas erradas en materia de combate a la delincuencia organizada, aparte de fallidas, trajeron como consecuencia una irrefrenable explosión de violencia en distintas zonas del país. Tal es el caso de la llamada “guerra contra las drogas” ordenada por Felipe Calderón en diciembre de 2006. La intervención federal y la utilización de las fuerzas armadas en ocho “operativos conjuntos” en igual número de estados, y el despliegue del ejército en ocho más, tuvieron un resultado estadístico letal: los homicidios se quintuplicaron.

La intervención estatal fracasó, no solo por la carencia de estrategia militar, sino porque los operativos militares se pensaron y planearon desde una lógica partidista. El ejército carece de atribuciones para resolver cuestiones que corresponden a mandos civiles; su tarea es esencialmente bélica, destinada a eliminar al enemigo y defender la soberanía del país. Bajo esta óptica, la ciudadanía experimentó no solo la violencia del narco, sino también la violencia del ejército. El respeto a los derechos humanos fue relegado a un segundo plano. Calderón usó el ejército y el aparato judicial,

primero, con fines partidistas y, segundo, para legitimar su mandato. Durante su sexenio, en términos porcentuales, la violencia se redujo en los estados y municipios gobernados por el PAN y se incrementó en los gobernados por la oposición (PRI y PRD).

Ignorar el contexto sociohistórico es un error: la situación de violencia extrema no surge de la nada. México es un país de relevancia estratégica para el tráfico de drogas; comparte con Estados Unidos 3,151 kilómetros de frontera. La demanda de drogas en Estados Unidos, el mercado de drogas más grande del planeta, es un fenómeno que ha transformado el panorama económico, social y político del México contemporáneo. La creciente demanda estadounidense ha encontrado tierra fértil en la pobreza, precarización y salarios bajos de amplios sectores de la población mexicana. Si combinamos estos dos indicadores (demanda y salarios bajos) encontramos incentivos básicos para la producción y tráfico de drogas; la raíz del narcotráfico es fundamentalmente económica. La demanda de narcóticos en Estados Unidos es parte de su historia cultural y corresponde a necesidades extrafarmacológicas de distinto orden que, por razones de espacio, no desarrollaremos aquí. Estados Unidos, según estimaciones recientes, consume aproximadamente el 70 % de la cocaína que se produce en Colombia, Perú y Bolivia.

La producción y tráfico de drogas, el lado oscuro de la romantizada globalización económica, ha sido posible gracias a la imbricación entre los narcos y las autoridades corruptas, auténticas redes de protección o “plazas”. Las plazas primero fueron controladas por políticos locales, luego por organismos como la Policía Federal Judicial o la Dirección Federal de Seguridad y, posteriormente, en los noventa, son los cárteles quienes sustituyen las antiguas redes de protección paralegal y establecen sus propias reglas del juego, coaccionando a agentes federales, policías locales y agentes aduanales, y capturando fracciones importantes del Estado. Rossana Reguillo (2021) usa el vocablo “paralegalidad” para nombrar los poderes paralelos inaugurados por el crimen organizado en geografías específicas del territorio nacional. La paralegalidad asociada al tráfico de drogas constituye un peligro para la vida democrática del país, siendo, además, un factor importante en materia de violación a los derechos humanos.

En sus orígenes, las disputas entre narcotraficantes rara vez se dirimían por la fuerza; la violencia era excepcional. Los vínculos de sangre unían a los clanes y se anexionaban al uso de fuerza extrema o de venganza. La violencia no era consustancial al negocio de las drogas, solo se usaba en casos de traición o delación. Benjamín Smith (2022) plantea que las causas de la violencia extrema pueden ser dos: 1. Conflictos que surgen por el control de las redes de protección, lo que involucra a narcos y a bandas de lo más variado que actúan más allá de sitios tradicionales de cultivo o trasiego de drogas; y 2. La guerra contra las drogas y la militarización del conflicto.

Con base en lo anterior, más que un catálogo de soluciones, planteamos algunos interrogantes asociados a la coyuntura violenta del México contemporáneo y,

finalmente, a la crisis de seguridad que vive el país desde hace varias décadas o, para situarlo históricamente, en el tránsito del siglo XX al XXI. El cambio de siglo resignificó la vida política y creó zonas de turbulencia en la cartografía nacional, entre ellas, la violencia asociada al tráfico de drogas, la desigualdad económica, la precarización juvenil y, finalmente, la crisis en materia de seguridad.

## Transición, gobernanza y paradojas

En México, el tránsito a un régimen de competencia electoral multipartidista permitió victorias sin precedentes a nivel estatal, municipal y federal. Pese al optimismo de la apertura democrática, la realidad terminó por imponerse. La creación de organismos como el Instituto Federal Electoral (1990), árbitro garante de la acción multipartidista y legitimador de la vía electoral como mecanismo para acceder al poder pacíficamente, lejos de apuntalar la democracia mexicana, sometida durante siete décadas al régimen hegemónico del PRI, paradójicamente abrió las puertas a un tipo inédito de competencia: la militarización y la guerra entre los miembros del crimen organizado.

Tal como lo han documentado diversos analistas, durante los últimos veinte años del siglo XX, los cárteles históricos coexistieron pacíficamente en una suerte de *pax mafiosa*, incluso tras la liquidación de la Dirección Federal de Seguridad en 1985, y no cuestionaron ni entraron en abierto conflicto con el Estado (Astorga, 2007; Smith, 2022; Trejo y Ley, 2022). Según Astorga (2007), los jefes policiacos de la Dirección Federal de Seguridad controlaban regionalmente el tráfico de drogas y dirimían las disputas.

El triunfo electoral de la oposición en municipios del noroccidente y sur del país permitió que se desarticularan antiguas redes de protección o estructuras de poder local controladas por el PRI. Las redes informales y/o policía judicial eran garantes de la acción de los cárteles; incluso algunos agentes gubernamentales desertaban y se ponían al servicio del crimen organizado, disputando al Estado el monopolio positivo de la violencia. Los incentivos de la corrupción mafiosa permiten entrever la otra cara del Estado, sobre todo en lo que se refiere a la procuración de justicia.

Tras la ruptura de las redes tradicionales de protección, los cárteles históricos se fractalizaron y entraron en competencia por el territorio y las rutas; formaron milicias armadas para atacar a los grupos rivales y contrarrestar el despliegue de las nuevas autoridades. A diferencia del siglo pasado, una realidad de nuestros días, que prueba nuestra hipótesis, es la ejecución de alcaldes y candidatos municipales: “entre 2007 y 2012, los cárteles asesinaron a 15 funcionarios estatales, 64 alcaldes, 45 funcionarios municipales, siete candidatos electorales y 25 activistas de partidos políticos” (Trejo & Ley, 2022, p. 271).

## Cifras de la violencia

Las cifras de la violencia son desconcertantes; algunas son creíbles, otras carecen de crédito. La macabra danza de los números corresponde al desaseo informativo y a los lugares comunes de los medios de comunicación, asociados, entre otras cosas, a las campañas electorales y a la reconfiguración del poder político. El escenario informativo y su lenguaje constituyen evidencias de la crisis de seguridad que azota el país; exhiben, además, el surgimiento de una retórica punitiva que aboga por soluciones finalistas. De ahí que los medios insistan en la imagen del miedo y en hablar indiscriminadamente de los homicidios —o de los desaparecidos— del sexenio como si se tratara de una competencia: Felipe Calderón, 120,463; Enrique Peña Nieto, 156,006; Andrés Manuel López Obrador, 199,619 (*El Financiero*, 10/02/2024), sin indicar metodológicamente cómo llegaron a tales números o estadísticas. Las cifras alimentan fantasías, el imaginario rulfiano de vivir en “un país en llamas”; se adscriben a lo que Stanley Cohen denominó “pánico moral”: miedo ciudadano al colapso social, a la ingobernabilidad. El objetivo de la indignación moral es crear consensos societales represivos. Poco se dice, en cambio, de opciones objetivas para revertir en el espacio público la crisis de seguridad, el clima de violencia o estrategias para vivir en paz. El vocablo “paz”, en una de sus acepciones, significa tranquilidad, ausencia de inquietud y angustia, antítesis de la violencia. Desafortunadamente, el miedo cotidiano a caminar las calles es el escenario que habitamos: la otredad de la violencia en la gramática de la guerra.

La violencia es real, claro que lo es. Sin embargo, tal como sostiene Fernando Escalante (2012), la violencia tiene una dimensión imaginaria que se estructura en el espacio público a través de un lenguaje rico en imágenes, fantasías, prejuicios, estereotipos y estadísticas que, sin duda, opacan la realidad de los hechos. A través de las tecnologías de la información y la comunicación y de las redes sociales, un descontrolado batallón de improvisados opinadores anuncian a diario cientos de homicidios, desplazados, violaciones y miles de desaparecidos; dibujan el paisaje violento de un país que, paradójicamente, no está en guerra, pero que, en el imaginario ciudadano, es como si lo estuviera. La guerra, en todo caso, es una hipérbole dramática que los medios extienden a todo el país. La violencia extrema, siendo objetivos y accediendo a datos duros, solo se presenta en algunas regiones o estados del México contemporáneo.

## Hacia una cultura de paz

Con base en el escenario anterior surgen algunos interrogantes: ¿Cómo acceder a una cultura de paz, una cultura de no violencia en México? Esta es una pregunta

constante, crucial y básica entre analistas, ciudadanos y docentes de enseñanza media, superior o universitaria.

La cultura de paz, analíticamente, se inscribe en el catálogo de presupuestos asociados al modelo democrático liberal que nos rige; este, como todo modelo, es siempre un ideal, perfectible desde luego. Entre otras cosas, es la opción de gobernanza más avanzada que tenemos hasta el día de hoy. La democracia, según aprendemos en las clases de civismo, es una forma de organización social que atribuye la titularidad del poder al conjunto de la ciudadanía, el épico poder del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, al decir de Abraham Lincoln en su lejano discurso de 1863, pronunciado en Gettysburg. La palabra “pueblo” es, en términos estrictos, una idea abstracta.

En las sociedades modernas, la expresión “pueblo soberano” se refiere exclusivamente a los ciudadanos; quedan fuera de esta categoría, en el caso de México, los jóvenes menores de 18 años, los extranjeros y aquellas personas que tienen suspendidos sus derechos ciudadanos a causa de haber cometido algún delito y estar privadas de su libertad. Resulta necesario aclarar que en realidad no solo quedan excluidas del mítico pueblo soberano las personas mencionadas anteriormente, sino también “aquellos que por circunstancias económicas, sociales y culturales son incapaces, parcial o totalmente, de ejercer los derechos políticos” (Salazar y Woldenberg, 1995, p. 18), por ejemplo, los indígenas o grupos vulnerables asociados al género o la preferencia sexual.

Uno de los presupuestos básicos del modelo democrático alude a los derechos humanos. Estos derechos son inalienables e inherentes a todos los seres humanos; no plantean distinción alguna por razones de edad, sexo, pertenencia étnica o religiosa. Jurídicamente, todos somos iguales ante la ley. Los derechos humanos son, pues, un conjunto de principios o normas morales que rigen el comportamiento humano. En México, estas prerrogativas aparecen primero en la Constitución de 1857 y, posteriormente, en la de 1917, en la que se les otorga el estatus de garantías individuales y/o derechos fundamentales. Finalmente, en junio de 2011 se reformó el artículo primero constitucional. La reforma establece que en México todas las personas gozarán de los derechos humanos reconocidos en la Carta Magna y en los tratados internacionales suscritos por el país. Los derechos humanos son, pues, una estructura jurídica frente al Estado.

Los derechos humanos son la base y el objeto de las instituciones sociales: la persona, sea esta mayor o menor de edad, es el fin de todas las acciones de gobierno. Los jóvenes menores de 18 años, si bien no tienen el estatus de ciudadanos, están bajo la tutela del Estado. Este, en teoría, debe garantizar el cumplimiento estricto de los derechos ciudadanos; sin embargo, no es tarea fácil ni se realiza de manera automática. El proceso de validar una garantía implica, antes que nada, el ejercicio de convencer al Estado, a través de las instituciones respectivas, de que se posee un derecho; después probar que alguien, no siempre fácil de identificar, ha sido omiso

o que faltó a su deber y, finalmente, lograr que el Estado ejerza una acción-presión sobre el o los responsables de faltar a su deber, y hacer resarcir el daño ocasionado. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos, fundada el 6 de junio de 1990, tiene como propósito atender este tipo de asuntos y recomendar a las autoridades respectivas la reparación de los daños. Esto significa un camino largo y oneroso que, en ocasiones, actúa negativamente ante las pretensiones y posibilidades materiales de los ciudadanos por hacer valer sus derechos.

Construir una cultura de paz supone, en primera instancia, la promoción de la democracia y los derechos humanos. Esta tarea corresponde al Estado y a agencias socializadoras como la familia, grupos de interés no gubernamentales y, desde luego, la escuela o las universidades; a través de estas agencias se transmiten ideas y valores que arraigan en formas inéditas de cultura política democrática. Mediante el proceso de socialización se generan mecanismos de adaptación que pueden contribuir a adquirir patrones de comportamiento y acción política. El concepto de cultura política es amplio, sin embargo, es un referente básico para el análisis y comprensión de referentes empíricos concretos como el poder, la apatía ciudadana, la ausencia de credibilidad o la crisis de legitimidad institucional en una comunidad determinada.

¿Pero qué es una cultura de paz? La Organización de las Naciones Unidas la definió a finales del siglo pasado (1999) como: "Un conjunto de valores, actitudes, tradiciones, modos de comportamiento y estilos de vida que rechazan la violencia y previenen los conflictos abordando directamente las causas a fin de resolver los problemas mediante el diálogo y la negociación entre los individuos, grupos y naciones". La definición es aceptable y políticamente correcta. No obstante, si confrontamos la definición con los acontecimientos actuales entre Rusia y Ucrania, Israel y Palestina, la paz no deja de ser una utopía. La premisa de la paz debería estar por encima de los intereses geopolíticos de las potencias del orbe, sin embargo, no lo está.

Acceder a una cultura de paz y de respeto a los derechos humanos es un ideal afín al inacabado proceso de construcción democrática. Implica, en primer término, la promoción estratégica de valores cívicos que contribuyan a disminuir paulatinamente su contraparte, no la violencia en abstracto, sino lo que antropológicamente podríamos denominar "cultura de la violencia". Esta expresión, en el imaginario mexicano, identifica procesos asociados a la naturalización de la violencia o, en otros términos, la disfuncionalidad de la cultura, la mítica marca de Caín que supuestamente nos persigue como una maldición, la marca demoníaca que profusamente distribuyen los medios de comunicación.

En algunas regiones del país, donde la presencia del Estado es débil y el fantasma del crimen organizado una pavorosa realidad, la respuesta violenta y fuera de control se asume como algo natural, inevitable y normal. La aceptación social de la violencia contraviene el ideario de una cultura de paz; exhibe dramáticamente una auténtica crisis de seguridad. Sin seguridad, la paz social es imposible.

Veamos unos ejemplos:

En Taxco de Alarcón, en abril de 2024, una multitud enardecida tomó por asalto la vivienda de Ana Rosa, presunta responsable del secuestro y muerte de Camila, una niña de 8 años. La mujer fue linchada en la vía pública, sin que las fuerzas del Estado intervinieran: los miembros de la policía local, estatal y la Guardia Nacional, ahí presentes, impávidos presenciaron el linchamiento como si fuera un espectáculo callejero. Días después se viralizó en las redes sociales el video de un influencer, el Fofo Márquez, quien, tras un leve accidente de tránsito en el estado de México, agrede salvajemente a una mujer. En este caso, la autoridad interviene, por la presión de los medios y también, pensamos, por la coyuntura electoral de 2024: la impartición de justicia procura votos. En Hermosillo, Sonora, el 19 de noviembre, Jonathan N., un adolescente de 16 años, secuestra a una persona, y tres días después, paradójicamente, él mismo es secuestrado por una célula criminal y luego exhibido en un video donde acepta ser secuestrador. Lejos de incentivar la reflexión, los tres eventos motivan el morbo cotidiano, la imagen musical y surrealista de un México donde “no vale nada la vida”.

El primer caso, a pesar del impacto mediático, se caricaturiza bajo un argumento inapelable: si la autoridad no procura justicia a las víctimas, la justicia debe ser tomada por los propios ciudadanos, justificando así el retorno al hobbesiano “estado de naturaleza”, donde todos luchan contra todos. La denuncia respectiva no procede, pues los ciudadanos desconfían y temen a las autoridades; extraña paradoja en un país de instituciones.

La paz, conceptualmente, es el intervalo entre dos guerras, es lo que precede al conflicto entre dos naciones. Por extensión, se amplía a otro tipo de situaciones, lo que hace del concepto un tema más complejo. Aunque México carece de conflictos bélicos externos, adolece de graves y profundos conflictos internos asociados al desencuentro de numerosos grupos de la delincuencia organizada que disputan entre sí vastas zonas del territorio nacional imponiendo, a su vez entre los jóvenes, estilos de vida y comportamientos particulares asociados a la precarización juvenil, el culto al dinero y el hedonismo. Tal sería el caso de los llamados “corridos tumbados” y “belicones”, arraigados en subculturas del norte del país, donde se exaltan valores negativos: el culto a la imagen, el dinero fácil, armas de fuego, coches de alta gama, mujeres hermosas y, en general, el uso de la violencia. José Manuel Valenzuela (2024) sostiene que asistimos a una ausencia juvenil de futuro, el futuro ya fue: en su lugar emerge un “presentismo intenso” bajo el eslogan juvenil de “Todo o nada”.

El crimen organizado reta y desplaza a la autoridad, y vulnera el Estado de derecho. Los conflictos internos son de tal magnitud que en algunas zonas pensar en el tema de la paz es, por ahora, una tarea utópica, pero no imposible; en otras persiste la incapacidad de aceptar las diferencias, sustituyendo la comprensión por la acción violenta. Las diferencias de género hacen del feminicidio una práctica cotidiana, del

juvenicidio y la aporofobia una necropolítica inserta en una “economía de la muerte”, tal como lo plantea Mbembe (2011); un universo de “vidas desnudas”, asesinables, sin importancia para nadie (Agamben, 2003).

Una cultura de paz no se forja en abstracto; es el producto de un proceso siempre inacabado. Forjar una cultura ciudadana y democrática requiere, entre otros factores, de un enorme esfuerzo institucional que, al optimizar los recursos con que cuenta la sociedad, haga de la educación cívica y democrática el soporte de una cultura de paz, una práctica cotidiana. La educación que se requiere no es de tipo academicista. Debe, por una parte, dotar a los ciudadanos de un acervo de conocimientos, valores y pautas democráticas y, por otra, vincularse con los correspondientes procesos, instituciones y prácticas también democráticas; promover una serie de valores, actitudes y comportamientos que rechacen la violencia, prevengan los conflictos y estimulen el respeto a los derechos humanos. La promoción de los derechos humanos y una cultura de paz supone la tarea de escuchar a los ciudadanos, procurando evitar opciones excluyentes.

La paz, sin garantías mínimas de seguridad pública, es imposible. Garantizarlas es tarea del Estado. No obstante, para evitar equívocos, señalemos de paso que el tráfico de drogas no es, como piensan algunos funcionarios estadounidenses, un problema de seguridad nacional. Plantearlo de ese modo equivale a tener a los militares fuera de sus cuarteles, asumiendo el riesgo de afectar el tránsito hacia la democracia y la consecuente afectación a los derechos humanos. Una auténtica cultura de paz es la que, en última instancia, puede garantizar cambios sociales duraderos. La guerra contra las drogas no es una opción saludable; lo es para quienes lucran con la guerra, el tráfico de armas y el lavado de dinero.

No existen dudas acerca de la validez de la democracia como el sistema de gobierno que, a falta de otro mejor, garantiza al ser humano las mejores posibilidades de realización como persona. En México, no obstante, se advierte un proceso de descrédito respecto a los valores y principios que nutren a la democracia como sistema. Resulta paradójico que, siendo esta una forma superior de vida de las comunidades humanas, los ciudadanos se sientan “desciudadanizados”, borrados del mapa, excluidos del sistema político que contribuyeron a forjar. El ciudadano común y corriente se siente expulsado de las decisiones del gobierno; reafirma la sospecha de no ser tenido en cuenta por las autoridades respectivas: su cotidianidad se funde, solamente, en la domesticidad de sus acciones. El individuo pierde entonces su carácter de actor y se transforma en un sujeto al margen de la colectividad; cohabita, “a la sombra de las mayorías silenciosas”, diría Baudrillard (2024).

Los ciudadanos se identifican, en general, con los aspectos formales y los valores fundantes de la democracia: libertad, igualdad y justicia; conceptos prístinos que, tal como se introyectan desde la escuela, corresponden a procesos tempranos de forja de la nación. Pero, sin embargo, la realidad política y social aísla al individuo del ejercicio

de la ciudadanía. Es explicable que frente a gobiernos autoritarios la democracia devenga en una conquista ciudadana. Sin embargo, lo realmente interesante sería indagar los mecanismos bajo los cuales logran “recuperar” sus derechos y cómo, una vez alcanzados, se desmovilizan o repliegan nuevamente. Una primera hipótesis sería el desencanto ciudadano. Desencanto que no significa, necesariamente, un cuestionamiento a la democracia como régimen político. No se cuestiona la “sustancia” democrática: libertad, justicia, igualdad. El tema en discusión es el de los procedimientos, los hechos prácticos de la vida ciudadana: sistema electoral, derechos humanos, libertad de competencia, libertad de expresión, neutralidad institucional, corrupción de los candidatos y funcionarios públicos, malversación de recursos, uso indebido de los medios de comunicación, etcétera. El desencanto se enmarca entonces en la burocratización y descomposición de la política, sobre la base de hechos que los ciudadanos constatan y sufren cotidianamente. En síntesis, el ciudadano desea que el gobierno elegido democráticamente actúe teniendo en cuenta los intereses de grupos organizados y también los de las minorías no organizadas.

Una realidad que constata la fractura del pacto social entre los gobernantes y gobernados es la distancia entre la “oferta electoral” y la “gestión de gobierno”. Usualmente, los sufragantes apoyan determinados proyectos políticos y programas económico-administrativos, sin sospechar que en la práctica se aplicarán otros, ocasionando un altísimo costo social y la pauperización de grandes sectores de población. La exclusión de los beneficios de la economía de mercado y de la oportunidad de salarios decorosos y una adecuada capacidad de consumo arroja a los ciudadanos a un escenario crítico. Cabe agregar que la reducción de las condiciones de vida y la amenaza constante al patrimonio por parte de grupos criminales constituyen una importante fuente de conflicto: la desesperanza corroe el cuerpo social y hace gravitar la idea de un retorno al autoritarismo.

La democracia, en términos sustanciales, se construye sobre la base de la responsabilidad cívica de los ciudadanos. Si estos no se asumen como protagonistas directos del gobierno que los rige, bien porque les es ajeno, corrupto o deficiente, no puede haber representatividad real de la sociedad ni una libre elección de los sujetos. A diferencia de los ciudadanos del siglo XIX, cuya conciencia de pertenencia estaba ligada al proceso de constitución del Estado nacional, los ciudadanos de hoy lo son, mayoritariamente, por inercia. El compromiso cívico ha desaparecido debido al desencanto que producen las instituciones.

## Conclusiones

Finalmente, cabe preguntarnos: ¿Cómo se aprende a ser ciudadano? ¿Cómo gestar una cultura de paz? La respuesta a estas interrogantes podría residir en la enseñanza

de la cultura democrática (o cívica), no de forma abstracta ni meramente escolar, sino como parte de una estrategia estructural orientada a la constitución de una nueva cultura democrática. Esta debería permitir la práctica de formas enriquecedoras de civismo y convivencia social que logren disminuir o desestructurar la exclusión social.

Los datos empíricos demuestran un hecho irrefutable: la exclusión social ocupa un lugar central en la estructura de la sociedad mexicana y es, a todas luces, un caldo de cultivo para la delincuencia organizada, lo que impide el desarrollo de la paz. Este aspecto debe considerarse en toda agenda política que aborde seriamente el proceso de ampliación y consolidación democrática.

Un punto significativo, en términos estratégicos, es que la paz social no es un asunto unilateral de concertación política entre grupos, sino un proceso que necesariamente debe incluir a los ciudadanos. No como meros espectadores, sino como actores fundamentales con capacidad de agencia. La participación ciudadana implica un proceso de inclusión e involucramiento en las políticas públicas orientadas a la conciliación social, de tal suerte que se articule una memoria inclusiva, como soporte histórico-cultural de la paz social.

Reconstruir el tejido democrático plural es, en consecuencia, una prioridad colectiva que requiere, por un lado, una reingeniería político-institucional, y por el otro, una reeducación orientada a modelar una cultura auténticamente democrática, cuyos ejes sean la tolerancia, la pluralidad, la inclusión y la seguridad.

Aunque México es un país de instituciones y cuenta con un amplio marco jurídico-normativo, esto no garantiza la salvaguarda estricta de los derechos fundamentales de la población consagrados en la Carta Magna. La población es vulnerable a la acción de los grupos de la delincuencia organizada, pero también es víctima de grupos políticos con poder, tomadores de decisiones que no representan sus intereses y que, a la larga, resultan nocivos para una agenda de paz. Revertir la situación de violencia que vive el país no es tarea fácil, más aún si tenemos la certeza de que la delincuencia organizada es posible gracias a la protección de fuerzas que operan al interior del Estado. Desarticular el clima de violencia que genera el narcotráfico supone empezar a discutir sus causas, generando propuestas concretas que involucren tanto al Estado como a la sociedad civil. De no ser así, la posibilidad de construcción democrática y el establecimiento de una cultura de paz se verán limitados.

## Referencias

- Agamben, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.
- Astorga, L. (2007). *Seguridad, traficantes y militares. El poder y la sombra*. Tusquets.
- Baudrillard, J. (2024). *Cultura y simulacro*. Kairós.
- Buscaglia, E. (2015). *Vacíos de poder en México*. Proceso/Grijalbo.
- Capella, J. R. (2005). *Los ciudadanos siervos*. Trotta.
- Escalante, F. (2012). *El crimen como realidad y representación*. El Colegio de México.
- Hernández, J., Chumaceiro, A., Zirit, T., et al. (2018). Cultura para la paz en Colombia. Una aproximación desde las políticas públicas. *Opción*, 34(86).
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de "Sobre el Gobierno Privado Indirecto"*. Melusina.
- ONU. (1999). *Declaración sobre una Cultura de Paz*. Disponible en: [https://fund-cultu-radepaz.org/wp-content/uploads/2021/02/Declaracion\\_CulturadPaz.pdf](https://fund-cultu-radepaz.org/wp-content/uploads/2021/02/Declaracion_CulturadPaz.pdf) (Consultado el 30 de noviembre de 2024).
- Reguillo, R. (2021). *Necromáquina. Cuando morir no es suficiente*. NED/ITESO.
- Salazar, L. & Woldenberg, J. (1995). *Principios y valores de la democracia*. (Cuaderno de divulgación de la cultura democrática, num. 1). IFE.
- Schedler, A. (2015). *En la niebla de la guerra. Los ciudadanos ante la violencia criminal organizada*. CIDE.
- Smith, B. T. (2022). *La droga. La verdadera historia del narcotráfico*. Debate.
- Trejo, G. & Ley, S. (2022). *Votos, drogas y violencia. La lógica política de las guerras criminales en México*. Debate.
- Valdés, G. (2013). *Historia del narcotráfico en México*. Aguilar.
- Valenzuela, J. M. (2015). *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. NED/ITESO/EI COLEF.
- Valenzuela, J. M. (2024). *Corridos tumbados. Bélicos ya somos, bélicos morimos*. NED/UDG/MUSEO UABC.



# Paces: aproximaciones a un concepto en constante transformación

**Tania Galaviz Armenta**

## Introducción

Los estudios sobre la paz no son algo nuevo; en diversas culturas de todos los continentes encontramos reflexiones acerca de su importancia. A través de cosmovisiones, mitos, leyendas y distintas manifestaciones culturales, se han expresado y explicado ideas sobre la paz como un principio fundamental para la vida humana y el equilibrio del planeta. Figuras como Eirene,<sup>1</sup> Vishnu,<sup>2</sup> Mawu<sup>3</sup> y Maât,<sup>4</sup> entre otros dioses y diosas de la paz, representaban este ideal de vida armoniosa y bienestar en diferentes sociedades. Sin embargo, con la imposición de una perspectiva occidentalizada, la paz pasó a ser vista como la simple antítesis de la guerra y el conflicto.

El presente trabajo analiza la evolución y complejidad del concepto de paz. Mediante un recorrido histórico basado en investigación documental, se da cuenta de las dimensiones y perspectivas que han caracterizado su comprensión a lo largo del tiempo. Por ello, se parte de una sucinta revisión del concepto desde distintas perspectivas culturales, científicas y diplomáticas. Asimismo, se abordan los mecanismos para su construcción, como la cultura de paz y la justicia transicional, hasta los más recientes aportes que parten de un análisis crítico de la visión hegemónica de la paz.

---

1 Diosa griega de la paz y la primavera.

2 Dios del hinduismo protector y conservador frente al caos y las fuerzas destructivas.

3 Diosa africana vondú que simboliza a la madre y la creación.

4 Diosa egipcia de la verdad, la justicia y la armonía cósmica.

## Las paces en la historia

El concepto de paz está presente en todas las sociedades y sus alcances se relacionan con su cosmovisión. Por ejemplo, en la India, específicamente en la religión del jainismo, la paz es parte del estado ideal de las personas. La armonía con el mundo natural mediante el *ahimsa* o no violencia en pensamiento, palabra y acción les permite purificar su alma y, por ende, vivir en paz. Además del *ahimsa*, otros cuatro principios —*satya* (veracidad), *achourya* (no robar), *brahmacharya* (castidad) y *aparigraha* (desapego a lo material)— les permiten, en conjunto, tener “un potencial infinito en la percepción, el conocimiento, el poder y la gracia de los humanos para obtener la libertad y el placer espiritual del alma” (Oswald & Brauch, 2009a, p. 108). De esta manera, la paz en el jainismo forma parte de todos los aspectos de la vida.

El hinduismo, la segunda religión en la India, también emplea el término *ahimsa* y lo vincula con el *karma* (las consecuencias de cualquiera de nuestros actos), el *dharma* (el deber moral de vivir en armonía) y el *moksha* (la liberación del ciclo de la vida y la muerte). Para cumplir con estos principios, el hinduismo se basa en cuatro manifestaciones: la devoción, el yoga, el *vedanta* (que enfatiza la unidad de todas las cosas y seres con la divinidad), y los festivales que celebran la paz y la armonía. De esta manera, la paz no es una experiencia individual, sino una experiencia que se desarrolla de manera colectiva. Pese a estas propuestas, “esta religión arraigó también el sistema de castas, donde se anclaron profundas diferencias sociales” (Oswald & Brauch, 2009a, p. 107).

Uno de los mayores representantes de la lucha por la paz, Mahatma Gandhi (1869-1948), retomó elementos de ambas religiones para elaborar su propuesta de Satyagraha, que significa “insistencia en la verdad”. Es decir, Gandhi consideraba a la verdad como una fuerza poderosa que, aunada a la no violencia, podía conducir a la paz. Como parte de su lucha por la independencia de la India, Gandhi promovió la acción no violenta, una

técnica para conducir protestas, resistencia e intervención sin violencia física por medio de: (a) actos de omisión, cuando el participante rehúsa llevar a cabo acciones que usualmente realiza, que por costumbre se espera que realice, o que son requeridas por las leyes o regulaciones existentes; o (b) actos de comisión, que son cuando los participantes llevan a cabo actos que usualmente no realizan, que por costumbre no se espera que realicen, o están prohibidos por las leyes o regulaciones vigentes; o (c) una combinación de ambas. (Sharp, 1997, p. 11)

Esta forma de protesta pervive en acciones como los campamentos universitarios en apoyo a Palestina o la creación de la Ruta de la Memoria en Ciudad de México, donde diversas organizaciones han instalado antimonumentos en honor a víctimas de violencia y desapariciones.

Entre los pueblos originarios de América, la paz también es concebida como un elemento de la relación armónica con la naturaleza, la comunidad y la conexión espiritual con las deidades. Por ejemplo, para los mexicas, parte de la educación implicaba transmitir “valores como cooperación, dignidad, libertad, amor, solidaridad, respeto y paz [que] fueron enseñados junto con [su] sistema jerárquico de poder” (Oswald & Brauch, 2009a, p. 136). Por la profunda conexión espiritual y material que los pueblos originarios tienen con la naturaleza se explican sus actuales luchas por la defensa de sus territorios, a los que consideran sagrados y vitales para su supervivencia cultural.

En contraste, la visión occidental tiene como punto de partida la *Pax Romana*, es decir, un periodo de ausencia de guerra “a partir del orden y la unidad con base en el poder centralizado” (Galtung, 1981, p. 187). De esta manera, tanto la naturaleza como la espiritualidad ya no fueron considerados como elementos de la paz. A partir de la Edad Media, se distinguió entre la paz terrenal o *Pax Temporalis*, asociada a la justicia y el orden social en este mundo, y la paz eterna o *Pax Aeterna*, alcanzable solo en el reino de Dios y caracterizada por la ausencia de conflictos y sufrimiento. Estas concepciones prevalecerán hasta la primera mitad del siglo XX.

## La paz en el siglo XX y XXI

A finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, comienzan los trabajos de investigación sobre la paz en el marco de la polemología o la ciencia de la guerra. Es decir, se estudiaban las causas, efectos y actores —sin considerar a las personas vulneradas—, entre otros elementos de los conflictos armados. Sin embargo, la paz era vista simplemente como una ausencia de guerra.

Al término de la Segunda Guerra Mundial, la devastación humana, material y en valores que la rodeó, impulsó el desarrollo de investigaciones en materia de Derechos Humanos (DDHH) y justicia ante crímenes contra la población civil. Se puso especial énfasis en la prevención de conflictos al crear distintos modelos para su análisis y prospectiva.

Entre las figuras pioneras en la investigación para la paz destacan Kenneth Boulding (1910-1993), con diversos análisis acerca de la relación positiva entre la economía y la paz; Elise Boulding (1920-2010);<sup>5</sup> Adam Curle (1916-2006), quien desarrolló trabajos sobre negociación, mediación y educación para la paz; y Johan Galtung (1930-2024), cuyas aportaciones no solo fueron teórico-conceptuales, sino también por el desarrollo de un modelo para la gestión de conflictos que fue adoptado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

A partir de una perspectiva interdisciplinaria que combinaba la sociología y la salud pública, Galtung desarrolló tanto la metodología para la investigación para la paz,

<sup>5</sup> Cuyas aportaciones se abordarán más adelante.

la creación del *Journal of Peace Research* (1964) como el innovador método Transcend, o la trascendencia de los conflictos por medios pacíficos. Este puede ser definido como:

una regulación positiva de los conflictos, convirtiendo las situaciones conflictivas en experiencias pedagógicas, de concientización, de empoderamiento, de estímulo y desarrollo de la creatividad, [...] la trascendencia [...] presupone esperanza y la esperanza está localizada en visiones de lo positivo, en un futuro constructivo, no en replicar un pasado traumático. (Calderón, 2009, p. 77)

Para gestionar los conflictos, el método Transcend se basa en tres pilares interrelacionados: la empatía, la no violencia y la creatividad. El primero se refiere al proceso de comprender las emociones de la otra persona. En el caso de la no violencia, es la realización de actividades sin uso de la violencia física y psicológica. Por último, “la creatividad es la capacidad para ir más allá de los parámetros culturales, emocionales y cognitivos de las partes en conflicto para concebir una nueva relación en la formación del conflicto” (Hueso, 2000, p. 13).

Uno de los primeros aportes de Galtung fue la distinción entre conflicto y violencia. El primero es un hecho natural, estructural y permanente en el ser humano, y surge a partir de la incompatibilidad de objetivos, actitudes y comportamientos. Galtung señala que en todas las culturas existen elementos que impiden la gestión de los conflictos. Por ejemplo, se les puede considerar como el resultado de un mundo excluyente y de la vida como parte de este. También puede existir una “concepción dualista de los conflictos” (Galtung & Webel, 2007, p. 22); o bien, considerar la importancia de tolerarlos —que no gestionarlos— como “un favor para la coexistencia” (Galtung, 2010, p. 17).

En cambio, la violencia es el fracaso en la gestión adecuada de los conflictos. Una de sus características es que se justifica como un acto de defensa o de acción preventiva frente a los actos, dichos o actitudes de las otras personas. Es una venganza que posibilita obtener la satisfacción basada en el dolor ajeno y en la perpetuación del “orgullo” de ser quien triunfa. Por lo que puede ser “un castigo o una conquista de botines económicos, es decir, es un acto de ‘justicia’ como una expresión de la voluntad de fuerzas superiores” (Galtung, 2008, pp. 278-279).

De acuerdo con Galtung, la violencia se divide en tres tipos: directa, cultural y estructural. La primera se manifiesta en actos físicos y verbales que lastiman el cuerpo o impactan de manera psicológica. La violencia estructural es intrínseca al sistema de organización social y se conforma de acciones políticas, económicas, explotación, fragmentación, penetración, segmentación y marginación. Por último, la violencia cultural es “el soporte que legitima las otras dos formas mediante la religión, la ley, la ideología, el lenguaje, el arte, la ciencia y la cosmología” (Galtung, 1996, p. 36).

Desde una perspectiva temporal, Galtung caracteriza a la violencia directa como un acontecimiento y acto puntual, a la estructural como un proceso de desigualdad y

exclusión, mientras que la violencia cultural es de largo alcance y lenta transformación. Los tres tipos interactúan y se retroalimentan, causando “una descomposición del tejido social y de la estructura del espacio público” (Galtung & Jacobsen, 2000, p. 185) mediante la disolución de las normas y valores sociales. Por ello, para Galtung la paz no es solo la ausencia de la violencia directa, sino la presencia de mejores condiciones de vida.

En 1964, en el texto introductorio del primer número del *Journal of Peace Research*, Galtung conceptualizó un cambio de paradigma en la investigación para la paz al señalar la existencia de dos tipos de paz: la negativa y la positiva. La primera es la ausencia de violencia directa, es decir, el fin de la guerra; mientras que la segunda se relaciona con la ausencia de los tres tipos de violencias, e implica condiciones de vida con la presencia de justicia social, armonía con el medio ambiente y la satisfacción de las necesidades básicas.

En 1975, Galtung propuso tres formas de trabajo para la paz: mantenimiento, establecimiento y consolidación. Con la primera de ellas se despliegan acciones para que se detengan las acciones de violencia directa. La segunda se refiere al desarrollo de herramientas para abordar los conflictos desde una nueva perspectiva. Por último, la consolidación de paz es el conjunto de actividades que componen el método Transcend.

Tras un largo proceso de integración y adopción de los conceptos desarrollados por los investigadores para la paz, el 15 de diciembre de 1978, la Asamblea General de la ONU aprobó la Declaración sobre la preparación de las sociedades para vivir en paz, documento en el que se enuncia el derecho humano a la paz, así como la importancia de continuar con trabajos para delinear mecanismos y acciones para contribuir a dicho derecho. Por ello, en 1992, el Consejo General de la ONU aprobó la Agenda para la Paz, la cual desarrollaba un programa integral de acciones basados en las tres formas de trabajos para la paz delineadas por Galtung. Es decir, se enfocan en:

- *Peacemaking* o restablecimiento de la paz: Conjunto de actividades diplomáticas y de “buenos oficios” para crear un espacio de diálogo y negociación, con el fin de construir acuerdos y compromisos que permitan establecer un acuerdo de paz definitivo. Estas pueden ser desarrolladas por integrantes de la ONU, representantes de gobiernos o de la sociedad civil.
- *Peacekeeping* o mantenimiento de paz: Conjunto de operaciones que implican el despliegue de fuerzas militares (principalmente los cascos azules de la ONU, fuerza internacional de mantenimiento de la paz, compuesta por personal militar y civil) para la protección de la sociedad y apoyar las acciones de desarme, desmovilización y reintegración de excombatientes.
- *Peacebuilding* o consolidación de la paz: Son las actividades que se realizan tras la firma de acuerdos de paz, con el objetivo de recuperar y reconstruir la

infraestructura y el tejido social. Para ello, se creó el Fondo para la Consolidación de la Paz, que permite el financiamiento de iniciativas de revitalización económica, servicios públicos y promoción de la convivencia y la gestión de conflictos.<sup>6</sup>

Es importante destacar que la clasificación de la ONU sobre los tipos de trabajo para la paz no es estática ni universal, porque se basa en una visión del conflicto vinculado con la violencia directa y como un proceso lineal de tres fases: pre-conflicto, conflicto y postconflicto. Además, la propuesta de la ONU se basa en la implementación de acciones lideradas por organizaciones externas a las sociedades en conflicto

## Construcción de paz

La falta de participación de la población local en las iniciativas de paz de la ONU se debía a que eran consideradas únicamente como beneficiarias y, por ende, debían asumir un rol pasivo. Esto limitaba la oportunidad de desarrollar y fortalecer sus capacidades para la gestión de conflictos, lo cual tuvo consecuencias devastadoras, como se evidenció en el genocidio de Ruanda de 1994.<sup>7</sup>

Por ello, desde distintos círculos académicos y organizaciones sociales se impulsó una revisión profunda de dichas estrategias, con un enfoque en la necesidad de fortalecer la participación comunitaria en el diseño y ejecución de las acciones. Además, se propuso cambiar el término de “consolidación de paz” por el de “construcción de paz”. De acuerdo con el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2009), la construcción de paz se compone de al menos cuatro elementos: “el fortalecimiento de la gobernabilidad, la cultura de paz, la participación de las poblaciones tradicionalmente excluidas y el fortalecimiento de la sociedad civil” (Programa Reconciliación y Desarrollo Redes, 2009, p. 25). De esta manera, la paz se concibe como un proceso dinámico y armónico para la transformación de las sociedades, basado en la labor, intereses y objetivos de las sociedades en conflicto. Por ello, se impulsa el enfoque territorial de construcción de paz, el cual se basa en el diálogo con las comunidades para diseñar, implementar y evaluar programas y acciones que permitan dicha transformación, fundamentada en las capacidades y necesidades de la población.

---

6 <https://www.un.org/peacebuilding/es/fund>

7 En 1993 se firmó el acuerdo de paz entre el gobierno de Ruanda y el Frente Patriótico Ruanés (FPR). Acorde con el plan de trabajos para la paz de la ONU, se desplegaron cascos azules y se desarrollaron actividades para reconstruir la infraestructura. Tras el asesinato del presidente Juvenal Habyarimana, una de las facciones en conflicto, los hutus desarrollaron una campaña de exterminio del grupo contrario, los tutsis. Frente al caos, los cascos azules se replegaron y tras cien días de persecución 800 mil personas fueron asesinadas.

Así, se promueve la participación, gestión y compromiso comunitario, el trabajo en red, así como la resiliencia social. Porque las comunidades transitan de la vulneración a la toma de decisión para satisfacer las necesidades “de seguridad económica, alimentaria, sanitaria, ambiental, personal, de la comunidad y política” (Londoño & Ramírez, 2007, p. 38). Con el trabajo en red, las comunidades comparten saberes y experiencias en la gestión tanto de recursos como de conflictos, lo cual, además, contribuye al fortalecimiento y desarrollo de herramientas para la toma de decisiones. Se crean vínculos de solidaridad y confianza (elementos clave de la resiliencia) para hacer frente a los problemas prioritarios de su entorno.

Entre estos problemas, destaca la protección del medio ambiente, “la energía renovable y eficiencia energética, con el uso de ciencia y tecnología para reducir los efectos del cambio ambiental global y del cambio climático” (Oswald, 2009b, p. 263). Al mitigar las vulnerabilidades de la población, se puede transitar a un modelo sustentable y sostenible de sociedades con capacidades para gestionar los conflictos. Además, en el enfoque territorial se concibe la relación entre los distintos seres vivos: humanos, animales y plantas, que conviven en un mismo espacio y que forman parte del proyecto de vida de cada una de las comunidades.

Esto contrasta con la pacificación, que es una acción de carácter altamente jerárquico, impuesta a las comunidades por los gobiernos. Se distingue por su “espectacularidad mediática”, reflejada en actos como la firma de acuerdos de paz o la implementación de políticas nacionales de reconstrucción, los cuales carecen de identificación y significado real para las comunidades. Estas son vistas únicamente como beneficiarias, lo que impide que se conviertan en agentes activos de cambio social y de sostenibilidad ambiental, manteniendo latente la posibilidad de la aparición de nuevas formas de violencia.

## Cultura de paz

Como ya se ha mencionado, uno de los elementos que componen la construcción de paz es la cultura de paz, un enfoque integral para la prevención de las violencias mediante la educación para la paz, la promoción de un desarrollo económico-social sustentable, el respeto a los derechos humanos (DDHH), la equidad de género, la participación democrática y el impulso de valores, actitudes y comportamientos encaminados hacia la no violencia.

El concepto fue desarrollado por la socióloga noruega Elise Boulding, como parte de su investigación sobre los movimientos de mujeres por la paz a lo largo de los siglos XIX y XX. En particular, su estudio de las redes nacionales e internacionales de mujeres pacifistas sentó las bases para analizar las culturas de paz ocultas. Es decir, prácticas sociales que se caracterizan por la empatía, la negociación, la mediación y

el cuidado tanto de las personas como del entorno. Estas culturas de paz son desarrolladas principalmente por las mujeres, quienes cuentan con “una reserva de experiencia y conocimiento en la crianza y la educación de sus hijas e hijos, el cuidado de las personas enfermas”<sup>8</sup> (Boulding, 2000, p. 91), entre otros elementos que les permiten contribuir a la reproducción social. Esto no quiere decir que las mujeres sean “naturalmente” pacíficas, sino que, ante la exclusión en la toma de decisión, deben responder con creatividad y empatía.

En 1989, el concepto fue retomado en la Declaración de Yamoussoukro del Congreso Internacional de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). En este documento, se define la cultura de paz como el “conjunto de valores universales basados en el respeto a la vida, la libertad, la justicia, la solidaridad, la tolerancia, los derechos humanos y la equidad entre mujeres y hombres”<sup>9</sup> (UNESCO, 1989, p. 4). Para contribuir a la promoción de la cultura de paz, se propuso incluir en todos los planes educativos el análisis interdisciplinario de la interrelación entre los DDHH, la paz, el desarrollo y la protección del medio ambiente. Una de las contribuciones más significativas de la Declaración de Yamoussoukro fue transformar el concepto de paz: de ser un objetivo final o punto de llegada, pasó a entenderse como una forma de comportamiento armónico entre los seres humanos y su entorno. De esta manera, la cultura de paz se manifiesta en diferentes niveles: personal, interpersonal, comunitario e internacional, y con diferentes dimensiones como la promoción de herramientas para la gestión de conflictos, el respeto a los DDHH y la comprensión intercultural, por mencionar algunas.

El Congreso de Yamoussoukro marcó el inicio de los trabajos para recopilar la experiencia y conocimientos internacionales sobre la construcción de paz y la cultura de paz. Estos se cristalizaron en 1995 con la adopción del programa transdisciplinario “Hacia una cultura de paz”, cuyos objetivos eran “fomentar mediante la educación y la reconstrucción de infraestructuras sociales y políticas la promoción de la cultura de paz” (UNESCO, 1997, p. 1). Derivado de dicho programa, en diversos países se crearon cátedras, seminarios, foros, programas de televisión y radio para la promoción de la cultura de paz; por ejemplo, en ese mismo año, El Colegio de México creó una “universidad virtual” sobre el tema —que eventualmente desapareció, aunque de manera reciente se creó el Seminario Violencia y Paz—.

El 19 de noviembre de 1998, la Asamblea General de la ONU aprobó el año 2000 como “Año Internacional de la Cultura de Paz”, lo que inauguró el “Decenio Internacional de una Cultura de Paz y No Violencia para los Niños<sup>10</sup> del Mundo (2001-2010)”. Otro de los mandatos de la Asamblea fue desarrollar los trabajos que posibilitaron

---

8 Traducción propia.

9 Traducción propia.

10 En ese momento el lenguaje incluyente y no sexista no había sido incorporado en las traducciones al español de los documentos y publicaciones de la ONU y sus organismos como la UNESCO.

construir un Programa de Acción sobre cultura de paz, el cual fue aprobado el 6 de octubre de 1999.

En dicho programa, la cultura de paz se definió como el conjunto de valores y prácticas basadas en el respeto a la vida, los derechos humanos, la soberanía de los Estados, la igualdad de género, la no violencia, la gestión pacífica de conflictos, el desarrollo sostenible, la libertad de expresión y el compromiso con la justicia, la democracia y la diversidad cultural (Asamblea General, 1999, pp. 2-3). A partir de esta definición amplia, se propuso a los Estados miembros de la ONU un programa integral y complejo para promover la cultura de paz. En el caso de México, esta iniciativa se ha ido incorporando de manera gradual durante las primeras dos décadas del siglo XXI, mediante políticas y programas educativos en materia de paz y DDHH.

De manera paralela a la firma de estos documentos internacionales, desde la sociedad civil y la academia se han impulsado iniciativas, actividades e investigaciones sobre cultura de paz. Por ejemplo, la Asociación Civil Servicios y Asesoría para la Paz (SERAPAZ), fundada en 1996 por el entonces obispo de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Samuel Ruiz García, además de realizar distintas actividades de mediación en conflictos sociales en México, en el año 2006 fundó la Escuela de Paz Nacional J'tatik Samuel Ruiz, que ha formado a personas con herramientas para la transformación de conflictos y la cultura de paz.

En la Universidad Nacional Autónoma de México, especialmente en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, el Instituto de Investigaciones Sociales y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, se han desarrollado diversas investigaciones sobre paz, así como formado estudiantes en diversos aspectos sobre el tema. En la actualidad, existen múltiples posgrados y centros de investigación para la paz en diversas universidades del país.

## Justicia transicional: Reconciliación y construcción de paz

La construcción de paz se realiza a partir de la esencia cultural de cada sociedad, de sus necesidades, su historia y su memoria (entendida como la huella en el presente que nos dejan las cosas que pasaron en la vida y en el alma). Un elemento central tanto en la construcción de la paz como en la promoción de una cultura de paz es garantizar el respeto a los derechos humanos, ya que esto constituye la base fundamental para alcanzar una paz duradera. Pero, ¿cómo construir paz cuando una parte de la población ha sido violentada y vulnerada de manera grave? Las graves violaciones a los DDHH son un conjunto de crímenes cometidos por personas funcionarias, entre los cuales se encuentran la desaparición forzada, ejecuciones extrajudiciales, tortura psicológica y física (incluye la violación sexual), las masacres, el genocidio y el *apartheid*.

De manera desafortunada, son acciones que se realizan a nivel internacional. Por ello, en 1997, Louis Jonei Joinet, Relator Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías sobre la cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (civiles y políticos) de la ONU, emitió una evaluación del entramado de derecho internacional de los DDHH del cual emergieron cuatro principios: verdad, justicia, reparación del daño y no repetición (E/CN. 4/Sub. 2/1997/20/Rev.1). Estos principios se encuentran interrelacionados y se considera conveniente desarrollar acciones para su cumplimiento y protección.

Una de las formas para garantizar los principios Joinet, así como para proteger los DDHH, son los sistemas internacionales de justicia, como la Corte Penal Internacional (CPI), la Corte Africana de Derechos Humanos y del Pueblo, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, el Sistema Asiático de Derechos Humanos y el Sistema Interamericano de Justicia (SIJ), que se compone de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH). Estos mecanismos forman parte de las acciones de reconciliación y resolución, elementos de la construcción de paz.

Una forma de aplicar los principios Joinet es mediante la Justicia Transicional (JT), un conjunto de procesos diseñados para abordar los desafíos que enfrentan las sociedades en contextos como el fin de un conflicto armado, una transición de régimen político o la respuesta a movimientos sociales, entre otros. La JT es “un campo específico de actividades, mecanismos y procesos, por medio de los cuales se busca atender las causas, las consecuencias y el legado de un fenómeno de violencia de alto impacto a gran escala” (López Ayllón, 2018, p. 3). La JT toma los principios Joinet como pilares de los que derivan mecanismos específicos. Así, el derecho a la verdad busca esclarecer los abusos sufridos, identificando tanto a los responsables materiales e intelectuales como las causas y circunstancias en las que se perpetraron graves violaciones a los derechos humanos. A través de las comisiones de la verdad, se reconstruyen los hechos mediante la recopilación de testimonios, especialmente de las personas vulneradas,<sup>11</sup> las personas victimarias, así como con la recopilación de documentación y archivos.

Los resultados de las comisiones de la verdad se reflejan en informes que, además de ser públicos, pueden contribuir al desarrollo de procesos judiciales en el marco del derecho a la justicia. Las sentencias derivadas de estos procesos suelen incluir medidas de reparación, que pueden ser simbólicas, como actos públicos de reconocimiento y solicitudes de perdón. Además, los informes de las comisiones de la verdad forman parte esencial de los procesos de reparación al centrarse en los testimonios de las personas afectadas, otorgándoles un papel protagónico en la construcción de

---

11 En el presente trabajo se emplea el término *personas vulneradas* porque la categoría víctima parte de un enfoque jurídico para definir la condición de una persona en relación a un delito. En cambio, persona vulnerada considera sus capacidades para afrontar dicha situación y desarrollar procesos resilientes.

memoria y justicia. Por último, los informes suelen incluir recomendaciones destinadas a promover cambios institucionales que garanticen la no repetición de los hechos.

A nivel internacional ha habido diversos procesos de JT —como comisiones de la verdad o juicios a perpetradores—, ya sea por el fin de dictaduras, por ejemplo, en Argentina (1985), Chile (1990), Uruguay (2000), entre otros; el fin de conflictos armados como en Guatemala (1994); el término de gobiernos autoritarios como en Sudáfrica (1996); y el caso más reciente de Colombia que, tras los acuerdos de paz entre el gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (2016), creó el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición, uno de los modelos más modernos y completos de JT.

En el caso de México, las violaciones a DDHH han sido una constante a partir de la segunda mitad del siglo XX. Dentro de los casos paradigmáticos, es decir, ejemplos de una situación de violación a DDHH de manera amplia y reiterada, se encuentran las masacres del dos de octubre en Tlatelolco y el Halconazo del diez de junio de 1971; la “Guerra Sucia” durante el periodo de 1970 a 1990; hasta las actuales condiciones en las que se desarrollan las distintas estrategias de seguridad contra los grupos criminales.

Frente a las graves violaciones a DDHH, organizaciones y colectivos de personas vulneradas y sus familias han impulsado la creación de mecanismos de JT en el país. Así, uno de los primeros elementos fue la Fiscalía Especial para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado (FEMOSPP), que funcionó entre 2002 y 2006 para investigar los delitos cometidos en el periodo de 1968 a 2000. O la Comisión de la Verdad del Estado de Guerrero (2012-2016), que investigó las violaciones a DDHH en la entidad durante el periodo de la Guerra Sucia.

Otro ejemplo es la Ley General de Víctimas de 2012, que dio origen a instituciones fundamentales como la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas (CEAV), el Registro Nacional de Víctimas (RENAVI) y el Centro de Investigación y Estudios para la Verdad y la Memoria. Posteriormente, en 2017 se estableció la Ley General en materia de desaparición forzada, impulsando la creación del Sistema Nacional de Búsqueda de Personas, coordinado por la Comisión Nacional de Búsqueda (CNB). Además, este sistema se integra por el Registro Nacional de Personas Desaparecidas o No Localizadas (RNPDNO), comisiones locales, mecanismos de identificación forense y protocolos especializados.

Durante la presidencia de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024), se establecieron dos comisiones de la verdad: la Comisión para la Verdad y Acceso a la Justicia en el caso Ayotzinapa (COVAJ), creada específicamente para investigar la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa ocurrida la noche del 26 de septiembre de 2014; y la Comisión para el Acceso a la Verdad, el Esclarecimiento Histórico y el Impulso a la Justicia (CoVEH), que se enfocó en documentar y analizar violaciones a los derechos humanos cometidas entre 1965 y 1990.

Estos son ejemplos de formas institucionales para la promoción e implementación de mecanismos para la construcción de paz y el fomento a la cultura de paz. En el siguiente apartado se abordará de manera sucinta las formas alternativas para conceptualizar la paz.

## **Paces en evolución: adaptación y cambio en un mundo dinámico**

Como se mencionó previamente, la construcción de paz guarda una estrecha relación con la esencia cultural de cada sociedad, atiende sus necesidades y se forma a partir de su memoria. Por ello, el concepto de paz ha variado a lo largo de los siglos tanto en sus alcances, elementos que la componen, como en su forma de designarla.

En el siglo XXI, el concepto de paz se ha enriquecido con otros elementos como la vulnerabilidad, la resiliencia y la sostenibilidad, transformándola en un concepto fluido y mutable. Por ello, durante los últimos diez años ha comenzado a emerger una serie de apelativos que dan cuenta de las características específicas a las que responde el concepto de paz. Ejemplo de ello es la paz vulnerable, la cual implica la eliminación de las vulnerabilidades sociales y del medio ambiente. La paz sostenible da cuenta de las acciones a largo plazo con una efectiva participación de la sociedad para generar políticas y proyectos de desarrollo sostenible.

Por otro lado, la paz resiliente “se nutre del cambio y la adaptabilidad, [tiene] como [su] objetivo construir un sistema social (económico, político y cultural) ideal que con el tiempo cumple con los estándares de paz más positivos que se adhiere a un contexto concreto” (Jiménez, 2016, p. 18). Es decir, esta paz construye mecanismos de adaptación constante. En el caso de aquellos espacios en los que coexisten diversas culturas, emerge la paz intercultural como el resultado de un diálogo entre concepciones distintas del concepto, de sus alcances, mecanismos y acciones para construirla.

Desde América Latina ha emergido el concepto de paz decolonial o paz insubordinada, que es “un proceso orientado al cambio de las estructuras sociales y de poder, para promover la justicia social” (Jaime-Salas, 2020, p. 33). Es decir, parte de un análisis crítico de la conceptualización para darle una mirada local y exenta de relaciones de poder.

## **Conclusiones**

La paz es un concepto multifacético y en constante transformación. Cada uno de los enfoques presentados en este capítulo da cuenta de la complejidad y diversidad de las formas en que la paz puede ser entendida, conceptualizada y desarrollada.

Por ello, para construir paz se requiere una comprensión profunda de los contextos sociales, culturales, ambientales y políticos en los que se pretenden desarrollar las acciones. Implica ejercicios transdisciplinarios, es decir, un diálogo entre conocimientos científicos, sociales, culturales y experienciales para abordar problemas complejos y dar respuesta mediante un modelo específico de paz.

## Referencias

- Asamblea General de la ONU. (1999). *Declaración y programa de acción sobre una Cultura de Paz*. Refworld. <https://www.refworld.org/es/leg/resol/agonu/1999/es/12411>
- Boulding, E. (2000). *Cultures of Peace. The hidden side of history*. Syracuse University Press.
- Calderón Concha, P. (2009). Teoría de conflictos de Johan Galtung. *Revista de Paz y Conflictos*, (2), 60-81.
- Galtung, J. (1981). *Social Cosmology and the Concept of Peace*. *Journal of Peace Research*, 18(2), 183-200.
- Galtung, J. (1996). *Peace by peaceful means. Peace and Conflict, Development and Civilization*. International Peace Research Institute.
- Galtung, J., & Jacobsen, C. G. (Eds.). (2000). 40 conflicts; 40 perspectives. En *Searching for peace: The road to TRANSCEND* (pp. 122–190). Pluto Press.
- Galtung, J., & Webel, C. (Eds.). (2007). Introduction: Peace by peaceful conflict transformation – The TRANSCEND approach. En *Handbook of peace and conflict studies* (pp. 14–32). Routledge.
- Galtung, J., Paige, G., & Evans Pim, J. (2008). The TRANSCEND approach to simple conflicts. En *Global Nonkilling Leadership First Forum Proceedings* (pp. 273–284). University of Hawaii, Center for Global Nonviolence, Matsunaga Institute for Peace.
- Galtung, J. (2010). *Investigación para la Paz y Conflictos: Presente y Futuro*. Seipaz. <https://seipaz.org/wp-content/uploads/2010JohanGaltung.pdf>
- Hueso García, V. (2000). Johan Galtung. La transformación de los conflictos por medios pacíficos. *Cuadernos de estrategia*, (111), 125-159.
- Jaime-Salas, J. R. et al. (2020). ¿Paces insurrectas, paces decoloniales? Disputas, posicionamientos y sentidos a contracorriente. En J. R. Jaime-Salas et al., *Paz decolonial, paces insubordinadas: conceptos, temporalidades y epistemologías* (pp. 21-73). Pontificia Universidad Javeriana.
- Jiménez Bautista, F. (2016). Paz intercultural. Europa, buscando su identidad. *Revista de Paz y Conflictos*, 9(1), 13-45.
- Joinet, L. J. (1997). *Informe final sobre la cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (civiles y políticos)* (E/CN. 4/Sub. 2/1997/20/Rev.1). <https://www.corteidh.or.cr/tablas/4575.pdf>

- López Ayllón, S. (2018). *Estudio para elaborar una propuesta de política pública en materia de Justicia Transicional en México*. Centro de Investigación y Docencia Económicas, Comisión Nacional de los Derechos Humanos. <https://www.cndh.org.mx/documento/estudio-para-elaborar-una-propuesta-de-politica-publica-en-materia-de-justicia>
- Londoño Fernández, L. & Ramírez Parra, P. (2007). *La dominación de regreso a casa. Impacto de la reinserción paramilitar en la seguridad humana de las mujeres. Caso Medellín, Bajo Cauca y Urabá*. UNIFEM/Gobernación de Antioquía/Grupo de Investigación Interdisciplinaria e Interinstitucional.
- ONU. (1978). *Declaración sobre la preparación de las sociedades para vivir en paz*. <https://documents.un.org/doc/resolution/gen/nr0/367/12/pdf/nr036712.pdf>
- Oswald, Ú., & Brauch, G. (2009a). Orígenes del pensamiento sobre paz. En *Reconceptualizar la seguridad en el siglo XXI* (pp. 101–149). Centro de Ciencias de la Atmósfera, UNAM; Senado de la República; AFES-PRESS.
- Oswald, Ú., & Brauch, G. (2009b). Paz y ambiente. Su relevancia para la seguridad. En *Reconceptualizar la seguridad en el siglo XXI* (pp. 229–264). Centro de Ciencias de la Atmósfera, UNAM; Senado de la República; AFES-PRESS.
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2009). *Redes de construcción de paz*. Área de Paz, Desarrollo y Reconciliación.
- Sharp, G. (1997). *Gandhi y la India*. Centro de Estudios para una Opción Nacional (CEON).
- UNESCO. (1989). *Declaración de Yamoussoukro*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000083903>
- UNESCO. (1997). *Informe sobre la ejecución del proyecto transdisciplinario: Hacia una cultura de paz*. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000105875\\_spa.locale=es](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000105875_spa.locale=es)



# La influencia de la cultura mediática para la creación de una cultura de paz

**Lizandra Cedeño Villalba**

## Introducción

Este texto es resultado de la participación en el 4to Congreso Internacional: Imagen y Sociedad, organizado por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos a través de los cuerpos académicos Ciencias Sociales, Cultura y Complejidad en la Globalización e Investigación y Creación en Imagen Digital, que se llevó a cabo los días 21, 22 y 23 de mayo de 2024.

El congreso se organizó en un contexto mundial de exacerbada proliferación de la violencia y el estallido de fuertes movimientos armados. Las guerras más mediáticas son las que se libran entre Israel y Hamás en la Franja de Gaza, y la invasión rusa a Ucrania, que acumulan miles de muertos. Sin embargo, también existen guerras o guerrillas en otros países; en México mismo, en 2024, que fue año de comicios,<sup>1</sup> la violencia experimentada en todo el país fue brutal, destacando especialmente los conflictos armados en los estados del norte, que dejan pérdidas invaluable.

En este tenor, la invitación consistió en abrir un espacio para reflexionar sobre un tema apremiante: la Imagen para la cultura de paz. El objetivo era pensar e imaginar la paz como una posibilidad que trasciende el mero análisis cultural, abordándola desde su capacidad poética, lo que hace factible darle forma como concepto, visualizarla y pensarla.

---

<sup>1</sup> Según el Informe de Seguridad que publica diario la Secretaría de Seguridad y Protección Ciudadana (SSCP), más de 1300 personas fueron víctimas de homicidio doloso en los primeros 15 días del nuevo sexenio, encabezado por la presidenta Claudia Sheinbaum Pardo.

El cuarto congreso internacional nos planteó como meta generar un espacio de análisis y reflexión para compartir resultados de investigación y experiencias, en un intercambio de conocimiento sobre las posibilidades de la imagen en un mundo que demanda la necesidad de encarnarla para pensar en un efecto estructural. Buscábamos transformarnos sensiblemente para cultivar la vida en condiciones de coexistencia de una cultura de paz, así como expresar la importancia y relación de la imagen con la paz, anteponiéndose a la cultura de violencia y guerra en la que vivimos, para proponer iniciativas de impacto positivo en la sociedad.

El objetivo del presente texto es abordar la influencia de la imagen en la cultura mediatizada actual, tomando como ejemplo específico una plataforma de *streaming*, para reflexionar sobre la pertinencia de una metodología de la mediatización desde sus fundamentos en el psicoanálisis, pensando en una posible mediatización de una cultura de paz, dada la necesidad global de la sociedad de construir un mundo más vivible.

## Los *mass-media*

Han pasado ya 80 años desde que Theodor Adorno y Max Horkheimer reflexionaron sobre la cultura de masas y la industria cultural, y 25 años desde que Zygmunt Bauman describió, o más bien presagió, el comportamiento y el flujo de la información en que vivimos. La sentencia de que los medios de comunicación masivos permearían completamente nuestra vida y transformarían nuestra forma de pensar no fue tan equivocada. Sin embargo, no se trata solo de los medios o de nuestro tiempo frente a ellos, sino de la creación de una cultura de la información donde la red también se convierte en un campo de batalla. ¿Qué tan importante es la guerra mediática en la que nos encontramos? ¿Qué tanto influye en nuestra forma de pensar? ¿Noam Chomsky habrá sido demasiado fatalista?

Lo cierto es que el papel de los medios de comunicación en la formación de referentes culturales ha sido y sigue siendo esencial en nuestra forma de ser y sentir el mundo. También es cierto que, por su misma naturaleza, la cultura mediática se ha desarrollado desde un modelo occidental que ha dominado e incluso occidentalizado culturas orientales, como lo ejemplifica el caso del K-pop.

Con el desarrollo de la globalización, también se expandió la industria del entretenimiento masivo, dando origen a nuevos públicos y audiencias ávidos de consumir lo novedoso. La forma de atraer la atención de estos públicos, cada vez más diversos, fue mediante la diversificación de los contenidos, resultando que los más atractivos son aquellos que presentan escenas de violencia, actos sexuales explícitos, crimen, deportes y moda.

Este sistema de comunicación, en el capitalismo voraz<sup>2</sup> que caracteriza la vida occidental, se ha convertido en un modelo dominante y hegemónico de comunicación, imponiéndose poco a poco universalmente. Lo anterior se asocia generalmente a que, aparentemente, las sociedades están experimentando un proceso de deculturación. Vista desde una perspectiva radical, ciertas sociedades, especialmente las que no pertenecían al mundo capitalista, están perdiendo su propio legado cultural, lo que es preocupante, puesto que la diversidad cultural, al igual que la biodiversidad en los ecosistemas naturales, contribuye al equilibrio global.

Por lo tanto, para comprender el papel que los medios masivos de comunicación juegan en toda sociedad, y sobre todo en la contemporánea, hay que partir del lugar que estos ocupan dentro de los procesos culturales e ideológicos que los condicionan. Esto implica asumir la relación ciencia-tecnología-sociedad (CTS), lo que justifica el hecho de que la técnica no puede ser vista en sí misma, aislada o “inerte”, sino como un elemento constitutivo de una cultura en función de una ideología. En este sentido, las altas tecnologías que se introducen constantemente en los medios masivos de comunicación han contribuido y contribuyen, a partir de un sistema perfilado de publicidad y propaganda, a manipular las mentes de las amplias masas. Es incuestionable que cuando se crean las tecnologías, se están concretando las motivaciones y fines de su creación. Esto último es importante para comprender que, por encima de todo, las grandes potencias utilizan la tecnología para ofrecer a las masas soluciones empaquetadas, tanto desde lo material como desde lo ideológico, promoviendo una “cultura chatarra” que nada tiene que ver con identidades y diversidades propias, pero sí con la preservación de una hegemonía cultural occidental históricamente construida (Cruz, 2012, p. 192).

En general, el impacto de los medios de comunicación en las diferentes culturas me parece inminente. Específicamente, el impacto de las nuevas tecnologías y los medios de comunicación masiva en la población joven es notable, puesto que son quienes pasan más tiempo frente a una pantalla. No es aleatorio, entonces, que los países pertenecientes a la oligarquía capitalista desarrollen y diseñen productos culturales que contienen formas simbólicas específicas, capaces de adaptarse a las diferencias culturales entre los jóvenes, convirtiéndose en puntos de referencia comunes para millones de ellos, ya que la circulación cotidiana de este tipo de tecnologías genera una cultura mediatizada.

Estas experiencias generan una experiencia común, convirtiéndose en parte de los marcos de la memoria colectiva, sin que exista una comunicación cara a cara con la cultura de donde provienen las nuevas ideas, que llamamos dominante, en este

---

2 Bernie Sanders, en su libro *Contra el capitalismo salvaje*, expone cómo el capitalismo detonó la imposición de la ideología neoliberal en la década de los años ochenta, evidenciando su voracidad y su rostro más salvaje, a partir del crecimiento del mundo de la especulación en Wall Street en E.U.A. que se extendería al resto del mundo.

caso, la occidental. Esto considerando que lo occidental viene simbólicamente cargado con la reproducción del discurso que justifica precisamente su propia implementación como sistema-mundo.

Por ejemplo, la penetración de la programación televisiva y cinematográfica, producidas en las industrias de los medios de comunicación masiva, en la vida cotidiana de las sociedades es innegable. Se puede observar desde varios ámbitos, pero me gustaría enfatizar en dos de ellos: la influencia de los medios de comunicación a nivel físico y a nivel de información.

Cuando me refiero a “nivel físico”, aludo al impacto que tienen los dispositivos electrónicos en la vida diaria. En un principio, había que llegar a casa para poder ver la televisión o escuchar la radio, y después, para usar la computadora. En la actualidad, estamos concentradísimos en nuestro celular, tanto que se ha vuelto una “muletilla” en el quehacer diario. Por ejemplo, aunque nadie envíe un mensaje o el celular no timbre, lo activamos para ver la pantalla y, aprovechando, entramos a una red social, solo para entretenernos, sin objetivo alguno.

En el transporte público, de la misma forma, la gente antes viajaba generalmente sin hacer nada; se observaban algunos lectores, que se distinguían por portar libros físicos. Era común compartir unas palabras con el compañero de asiento, que podían durar un par de segundos o todo el trayecto. Ahora, se puede contemplar una inmersión total de la gente en sus dispositivos.

Por otra parte, además de la reflexión que tiene que ver con el uso físico de los dispositivos y el ensimismamiento que estos aparentemente producen, está el tema de los contenidos, donde se observa que el discurso no es aleatorio, sino que se pueden identificar tendencias muy específicas; la creación de contenido es en sí misma un tema mediático.

El surgimiento de los medios masivos de comunicación se produce a partir de determinados procesos y fenómenos en un contexto histórico donde la ciencia y la tecnología han sido centrales, y donde se desarrollan instituciones interesadas en fijar y reproducir formas simbólicas en el imaginario colectivo (Cruz, 2012, p. 190).

En este contexto, en el que pareciera, o intencionadamente se ha dejado ver, que la cultura mediática ha sido un lastre para el ser humano, a partir de las reflexiones pasadas, para el presente ensayo, la pregunta que me asalta es si la influencia de la cultura mediática se ha generado para cautivar públicos a cualquier costo, abordando ciertos temas que producen estímulos específicos. ¿Podría ser viable la creación de una metodología que, de la misma forma, fuera igual de mediatizante, que tuviera el poder de ideologizar incluso, para fomentar la creación de una cultura de paz?

## Las plataformas, las imágenes

Pensar en la imagen en el mundo... ¿Qué imagen? Me pregunté cuando debía elaborar la ponencia. Pues las imágenes del mundo que más “se ven”. ¿Y qué mundo? me pregunté. Pues el mundo de la información, las imágenes internacionales, “las más vistas”, por así decirlo. Del tiempo que se pasa en la pantalla, la televisión sigue siendo la forma más popular de difundir imágenes, pero los medios de comunicación van cambiando; antes era la televisión en su forma tradicional y ahora las plataformas de *streaming* están asumiendo ese papel.

Es el video bajo demanda el que ha experimentado un crecimiento masivo en los últimos años. Netflix, Amazon Prime Video y Disney+ acumulan más de 150 millones de suscriptores en todo el mundo, cada uno gracias a acervos que permiten tener acceso a una amplia variedad de películas, series, programas y documentales con una suscripción medianamente accesible. Estos servicios se han convertido en una parte tan crucial de la industria del entretenimiento que incluso han comenzado a generar una cultura propia dentro del Pop. Ejemplos notables incluyen programas originales de Netflix como *Stranger Things*, *The Umbrella Academy* o *Beef*, que han ganado premios y tienen mucha demanda entre el público joven (Statista, s.f.).

Si bien el uso de *streaming* no ha sobrepasado a los usuarios televisivos, la tendencia es que siga creciendo exponencialmente. Según el Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT), la televisión abierta continúa siendo el principal medio de consumo audiovisual al ser usado por el 77 % de las personas en una muestra de un estudio realizado en 2023.

Pero, a la par, de la misma muestra, el 53 %, más de la mitad, declaró consumir contenidos audiovisuales en línea. De estos, se especifica que los géneros más vistos en las plataformas de video por internet son: películas con un 54 %, series con el 47 %, seguidos de videos musicales y tutoriales, con un 25 % y 20 % respectivamente.

También revela que las plataformas más utilizadas para ver contenidos por internet son YouTube con un 73 %, seguido por Netflix con un 46 %, Facebook con 24 %, Disney+ con un 23 % y la creciente red social TikTok con 11 % (Instituto Federal de Telecomunicaciones, s.f.).

El ejemplo sirve para poner en evidencia que existe una clara influencia, justificada con los números citados, del consumo de *streaming* y, por lo tanto, debe haber ya un cierto marco de contenidos en lo que nosotros construimos o interpretamos sobre cómo es el mundo y cómo las personas viven en ese mundo del que nos llegan sus imágenes.

Y entonces pienso en una pregunta más: ¿qué tanto influye o no, la cultura mediática que actualmente estamos consumiendo en la construcción de una cultura de paz tan necesaria, por lo menos en nuestro país?

¿En qué circunstancias se está optando por consumir contenidos audiovisuales como alternativa a los medios regulares, por llamarlos de alguna forma? También debemos considerar que el dispositivo cambia la percepción, lo que nos lleva a pensar que ya no se necesita compartir la pantalla comunal en el espacio colectivo de la familia, y que estos contenidos son accesibles desde la computadora individual o el teléfono celular. Esto, ciertamente, influye en las dinámicas familiares.

Por lo que me enfocaré específicamente en una plataforma para realizar el ejercicio. Netflix es la plataforma de *streaming* de pago más usada, según los datos estadísticos. Después de observar por varias semanas los contenidos que se celebran como Top 10 y las series y películas que se han vuelto icónicas y que han marcado tendencia, en resumen, de algunas de las temáticas o géneros más repetidos, los cuales pueden ser series o películas, generalmente hay una comedia romántica, donde una pareja, muy repetidamente caucásica, heterosexual y heteronormada, se reencuentra y el amor les hace justicia. Es decir, la idea de un destino preconcebido que desde tiempos edípicos estamos destinados a tener.

Una temática en la que un imperio lucha contra otro imperio eternamente y desde tiempos ancestrales, con la figura del héroe continuamente reforzada. Una trama animada de aventuras, destinada al público infantil, que generalmente tiene un mensaje sobre el valor de la amistad o sobre la importancia del cuidado de la biodiversidad.

Otra historia basada en crímenes reales, asesinos seriales o secuestradores, algún documental sobre la salud o descubrimientos científicos. Un drama fraternal o de crisis liminal donde se descubre la consanguinidad con otra familia, las circunstancias de abandono en la infancia o cualquier otra situación en el acontecer diario. Algo de narcotraficantes, traiciones mafiosas, prostitución, pornografía, trata de personas o atentados terroristas. Un justiciero con causas loables luchando contra un villano. Algo de zombis y un drama coreano.

Lo que me parece característico de los ejemplos anteriores es que todas las series o películas buscan generar un sentimiento relacionado con la esencia más básica del ser humano: el amor, el odio, la traición, la justicia; todo lo que despierta las pasiones humanas. Aquí es donde entra históricamente la participación del psicoanálisis en los nacientes *mass-media*.

## La influencia del psicoanálisis en los *mass-media*

Esta fórmula fue desarrollada desde principios del siglo XX por un personaje no tan famoso como su tío, el llamado padre del psicoanálisis, Sigmund Freud.<sup>3</sup> De origen

---

3 Sigmund Freud ha sido uno de los pilares de la historia moderna, alabado y enaltecido, atacado y condenado, sus textos han sido interpretados y reinterpretados a conveniencia. Lo cierto es, que una de sus aportaciones principales al mundo de la ciencia, es la defensoría de la idea de *psique*, la aportación de los conceptos como conciencia y subconsciente, puesto que antes de sus observaciones, las condiciones

vienés, Edward Bernays (1891-1995) migró con sus padres de Austria a los Estados Unidos de América (E.U.A.). Se especializó en lo que en ese entonces era el nascente campo de la publicidad. A pesar de no haberse criado en Viena, mantenía comunicación continua y pasaba temporadas con su tío Freud, e incluso fue gracias a él que los textos de Freud en algún momento se imprimieran en E.U.A.

Fue una figura representativa porque, durante la Primera Guerra Mundial, ya trabajaba como agente de prensa y fue contratado como parte del Comité de Información Pública, con la encomienda de promover “los objetivos” de E.U.A. en la prensa, bajo el discurso muy conveniente de que “no iban a la guerra, sino que iban a generar la paz”.

Cuando terminó la guerra, Bernays acompañó al presidente Woodrow Wilson a la emblemática Conferencia de Paz de París (1919), y en sus palabras, “trabajamos por hacer un mundo más justo y más democrático, ese era el eslogan”. (Curtis, 2002)

Para el capitalismo, la democracia se vuelve un arma de doble filo, por lo que la necesidad de controlar a esa masa, democráticamente, se convirtió en un tema sumamente político y económicamente muy importante. Manipular a las masas mostró a las corporaciones de E.U.A. cómo podían hacer que la gente quisiera cosas que no necesitaba, vinculando productos masivos con sus deseos inconscientes: el yo consumista.<sup>4</sup>

Las ideas del psicoanálisis<sup>5</sup> para la época eran desmesuradas y excéntricas, despertando morbo en la sociedad. La idea de que el deseo y los instintos del subconsciente siempre estuvieran ahí en cada uno de nosotros, agazapados como lobos, para saltar en cualquier momento de la oscuridad y apoderarse de nosotros, fascinaba a la gente, ya se estuviera de acuerdo o no.

La historia cuenta como una hazaña de Bernays que, ante la caída de la bolsa de valores y la crisis financiera que se vivía, durante el festival anual *Easter Parade* de Nueva York en 1929, un desfile multitudinario, un grupo de mujeres sacó cigarrillos y comenzó a fumar en un acto subversivo, puesto que, en los años 20, no era bien visto que las mujeres fumaran, y menos en público; incluso se asociaba a la prostitución.

Lo anterior fue orquestado por Edward Bernays, a su vez contratado por la American Tobacco Company, motivada por llegar a la mitad del mercado al que no estaba llegando debido a la prohibición de fumar para el 50 % de la población (las mujeres). Desde su comprensión y asesoría de expertos en psicoanálisis, y su afán de vender,

---

diferentes en las personas eran tratadas con métodos arcaicos y en la mayoría de los casos inhumanos, en la vieja escuela psiquiátrica, en donde la enfermedad mental incluso seguía asociada a la posesión demoníaca.

- 4 De entre todos los tratados del psicoanálisis, la idea de *el ello, el yo y el superyó* son conceptos fundamentales, esta triada procura explicar el funcionamiento psíquico humano, que opera de manera inconsciente.
- 5 El psicoanálisis se presenta como un método, como una terapia a la enfermedad mental, para lo que en ese momento se conocía como la histeria, que se entendía como un tipo de neurosis.

concluyó que, como los cigarrillos son cilíndricos y alargados, cumplen con la función freudiana de la sustitución del pene en las mujeres, puesto que, en el afán y envidia femenina de equipararse al hombre, el tabú queda resuelto con el cigarrillo y el acto simbólico de fumar.

Entre la comitiva estaba la escritora y periodista feminista Ruth Hale, quien llevaba la encomienda de “encender las antorchas de la libertad” para “luchar contra otro tabú”, pero porque encaraba el movimiento sufragista. Por lo que resulta paradójico ahora que un acto feminista se sustentara en la idea de que fumar estuviera relacionado con las fuerzas y emociones irracionales que se desatan por la carencia y la envidia fálica, desde la perspectiva del psicoanálisis.

La fórmula de tocar las emociones, tan a flor de piel en ese momento, y asociarlas a un anclaje físico por medio, en este caso, de los cigarrillos, marcó una era de cultura mediática y manipulación de masas: la era de los *mass-media*. Bernays entendía los impulsos que eran capaces de despertar, según el psicoanálisis, esas fuerzas y emociones irracionales, por lo que veía las fibras más finas del ser humano para desatarlas: las fibras del deseo.

Desde las reflexiones de la obra de su tío, sabían que esto ocurre entre los individuos, pero también se manifiesta de la misma manera de forma colectiva; los grupos actúan de la misma forma que los individuos. Por lo que había que desatar una cultura del deseo que se contraponía a la cultura ahorrativa de la guerra, que entra dentro del orden de lo racional, sino que el deseo, que entra dentro de lo irracional, fue el modelo que se extendió como parte de la cultura occidental y del capitalismo.

Si retomamos el ejemplo de la cultura mediática en las plataformas de *streaming*, observamos que cumple con la misma fórmula, un siglo después: productos hechos para las masas, a las que Freud describe de la siguiente manera:

He aquí el rasgo más notable de una masa psicológica; cualesquiera que sean los individuos que la componen y por diversos o semejantes que puedan ser su modo de vida, sus ocupaciones, su carácter o su inteligencia, el mero hecho de hallarse transformados en una masa los dota de una especie de alma colectiva en virtud de la cual sienten, piensan y actúan de manera enteramente distinta de como sentiría, pensaría y actuaría cada uno de ellos en forma aislada. Hay ideas y sentimientos que sólo emergen o se convierten en actos en los individuos ligados en masas. La masa psicológica es un ente provisional que consta de elementos heterogéneos; estos se han unido entre sí durante un cierto lapso, tal como las células del organismo forman, mediante su unión, un nuevo ser que muestra propiedades muy diferentes que sus células aisladas. (Freud, 1969, p. 70)

La plataforma Netflix seguro es consciente de los elementos que se necesitan, como individuos y como sociedades. Es importante pensar en cuál es la intencionalidad de la casa productora al crear o transmitir ciertos contenidos, o ¿qué están

transmitiendo estos contenidos a los consumidores? Esto implica pensar en las personas que los consumen y en su contexto. Personas que, según la muestra antes mencionada, representan al 46 % de la población.

En un mundo moderno y democrático, como en el que se supone que vivimos en México, permeado por la globalización, se supondría que todos tendríamos acceso primero a la información y luego a la comunicación. Es decir, como ciudadanía tendríamos que tener la posibilidad de contar con los medios de información a nuestro alcance, tanto para informarnos del acontecer diario como para estar en comunicación con nuestros afectos y poder ejercer nuestro derecho.

Los medios de comunicación siempre han sido, en sí mismos, una alternativa a un sistema de comunicación que deja de ser tan funcional o eficiente. Antes de la invención de la imprenta y del acceso a los medios escritos por la mayoría de la gente, la información pasaba de boca en boca por medio de la historia oral, por lo que la historia impresa funcionó como una alternativa de comunicación que aumentó la veracidad de los hechos, por ejemplo. Con la invención de la radio o el telégrafo, ya no se tenía que esperar días, semanas o meses para tener noticias de otro continente. Con el teléfono, ya no se tuvo que esperar para una transmisión, sino que el mensaje podía llegar directamente a los individuos; después, no solo el sonido del mensaje, sino la imagen, con la televisión. Esta última, de la misma forma, dejó de ser el medio principal al considerarse que los contenidos ya no satisfacían las necesidades de comunicación que exigía el público; las imágenes y mensajes dejaron de ser suficientes y la tecnología nos arrojó al mundo del *streaming* como medio de comunicación alternativa. Es democrático, en teoría.

Por esa parte, el *streaming* representa, creo, una alternativa para los consumidores, para poder acceder, se supone, a otro tipo de contenido del que se ofrece en la televisión abierta, por ejemplo. No sé si el adjetivo correcto es decir que es de “mejor calidad”, porque tampoco es precisamente eso, o con “otra propuesta”, porque la variedad es muy amplia e incluye algunas cosas de cine de arte, documentales y otras cosas menos comerciales. A pesar de tener una amplia gama de oferta, lo que la gente más escoge ver, en general, como traté de ejemplificar con Netflix, son el mismo tipo de contenidos que ya se tenían o que ya consumíamos de otra forma.

Por ejemplo, las series de narcotraficantes latinoamericanas. Seguramente la intención, quiero pensar de forma inocente y creer que no se hacen con el propósito de incentivar la cultura del delito, sino que, por el contrario, tratan de delatar o incluso de documentar de una forma ficcional la realidad mexicana. Pero en un país como México o Colombia, donde la columna vertebral es de una violencia estructural, considero que la sintaxis de este tipo de contenidos puede ser confusa o poco legible. Supongo que el entendimiento, tanto del mensaje como del sentido de la serie, será diferente para un finlandés que vive en un lugar con un bajo porcentaje de criminalidad.

Desde la perspectiva del psicoanálisis, ¿se deberían erradicar los contenidos que tuvieran que ver con narcotráfico en los países que sufren de este mal? Ciertamente no suena a algo democrático, pero tampoco lo es lo que está normalizado actualmente, porque desde la estética y el discurso de ciertas series, sí incentivan la idea del deseo a partir de su asociación con otras cosas, de una forma en que es muy evidente la relación del oficio con “los beneficios”, sobre todo económicos, muy redituables que genera, incluso más allá del dinero, de un “cierto estatus” en la sociedad mexicana.

Las aclamadas series de asesinos seriales me representan el mismo caso; seguro son interpretadas desde una sintaxis muy diferente por el pueblo mexicano que por el pueblo estadounidense, que se ha caracterizado por tener muchos descensos lamentables por este tipo de acciones. ¿Se deberían prohibir este tipo de contenidos para que no toquen las fibras de los deseos de las personas que, al parecer, puedan ser más propensas a sentir el impulso de matar? Pues también suena a censura.

O los dramas coreanos que ahora son muy populares entre la gente joven, donde encuentro que reproducen sus valores culturales en todo momento, y supongo que para un coreano o una coreana promedio, inmersos en las estrictas normas, les ratifica ese “deber ser” inalcanzable, que desde mi punto de vista es muy violento, sabiendo además que el índice de suicidios es alto en general en los países asiáticos, donde las expectativas sociales en los individuos sí tienen un peso e impacto en ellos.

En cambio, creo que si este mismo contenido es leído desde nuestra cultura, un adolescente promedio mexicano, en un contexto donde “el que no tranza no avanza”, puede transmitirle valores y formas diferentes de pensar a lo que nuestra realidad nos ofrece desde nuestra idiosincrasia. Por ejemplo, el no tomar nada de lo que no es propio, una cultura del respeto y del valor de la lealtad, del trabajo, del esfuerzo y la disciplina. La psicología de masas tiene sus propias variantes culturales.

Otro ejemplo es la serie *The Crown*, que desde un contexto mexicano, con tal vez menos acceso cultural o educativo, pues la serie es entretenida y se disfruta desde el morbo y la polémica historia y muerte de Lady Di y el magnate. Otro sector de la misma población mexicana, con otro tipo de educación o de contexto, seguramente leyó una crítica muy fuerte a las tradiciones de la Corona, el gasto en los protocolos, y la pertinencia de la vigencia de una anticuada monarquía como figura de poder cada vez más desgastada.

Con los ejemplos anteriores, pensar en los diferentes contenidos que están destinados a estimular cierto tipo de emociones y deseos, resulta evidente. Esa era una de las características fundamentales del *streaming*: el beneficio del pago otorgaba la oportunidad de ver contenido audiovisual sin anuncios, porque el servicio no incluía publicidad comercial. Pero ahora, cada vez es más evidente la exposición y el enfoque de las cámaras en los logotipos de marcas comerciales de electrónicos, cervezas,

automóviles, computadoras, tanto en las series como en las películas, y ya hasta hay un plan con anuncios, por lo que la fórmula se sigue reproduciendo.

Vincenç Fisas menciona que los medios de comunicación y, en particular, la televisión, podrían jugar, no obstante, un papel muy diferente y ser parte activa en la titánica tarea de crear una cultura de paz (1998, p. 361). Hoy en día, las TIC y las redes sociales también. La actual cultura de masas aparta a los ciudadanos de sus responsabilidades y de una capacidad crítica y reivindicativa, pero al mismo tiempo, las tecnologías de comunicación pueden ser muy útiles para la causa de la paz, la reconciliación y el diálogo intercultural (Villar-García, 2013, p. 56-57).

¿De qué forma estas imágenes, estos discursos globalizados —porque de ninguna manera considero que la censura de ciertos contenidos sea el camino— podrían coadyuvar a la construcción de una cultura de paz, no por su propio contenido en sí, sino por la forma en que son consumidos?

Es necesario pensar cómo, desde lo que tenemos, desde lo que hay, desde lo que consumimos como pueblo, desde las imágenes universales que circulan todos los días, podemos incitar a concientizar sobre la forma en que nos relacionamos y vertebrar una forma novedosa para aprovechar estos discursos internacionales para gestionar nuevas formas y alternativas para fomentar una cultura de paz.

Como se procuró revisar en el presente trabajo, los *mass-media*, específicamente las plataformas de *streaming*, juegan un papel fundamental en nuestra existencia, puesto que la tecnología es parte de nuestra vida cotidiana, y la democratización del internet ha permitido que más personas tengan acceso a más contenidos.

## Pensando en metodologías para la paz

La imagen también ha sido parte de esta democratización, y desde el ejemplo utilizado, los contenidos que se transmiten en una plataforma de *streaming*, específicamente Netflix, son parte de esta cultura mediática que, desde el anclaje teórico abordado, corresponde a la primera etapa de la comercialización del deseo como motor de consumo.

La metodología parece estar muy clara desde una filosofía del consumo: tocar los valores de la cultura, las fibras de los deseos irracionales que el psicoanálisis dice que existen en el interior de cada uno de nosotros. Pero mediatizar contenidos que sean capaces de tener un efecto regulatorio en la sociedad, si se descontextualiza del orden aceptado, nos haría pensar en una sociedad como la de 1984, como la de *Un mundo feliz* o como *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*; hay cosas que ya no se leen tan distópicas.

Una metodología de lo irracional parece de entrada contradictoria en sí misma, pero como revisamos en la parte histórica de la consolidación de la publicidad como

metodología de ventas, ni Edward Bernays ni las empresas se preguntaron sobre la legalidad o legitimidad de lo que estaban haciendo; simplemente ha sido parte del devenir histórico, y está tan normalizado que los *mass-media* sirven para la ideologización y los fines del capitalismo, que nadie repara en ello.

Lo cierto es que si la metodología funcionó hace un siglo para la promoción del consumismo, ¿por qué no utilizarla para la promoción de una cultura de paz? Aprovechar la sobreexposición que tenemos a los soportes tecnológicos, como la continua utilización de plataformas de *streaming*, especialmente entre los jóvenes, para persuadir desde un nivel estructural, a formas de relacionarnos más amables tanto con nuestros congéneres como con la naturaleza, que ciertamente está pagando las consecuencias del consumismo irracional y desmedido.

## Referencias

- Carrasco, C. (2024, 19 de octubre). *Gobierno federal reporta más de mil 300 homicidios dolosos en lo que va del sexenio de Claudia Sheinbaum*. Infobae. <https://www.infobae.com/mexico/2024/10/20/gobierno-federal-reporta-mas-de-mil-300-homicidios-dolosos-en-lo-que-va-del-sexenio-de-claudia-sheinbaum/>
- Cruz Vilain, M. A. (2012). Los medios masivos de comunicación y su papel en la construcción y deconstrucción de identidades: Apuntes críticos para una reflexión inconclusa. *Bibliotecas. Anales de Investigación*, 8-9, 2012-13. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5704459>
- Curtis, A. (2002). *The Century of the Self, Part 1: Happiness Machines* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=jUMyFKy1fi8>
- Freud, S. (1969). *Psicología de masas*. Editorial Biblioteca Freud/Alianza Editorial. <https://psicopatologia1unlp.com.ar/bibliografia/tp/histeria/Freud.%20Psicolog%C3%A9Da%20de%20las%20masas%20y%20análisis%20del%20yo.pdf>
- Sanders B. (2019), *Contra el capitalismo salvaje*, Clave Intelectual.
- Statista. (s.f.). Streaming en el mundo. *Statista*. Recuperado el [fecha de consulta], de <https://es.statista.com/temas/9059/streaming-en-en-el-mundo/#topFacts>
- Instituto Federal de Telecomunicaciones. (s.f.). En México se consumen 2.5 horas de TV abierta y 3 horas en plataformas de video en internet al día. Recuperado el [30 de noviembre 2024], de <https://www.ift.org.mx/comunicacion-y-medios/comunicados-ift/es/en-mexico-se-consumen-25-horas-de-tv-abierta-y-3-horas-en-plataformas-de-video-en-internet-al-dia>
- Villar-García, M. G. y Maldonado-Reyes, A. A. (2013). Los medios de comunicación y su injerencia en la construcción de la cultura de paz o violencia. Una reflexión desde los estudios para la paz, *RAXIMHAI*, Volumen 9(3), septiembre. <https://raximhai.uaim.edu.mx/index.php/rx/article/view/794/750>



# Hacia imaginarios sobre cultura de paz

Irving Samadhi Aguilar Rocha

## Introducción

En nuestras actuales sociedades en el siglo XXI, la violencia que se despliega en las diversas estructuras de la sociedad también se replica en las instituciones educativas a través de comportamientos violentos como la dominación de grupos de poder, la discriminación, la explotación laboral, la represión a la libre expresión, la violencia de género, entre otras manifestaciones. Todos estos tipos de violencia se encuentran en diferentes escalas dentro de una sociedad, pero también entre diferentes tipos de sociedades o culturas en un mismo país y entre diferentes países. Para abordar este planteamiento, partiremos de la comprensión de la distinción entre sociedades occidentalizadas —como son las latinoamericanas— y las occidentales —aquellas que tienen una economía más fuerte en la actualidad y que, al mismo tiempo, han colonizado a las sociedades occidentalizadas—.

Esta distinción es necesaria para comprender los imaginarios y las concreciones actuales que se han construido con base en la violencia, y que se ven reflejadas en las estructuras organizacionales junto con sus prácticas y procesos a los que se adosan inevitablemente el ámbito simbólico y representativo, de modo que pueda darnos herramientas para pensar en otros imaginarios posibles desde Latinoamérica, basados en “otras” relaciones y entendimientos estructurales sobre paz y no de violencias.

Para pensar y construir en estos “otros” imaginarios y en los actuales, son necesarios ámbitos donde sea posible no solo dicha construcción, sino también la enseñanza y el aprendizaje de otros entendimientos. El primero es la educación, que a lo largo de la historia de la humanidad ha configurado “lo humano”, “lo civilizado”, desde

el conocimiento, el pensamiento, la reflexión y el entendimiento de las estructuras conceptuales y simbólicas, por un lado, y, por el otro, desde las prácticas cotidianas, sociales, políticas, donde se ven reflejadas estas estructuras junto con sus procesos.

## Imagen e imaginarios sociales: países occidentalizados y occidentales

La base de la cual partimos para pensar los imaginarios y sus representaciones desde Latinoamérica consiste en entender que no es un espacio local o nacional ni tampoco un espacio social inmediato en el cual nos apoyamos, sino que atendemos a un interés no por un conjunto homogéneo y unitario con una identidad “natural”, sino a uno que implica, más bien, una diversidad cultural y sociopolítica y que, por este hecho, implica necesariamente representaciones diversas y dinámicas. La necesidad de partir de este presupuesto surge de contextos sociales donde hay similitudes culturales e históricas que expresan sistemas sociopolíticos y donde se ven reflejadas las diferentes violencias en las condiciones de exclusión, en los procesos de democratización, en los movimientos sociales de los pueblos indígenas, los campesinos, los obreros y, sobre todo, las mujeres.

El sistema global en el que el mundo se encuentra nos sitúa en una situación paradójica, dado que es conformada e increpada por la diversidad cultural; de ahí la necesidad de pensar en una perspectiva intercultural que tiende, sin lugar a dudas, a una cultura de paz. Dentro de la organización globalizadora se constituye lo que se llamó a principios del siglo XX la cultura de masas;<sup>1</sup> se trata de una lógica de mercado que integra la diversidad cultural, sus formas de comprender lo social, pero, sobre todo, que delimita la producción y difusión del conocimiento. Son formas de regulación económica y política que se encuentran a merced de parámetros tecnocráticos de racionalización que bloquean e impiden cada vez más la estructura simbólica de comprensión y la producción de su significado.

Las problemáticas derivadas de estos procesos y que conforman ahora nuestras realidades, imágenes y representaciones, están constituidas por la violencia, la inmigración, la pobreza y la exclusión, que viven no solo los países occidentalizados, sino también los occidentales.

---

1 El concepto de “cultura de masas” surge en la primera mitad del siglo xx de la mano de diferentes pensadores y filósofos, como Horkheimer y Adorno, en su texto *Diálectica de la ilustración*, publicado por primera vez en 1944. Es por el sistema capitalista, junto con los modos de producción y los sistemas de comunicación en todos los ámbitos, sobre todo en el ámbito cultural, que se masifica una forma de ver el mundo, una masificación de los bienes simbólicos. Se entiende por cultura de masas es la producción y reproducción de los bienes simbólicos a partir del empleo de medios técnicos.

A continuación, abordaremos lo que se entiende por estos y su distinción. Tomaremos como punto de partida lo que afirma Aimé Césaire<sup>2</sup> refiriéndose a los acelerados avances tecnológicos:

Me hablan de progreso, de 'realizaciones', de enfermedades curadas, de niveles de vida elevados por encima de sí mismos. Yo hablo de sociedades enteras vaciadas de sí mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones carcomidas, de tierras cosificadas, de religiones ultimadas, de magnificencias antiguas artísticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades suprimidas. (Césaire 1978, pp. 12-13)

Lo anterior nos permite pensar en las diferencias entre países occidentales y occidentalizados. En las actuales sociedades capitalistas hay cambios fundamentales en la manera cómo existe el mundo, cómo lo concebimos y cómo se aprehende lo real. Con las tecnologías de la información se ha logrado desmaterializar las fuerzas productivas: trabajo y capital constante; haciendo que la formación sea el conocimiento acumulado, pero ahora con características de disponibilidad (mercancía) que se hace inmediata por vía de las tecnologías de la información y, así, la fuerza de trabajo más importante es el intelecto.

El tema del trabajo es en el que encontramos una de las diferencias en las consecuencias e impactos más evidentes entre países occidentales y occidentalizados. Desocupación, marginación, desvalorización subjetiva, creciente violencia, aumento de las delincuencias; fenómenos cuya causa principal es la concentración de la riqueza producida por el sistema tecnológico en unión con el sistema económico, rasgos que caracterizan a los países occidentalizados. En estos, se deja de tener un salario digno, un ingreso para todas las familias y una justa redistribución de las riquezas.

Para pensar la distinción entre países occidentalizados y occidentales, partiremos del texto *Repensar la occidentalización. Ir más allá de las disciplinas* (2023, p. 147) de Julieta Espinosa, en el que se exponen las condiciones y consecuencias de los usos del conocimiento a partir de la emergencia de un pensamiento y una postura de países "occidentalizados", entendidos como "los países donde las y los ciudadanos se desenvuelven entre visiones y expectativas provenientes de las sociedades occidentales en paralelo a cosmovisiones propias de sus pasados interrumpidos por la invasión, la esclavitud y la colonia". El pensamiento occidentalizado autoriza la desaparición de los obstáculos, de lo que no lleve al progreso ilimitado, a la distribución de condiciones privilegiadas entre naciones y grupos sociales, todo para legitimar el progreso y la civilización occidental.

La caracterización de los países occidentalizados es un ejercicio de problematización, dado que identifica las estructuras que han permitido mostrar a estas sociedades

---

2 Aimé Fernand David Césaire (Basse-Pointe, 1913-2008). Poeta, dramaturgo e intelectual martiniqueño. Reconocido como una de las figuras fundamentales de la poesía moderna en lengua francesa, fue uno de los creadores del concepto de negritud y un líder comprometido en la lucha de los negros.

como herederas occidentales. El reconocimiento del pensamiento occidentalizado “es una herramienta de análisis y problematización, indicadora de trayectorias para asumir lo occidental como fundamento para mejoras y comodidades sin importar las consecuencias” (Espinosa, p. 172). Esta distinción muestra de fondo la tendencia a pensar, a nuestro parecer, en una perspectiva de paz. La propuesta a la que nos sumamos es que aprendamos “a pensarnos con ellos, desde ellos, sin olvidar nunca que no somos como ellos” (p. 172). “Ellos” son los países occidentales, los que colonizaron y colonizan nuestras formas de entender el mundo, pero quedando siempre muy claro que no somos como ellos, es decir, que los problemas y contextos de estos países se conforman en estructuras de dominación, desigualdad, exclusión, xenofobias, racismo; todas ellas fundamentadas en relaciones violentas en diferentes grados.

A partir de la argumentación de Espinosa (2023), la occidentalización de los países independizados en el siglo XIX se distingue por el reconocimiento de los proyectos y objetivos de los países ricos de Europa y de Estados Unidos, de modo que las naciones libres retoman los planteamientos de universalidad, neutralidad de las ciencias, conocimiento para todo aquel que esté interesado, así como la apertura comercial, las inversiones extranjeras en maquinaria y producción, la realización de grandes proyectos de construcción por empresas occidentales, las facilidades fiscales para la explotación de minerales de los subsuelos. Estos planteamientos, junto con una idea de control y dominio de la naturaleza, son la manera de expansión y explotación del capital; no serán inocentes en el funcionamiento de las sociedades occidentalizadas, dado que para ello:

será necesario aplicar el conocimiento que ofrece datos exactos y eficaces, mecanismos confiables para sustituir el trabajo corporal humano, premiar los esfuerzos individuales con estrategias meritocráticas y de movilidad social, aceptar la inevitable desigualdad entre poblaciones en una misma nación, así como entre países. (Espinosa, 2023, p. 155)

Esta lógica es una forma del pensamiento occidental, surgida en el siglo XVI, y responde a la eficiencia, veracidad y medición del conocimiento científico-racional sobre todo lo que nos rodea. Es a través de las ciencias y tecnologías cómo se vinculan los países occidentales con los países colonizados, siendo los ideales de aquéllos el progreso hacia una mejor forma de vida con objetivos universales.

El pensamiento “occidentalizado” que se expresa en los medios de comunicación, en el arte, en las formas de socialización, en las redes, no implica, como afirma Espinosa (2023), aislarse de lo que se hace en Occidente, dado que los países occidentalizados están atravesados por ideas e ideales occidentales. Las formas de pensar y hacer de cada uno de los individuos están atravesadas por estos principios. Este acercamiento al pensamiento occidentalizado permite identificar la combinación de racionalidades producidas por la hegemonía y superioridad del pensamiento occidental, transmitida a países con distintas condiciones.

A partir de esta caracterización, entendemos que México, como país occidentalizado, enfrenta varios retos con respecto a los procesos globalizadores y sus principales problemáticas, y que esto provoca que nuestras propias representaciones, imaginarios y prácticas sociales (como, por ejemplo, la identidad cultural) sean expresión de resistencia frente a procesos de exclusión estructurales, o, de lo contrario, debemos educar en pobreza; es por ello que se transforman las representaciones sociales.

## Imagen e imaginarios sociales

Por otro lado, para comprender a qué nos referimos con el concepto de imagen y de imaginarios (y con ello dar sentido a este apartado), abordaremos qué se entiende por imagen, en su dimensión ontológica; para ello, retomaremos la caracterización de Gaston Bachelard.<sup>3</sup>

El estudio de la imagen y su movimiento iniciado por Bachelard nos muestra una nueva racionalidad que se dispone a la apertura y comprensión de las cosas con base en una dialéctica que no se equipara con la hegeliana, sino que va más allá de los opuestos o de una síntesis de estos y su superación. Esta nueva racionalidad consiste en un cruce entre el racionalismo y el empirismo, entre el concepto y la intuición, la conciencia y el inconsciente; se trata de un giro en el que la imagen adquiere el mayor peso en la capacidad cognoscitiva humana.

Esta perspectiva contribuye a la teoría del conocimiento, dado que consiste en sustituir la orientación estética y formal de las categorías de la representación por el carácter móvil de la imagen (con su capacidad de formación y transformación simbólica) y el concepto. Se trata de poner énfasis en los procesos dinámicos del sujeto que conoce y que se muestran más esenciales que las propiedades de representación del objeto. La representación científica no debe evaluarse en el único criterio de adecuación con la cosa, sino en la tensión dinámica del sujeto que las enuncia y que puede ampliar o empobrecer la información inmediata: "Pues así como la semilla no puede crecer sin agua ni sol, tampoco se puede hacer filosofía, teoría, crítica o, de hecho, vivir, sin comprometerse uno mismo con las imágenes que la vida ofrece; sin una exploración 'subjética' que permita el desarrollo de las propiedades 'objetivas' de lo que se investiga" (Solares, 2009, pp. 111-112).

La fuerza creadora de estas imágenes se basa en querer vivir de manera que la vida mental esté orientada por ellas. Para Bachelard, sin embargo, no se puede alcanzar el ámbito de la imaginación creadora, pues para lograr eso se necesita soñar de

---

3 Gastón Bachelard (1984-1962). Filósofo, crítico y epistemólogo francés, era también un científico, un pensador profundo y un poeta. Sus trabajos muestran su doble interés: por un lado, la precisión científica y, por otro, la sensibilidad poética. A partir de 1938 se consagró a profundizar sobre el problema de la imaginación poética.

manera que se permanezca fiel al onirismo de los arquetipos que están fuertemente arraigados en el inconsciente humano.

A partir de esta propuesta, vivir el mundo es ya imaginarlo, es participar de la imaginación creadora del mundo. Por ello, reconoce en la imagen un carácter ontológico: crea mundo e interviene en la constitución del propio ser humano.

El psiquismo humano se caracteriza por las imágenes preexistentes que organizan la relación del hombre con el mundo exterior; las imágenes son vectores cargados de poder de significación que transforman la realidad. Bachelard cita a Blake: "la imaginación no es un estado, es la propia existencia humana" (Bachelard, 2002a, p. 9).

Hay tres tipos de imaginación para Bachelard: puede ser creadora o reproductora. La imaginación reproductora prohíbe toda la carga simbólica, quitándole a la imaginación todas sus imágenes; en cambio, la imaginación creadora enriquece la imagen dándole sentido y fuerza para la modificación de lo real. Como es lógico pensar, estos dos tipos de imaginación generan sus respectivas imágenes; mientras que a la imaginación reproductora le corresponde la imagen concreta, cerrada, habitual, construida una vez y solidificada, a la imaginación creadora le toca una imagen abierta y fecunda, y es justamente a esta imaginación a la que le pertenece la voluntad del ensueño, que para Bachelard se vincula con los arquetipos y las imágenes primigenias que se generan en el interior del hombre.

No puede haber imágenes sin un proceso que las conciba y las anime para crear nuevas imágenes; si no hay profundización en la imagen, no hay acción imaginante, sino mero recuerdo de la percepción. De manera que la imaginación intenta un futuro. Cabe señalar que la imaginación para Bachelard es necesariamente valoración, porque está relacionada con los valores vitales, con la experiencia de la vida: "no se vuela porque se tengan alas; se crea uno las alas porque ha volado" (Bachelard, 2002a, p. 40).

La imagen, en su simplicidad, no necesita un saber, explica Bachelard; en su expresión, es lenguaje nuevo, es origen del lenguaje; esto solo es posible por una imaginación creadora y no reproductora. En este sentido, "el arte será un redoblamiento de vida, una especie de emulación de las sorpresas que excitan nuestra conciencia y le impiden adormecerse" (Bachelard, 2005, p. 25). A partir de aquí podemos apuntar a la importancia que tiene el diseño en su parte más creadora y artística para poder comunicar y transmitir las imágenes e imaginarios sobre la paz que se construyen en Latinoamérica. En este trabajo no podremos desarrollar la función del diseño por cuestión de espacio.

Después de lo expuesto podemos dar un paso más hacia la definición de los imaginarios sociales. En el texto de 1975 *La institución imaginaria de la sociedad* de Cornelius Castoriadis, se entiende el imaginario social, por otro lado, se refiere a una red de significados colectivamente compartidos que cada sociedad utiliza para pensar sobre sí misma. En este sentido y en consonancia con lo expuesto en Bachelard, afirma

Castoriadis que el “imaginario del que hablo no es imagen de; es creación incesante y esencialmente indeterminada (social-histórico y psíquico) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de ‘alguna cosa’. Lo que llamamos ‘realidad’ y ‘racionalidad’ son obras de ello” (1975, p. 6). El imaginario se expresa mediante las imágenes que crean una representación social, normalmente a través de objetivar. Este ámbito de la imagen es una representación social que abarca cierto grupo de elementos e imágenes figurativos, simbólicos y lingüísticos. En este sentido, no podemos comprender una sociedad sin un factor unificante, como piensa Castoriadis (1975, p. 333), este proporciona un significado que teje o vincula con las estructuras simbólicas. Si esto es así, lo que tenemos son imaginarios modernos que tanto en países occidentalizados como occidentales se basan en un orden racional y en la progresión de la racionalidad instrumental;<sup>4</sup> sin embargo, los planteamientos sobre la imagen y los imaginarios no pueden ser reducidos a ella. El mismo Castoriadis ha definido lo simbólico-racional como lo que representa lo real, o que es indispensable para pensarlo y actuarlo. Este ámbito racional no es la racionalidad instrumental mencionada. En este texto no es el objetivo profundizar en el abordaje teórico sobre los imaginarios sociales; sin embargo, se busca esclarecer que estos surgen de la crisis de los modelos vigentes. Es decir, pensar la imagen y los imaginarios busca la legitimación de formas de pensar despreciados por la ciencia; se busca la disolución paulatina de las dicotomías como razón y emoción, sujeto y objeto, entre otras. El acento está puesto en poner atención de nuevo en lo simbólico, en su peso ontológico y en su valor. Esto implica la apertura desde imaginarios occidentales a otras racionalidades alejadas del pensamiento científico que representa el pensamiento occidental; al contrario, se trata de saberes despreciados por este.

Llegados hasta aquí podemos decir que las imágenes son otro modo de pensamiento humano, uno que posibilita la familiarización con lo desconocido, con formas nuevas, dado que las imágenes son capaces de sintetizar imaginarios o representaciones icónica y verbalmente. Se trata de poder transmitir imaginarios sociales que motiven la creación de nuevos significados. Estos funcionan en la práctica y en la actividad de la sociedad considerada como un significado que organiza el comportamiento humano y las relaciones sociales (Castoriadis, 1975, 444).

Hasta aquí tenemos herramientas conceptuales y teóricas para poder pensar en nuevos imaginarios y construirlos, pero también para transmitirlos a través de imágenes e imaginarios, entendidos como lo expuesto, sobre la cultura de paz. En la construcción y trasmisión tiene un papel fundamental, en nuestras sociedades actuales,

---

4 Adorno y Horkheimer (2009) piensan a la razón instrumental como el motor de los sistemas capitalistas y totalitarios modernos; argumentan que la Ilustración, lejos de liberar al ser humano, lo ha sometido a nuevas formas de dominación. En sus análisis, la razón instrumental no es un fenómeno técnico, sino una manifestación de la alienación humana bajo sistemas de producción donde lo primordial es la acumulación de capital y el control social. Horkheimer afirma que *la razón instrumental reduce el accionar intelectual a la producción de resultados calculables sobre el mundo empírico.*

la educación. En el siguiente apartado explicaremos qué se entiende por cultura de paz, sus imaginarios y el papel de la educación; son espacios donde es posible la producción de sentido, dado que están conformados por procesos creativos, ofreciendo soluciones a las problemáticas sociales desde la imaginación; incluso contribuyen a la comprensión de nuevos imaginarios que se propone transmitir sobre la cultura de paz.

## Imaginarios de cultura de paz: el papel de la educación

A partir del contexto expuesto, pensar una cultura de paz implica reconocer que el proceso para alcanzar respeto de los derechos, libertad, dignidad y justicia requerirá tiempo, dado que las transformaciones culturales parten en primer lugar de imaginarios sociales que llevan consigo también un cambio en el pensamiento, pero sobre todo en las estructuras sociales que hemos explicado más arriba.

La cultura de paz es un conjunto de acciones fundamentadas en principios filosóficos, políticos, científicos y psicológicos que mejoran las relaciones de vida entre las personas y las condiciones de justicia social; a esto se le llama paz positiva. La cultura de paz no busca que los conflictos sociales sean eliminados, dado que sabemos que estos son promovidos por los desacuerdos que constantemente se dan entre diferentes formas de pensar o entre diferentes culturas. De aquí que el diálogo intercultural,<sup>5</sup> como parte de un imaginario de cultura de paz, puede ser un medio adecuado para que disminuya la frecuencia de los conflictos y la cantidad de estos. Las mediaciones que se imaginan están enfocadas en que los mecanismos de enfrentamiento y de solución no sean violentos.

El modelo, el imaginario de la cultura de paz tienen en su base el respeto a los derechos humanos, el combate a la intolerancia, el impulso hacia la igualdad de género, la búsqueda de la inclusión social y la primacía del diálogo para la resolución de conflictos.

Los países occidentalizados, dadas sus características ya explicadas en los apartados anteriores, responden a causas económicas, sexistas, identitarias, políticas, de conservación de poder, clasistas, xenófobas, entre otras, lo que se manifiesta en respuestas violentas, arbitrarias o de intolerancia.

---

5 La *Interculturalidad* va de la mano con la cultura de paz; de hecho, a nuestro parecer, es necesario tener una perspectiva intercultural para poder construir imaginarios sobre la paz. Si bien la interculturalidad puede tomarse como proyecto, como instrumento crítico, también tiene una propuesta que atañe a una actitud intercultural. La discriminación es una de las problemáticas para la formación en cultura de paz, porque se busca, como lo propone la ONU, eliminar todas las formas de discriminación e intolerancia, incluidas las basadas en la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, la opinión política o de otra índole, el origen nacional, étnico o social. Esto lo comparte con la educación intercultural, que busca a acabar con la discriminación en la escuela, donde perviven la diversidad y la multiculturalidad como consecuencia de las migraciones y los desplazamientos forzados de pobladores, como campesinos o grupos indígenas, a causa de los conflictos sociales, políticos, económicos o religiosos. Estos son los escenarios que comparan la *Interculturalidad* y la *Cultura de paz*.

Los avances teóricos de la cultura de paz ponen el acento, además de lo ya mencionado, en incentivar el sentido comunitario junto con la solidaridad.

Para poder pensar en una construcción de paz, lo primero que hay que señalar es que si hay la necesidad de teorizar sobre la cultura de paz es porque vivimos en relaciones de violencias cada vez más normalizadas y al alza, tanto en frecuencia como en intensidad. Esta consideración no es menor, dado que habría que entender, como ya se explicó anteriormente, las estructuras occidentales dominadoras que reproducen ciertas relaciones violentas. A lo anterior habría que agregar un análisis conceptual de la relación que existe entre violencias, poder y política, dado que en la historia occidental estos tres conceptos están vinculados. Esta diferenciación es más importante, a nuestro parecer, que los tipos de violencias<sup>6</sup> que utilizan las teorías sobre la paz, dado que buscamos comprender por qué la violencia se encuentra en el núcleo de las estructuras occidentales.

Este trabajo de diferenciación fue llevado a cabo por la teórica política y filósofa Hannah Arendt en su texto titulado *Sobre la violencia*. Nadie puede negar que la violencia ha tenido un lugar primordial en la historia del hombre. Las guerras o el potencial en armamento han sido la fuerza por la que se mantienen el progreso de las sociedades o, por lo menos, eso creía Hegel cuando propuso, por medio de su Dialéctica, la superación de los contrarios a través de la lucha para poder llegar a un mejor mundo posible, lo que justifica el mal (de la guerra o violencia) necesario para dicho progreso.

La violencia en la historia ha sido vista como un elemento natural dentro de la política, incluso como una extensión de esta; el mismo Marx lo evidenció. En nuestra actualidad, el Estado es un instrumento administrativo y de violencia que poseen las clases más favorecidas. Las clases dominantes conservan el poder porque son las que tienen en sus manos los medios y procesos de producción. No obstante, la fuerza y la violencia son dispositivos de control social, sobre todo cuando son acríticamente aceptadas. La vinculación entre las violencias y el poder a través de la historia occidental se ha visto en relación directa con la ley y la política. Desde los inicios de la historia, con el pensamiento mítico expresado a través de la tragedia, sobre todo en el *Prometeo encadenado* de Esquilo, surgen como personajes articuladores *kratos* y *bía* (poder y violencia),<sup>7</sup> elementos fundamentales para hacer ejercer la ley, en este caso, la de Zeus. En esta tragedia siempre aparecen juntos y la característica principal es que la violencia es muda, porque no necesita del diálogo; la violencia se ejerce. Basta recordar cómo la tragedia griega en la *polis* del siglo VI a. C. tenía un papel fundamental como educadora dentro de la sociedad: marcaba pautas de conducta y

6 Cuando se investiga sobre la paz, se evidencian principalmente diferentes tipos de violencias: cultural, simbólica, individual, colectiva, de género, clase y estructural. Lo que se expone ahora pertenecería a uno de los elementos que explicarían la violencia estructural. Para profundizar sobre la violencia estructural se recomienda revisar los trabajos de Johan Galtung (2016).

7 Así fueron traducidas por Enrique Ángel Ramos Jurado, publicado por la editorial Alianza, 2004.

ofrecía cierta visión del mundo. Como afirma Arendt, los hombres pueden ser manipulados y violentados a través de la coacción física, de la tortura o del hambre. Pero también sus opiniones o visiones del mundo se pueden formar y determinar a partir de noticias falsas o tendenciosas a través de la televisión, la publicidad, el internet, todos ellos medios de comunicación; la puesta en escena de las tragedias hacía las veces de los medios de comunicación actuales.

Lo expuesto tiene relación con la violencia desde el punto de vista político: “Toda política es una lucha por el poder; el último género de poder es la violencia” (Arendt, 2006, p. 48). Desde luego, no todos los teóricos políticos están de acuerdo con esta afirmación, pero lo que sí es un hecho es que la historia de la política de Occidente se ha regido bajo estos parámetros. El poder es un medio para mandar y el mando pertenece al impulso de querer dominar. En relación con el poder y la violencia que se ejerce en este tipo de sistemas, es posible encontrar, de acuerdo con el planteamiento de Arendt, un vínculo estrecho entre el mando y la obediencia que es hecha valer a través de las leyes. Esta idea se explica mejor si pensamos como ejemplos la *polis* griega, entendida como ciudad-Estado, o la *civitas* romana.

En la *polis*, por ejemplo, se encuentra una constitución igualitaria: participaban en los asuntos de la ciudad todos aquellos ciudadanos libres (básicamente, varones libres) con propiedades y que pudieran dedicarse a discutir la mejor forma social y administrativa de la ciudad. La *polis* resulta ser la morada de los ciudadanos que la habitan, con un fuerte sentimiento de arraigo; esto es revelado a través de sus costumbres y tradiciones. En el caso de la *civitas*, se trata de un lugar donde los ciudadanos comparten las mismas leyes. Esta comprensión de la ciudad supone un conjunto de personas diferentes, ya por religión o por etnia. En ninguno de los dos casos se entendía el poder y la ley bajo la relación de dominio; al contrario, si había poder era del pueblo. A partir de lo anterior se puede pensar la ciudad como “un lugar donde gentes diferentes convienen aceptar y obedecer una ley” (Cacciari, 2010, p, 24); de hecho, el derecho occidental se basa en esta idea. En este sentido, la pregunta sería por qué se obedece a la ley. Sujetarse a las leyes significaría, parafraseando a Arendt, el apoyo a las leyes en las que la ciudadanía ha depositado su consentimiento (Arendt, 2006, p. 56). El que otorga poder a las instituciones es el pueblo. Todas las instituciones políticas expresan el poder, pero desaparece si los ciudadanos no creen en ellas. Este análisis es importante de cara a la construcción de una cultura de paz, dado que el poder es una fuerza de diálogo, de actuar en consenso, como mostrará Arendt.

A partir de aquí, es necesario definir qué relación se establece entre violencia y poder. “Una de las distinciones más obvias entre poder y violencia es que el poder siempre precisa el número, mientras que la violencia, hasta cierto punto, puede prescindir del número porque descansa en sus instrumentos” (Arendt, 2006, p. 57). Tanto las leyes como los saberes son instrumentos o dispositivos de control social que, bajo el paraguas de pronunciar “una verdad objetiva”, determinan, inmediatamente,

cómo es la realidad humana y su subjetividad. Para Arendt, la cuestión política más crucial es la de quién manda a quién; en otras palabras, quién tiene el poder. De aquí que busque definir poder como potencia, fuerza, autoridad y violencia, ya que desde la tradición política estos conceptos siempre han guardado una relación semántica cercana, como ya he mencionado; ellos son medios por los que el hombre domina al hombre. Pero en su análisis sostiene, en cambio, que una vez que se reduzcan los asuntos públicos al tema del dominio, podrán aparecer “en su auténtica diversidad los datos originales en el terreno de los asuntos humanos” (Arendt, 2006, p. 60). A nuestro parecer, aquí está la aportación que necesitamos para pensar en relaciones de paz y no de violencia.

La idea de poder, para Arendt, corresponde a la capacidad humana de actuar concertadamente. Si esto es así, el poder no solo pertenece a una persona, sino a un grupo y existe en la medida en que el conjunto se mantiene unido.

En cuanto a la autoridad, se trata del reconocimiento por aquellos a quienes se les pide obedecer; no se necesita ni de coacción ni de persuasión. La autoridad requiere respeto por parte de la persona o la entidad supeditada. Para Arendt, el mayor enemigo de la autoridad es el desprecio y el medio para acabarla es la risa.

La tercera herramienta es la idea de la violencia; esta, como ya se dijo, es instrumental y aumenta la potencia natural hasta que se pueda sustituirla. El poder, entonces, es o debería ser la esencia de todos los gobiernos y no la violencia, debido a que esta necesita de una justificación para lograr el fin que quiere: “Lo que necesita justificación por algo no puede ser la esencia de nada” (Arendt, 2006, p. 70). Comprender de fondo esta idea podría llevar a poner en práctica, de manera estructural, las relaciones para la paz; no es que no haya desencuentro o desacuerdo, sino que se trata de buscar la solución y de tener la capacidad de actuar conjuntamente a pesar de nuestras diferencias o por nuestras diferencias. Este elemento conformaría parte del imaginario para construir una cultura de paz.

En un gobierno, las relaciones y prácticas sociales urbanas representan un poder organizado e institucionalizado. El poder no necesita justificación, necesita legitimidad. En todo caso, el poder y la violencia normalmente se manifiestan juntos; para observar esta relación basta con entender al Gobierno como dominio de un hombre sobre otros hombres por medio de la violencia. Aunado a esto, la idea del terror consiste en utilizar la violencia para mantener una dominación, siguiendo el planteamiento de Arendt. Pero el terror no es lo mismo que la violencia; es el Gobierno que existe “cuando la violencia, tras haber destruido todo poder, no abdica, sino que, por el contrario, sigue ejerciendo un completo control” (Arendt, 2006, p. 75). El punto más álgido del terror, afirma la filósofa, se alcanza cuando el Estado policial va contra sus propios ejecutores. De regreso al tema central, “la violencia puede siempre destruir al poder; del cañón de un arma brotan las órdenes más eficaces que determinan la más instantánea y perfecta obediencia. Lo que nunca podrá brotar de ahí es el poder”

(Arendt, 2006, p. 73). De lo anterior se deduce que el poder y la violencia son opuestos: donde aparece uno, falta el otro; la violencia aparece cuando no hay diálogo o capacidad para ponerse de acuerdo y actuar conjuntamente.

Desde aquí se comprenderá que se queda corto afirmar, como lo hacen los discursos sobre la cultura de paz, que la paz no es solo la ausencia de guerra o violencia. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en 1999 definió la cultura de la paz como un conjunto de valores, actitudes, tradiciones y comportamientos basados en el respeto a la vida, el fin de la violencia, la promoción y práctica de la no violencia, el diálogo, la cooperación, el principio de soberanía, el respeto a los derechos humanos, el arreglo pacífico de conflictos, la satisfacción de necesidades y la adhesión a la democracia. Esta definición coincide con la propuesta conceptual y de fondo del otro entendimiento, el que expusimos de la mano de Arendt, sobre la relación entre poder y violencias. De hecho, de ahí se derivan también posiciones éticas o valores base para desarrollar habilidades específicas para promover relaciones de paz. Desde la década de los noventa se considera la paz, como afirma Giovana Ríos, desde cuatro elementos base: el desarrollo, los derechos humanos, la democracia y el desarme; cuatro factores clave que se relacionan con la seguridad humana y el bienestar social (2024, p. 37).

## **A modo de conclusión: educación para la paz**

Las perspectivas y ámbitos para la aplicación de la teoría de la paz se encuentran en áreas como la educación, filosofía, arte, historia, sociología, comunicación, psicología, política, medicina, química, física, bioquímica, ingenierías, diseño, entre otras. De hecho, consideramos que los imaginarios sobre la cultura de paz, sus perspectivas y valores constituyen una actitud, una forma de ver que atraviesa o convendría que atravesara todos los ámbitos en los que se desarrolla la vida humana. En este ejercicio nos centraremos en la educación, dado que es un espacio estratégico para construir, pensar, analizar nuevos imaginarios y transmitirlos.

Existen procesos y conflictos con raíces histórico-culturales tan profundas que necesariamente se requiere de la participación no solo de personas investigadoras expertas en el área, sino también de la participación de instituciones públicas, organizaciones no gubernamentales, medios de comunicación, gobiernos locales, tribunales internacionales, entre otros. A través de todos estos se necesita poner en práctica los métodos dialógicos, como se mencionó, así como el respeto a la diversidad, pero también, como parte de esta práctica, se necesita transparentar los procesos administrativos, académicos y de gobernanza de las instituciones. El papel de la educación y de las universidades en concreto supone, entonces, no solo la realización de investigación o la generación de conocimiento sobre el tema, sino también acción y

práctica. No se trata solo de crear contenidos académicos sobre la cultura de paz, sino de cambiar la manera en que nos relacionamos con la comunidad. Esto implica la educación hacia una actitud activa en relación con los conflictos sociopolíticos, económicos, culturales o ambientales.

En este sentido, el conocimiento que se ofrece en las universidades para impulsar, transmitir y construir una cultura de paz, no recae únicamente en el conocimiento “duro”, sino que promueve habilidades “blandas” que permitan la prevención de las violencias por medio de actitudes de respeto, solidaridad, confianza, cooperación y responsabilidad social; en el entendido de que estos elementos también constituyen el imaginario hacia una cultura de paz que se construye, ensaya y difunde a través de la educación. Con ello se cumplen funciones fundamentales de la educación universitaria como son la enseñanza, la investigación y la transmisión de la cultura. Habrá que señalar también, que esto no erradica las violencias, dado que, como se mostró, la violencia está enraizada en un imaginario consolidado en una forma de pensar occidental, pero sí pone las bases para concretar otro imaginario, otra forma de resolver los conflictos.

La educación tiene como función ser el motor para el cambio de imaginarios, de cambio hacia una cultura de paz; la educación es la plataforma y herramienta, al mismo tiempo, para mostrar, analizar y comprender cómo se generan las relaciones de violencia y se extienden estructuralmente en nuestras sociedades actuales. Del papel de la educación en la construcción y transmisión de la cultura de paz se encuentra como guía el respeto en la diversidad, así como las estrategias de diálogo ante las diferencias culturales. El acento en el diálogo no es menor. La propuesta intercultural va de la mano con la construcción de una cultura de paz; en este sentido, habría que fortalecer la educación para el diálogo, la cooperación y la confianza, como parece apuntar Labrador (2000, p. 47).

Bayona y Ahumada marcan tres elementos esenciales que abonan a los imaginarios sobre cultura de paz:

Aprender a conocer se refiere a todas las teorías necesarias para la formación sobre el tema; aprender a hacer corresponde a aplicar las técnicas e instrumentos en cada uno de los contextos; aprender a vivir juntos es la participación y cooperación con los otros para la consolidación de la paz y aprender a ser concierne al fortalecimiento de los valores y principios que cada persona debe poseer para su actuación en las diferentes acciones de la vida. (2020, p. 5)

La función de la educación para fomentar una cultura de paz es medular, dado que posibilita reconstruir la sociedad. La universidad conforma el escenario de discusión, crítica, análisis, desde el respeto por el otro, por la diversidad y por la naturaleza. Son espacios de reflexión para evitar que acciones y relaciones violentas dominen el imaginario social.

Para que las universidades fomenten cambios estructurales para la promoción y consolidación de una cultura de paz se necesita reconocer de manera crítica la necesidad de promover no solo la capacitación, sino también la formación de universitarios críticos y lúcidos frente a los imaginarios concretados en realidades cosificadas, con estructuras de dominio y relaciones legitimadoras violentas. O, como afirma Castoriadis:

Es precisamente porque lo imaginario social moderno no tiene carne propia, es porque toma prestada su sustancia a lo racional, en un momento de lo racional que transforma así en pseudo-racional, por lo que contiene una antinomia radical, por lo que está abocado a la crisis y al desgaste, y por lo que la sociedad moderna contiene la posibilidad «objetiva» de una transformación de lo que hasta ahora fue el papel de lo imaginario en la historia. (Castoriadis, 1975, p. 332)

Por último, cabe mencionar que, en la construcción de los imaginarios de la paz, en plural, se requiere un acercamiento teórico al concepto de cultura de paz y que, como a lo largo de esta propuesta se evidencia, no existe un concepto único o universal de cultura de paz. Esta se constituye dinámicamente, con respeto, con la solución pacífica de los conflictos, con procesos de reconciliación y concertación. Así, la cultura de paz implica un esfuerzo conjunto de la sociedad para transmitir otros imaginarios, pensamientos y prácticas que propicien la paz. Se trata de la comprensión de fondo de grandes valores universales como la justicia, la democracia, la libertad, los derechos humanos, la igualdad, el respeto y la solidaridad.

## Referencias

- Adorno, T., Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*. Editorial Trotta.
- Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Alianza.
- Arruda, A. (2020). Imaginario Social, imagen y representación social. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 15(29), 37-62.
- Bachelard, G. (2005). *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2002a). *El aire y los sueños*. Fondo de Cultura Económica.
- Bachelard, G. (2002b). *El agua y los sueños*. Fondo de Cultura Económica.
- Bayona, L., & Ahumada, L. (2020). El rol de la educación en la formación de cultura de paz. *Societas. Revista de Ciencias Sociales y Humanísticas*, 22(2). Universidad de Panamá.
- Cabello Tijerina, P. A. (2016). *Cultura de Paz*. Grupo Editorial Patria.
- Cacciari, M. (2010). *La ciudad*. Gustavo Gili.
- Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. [Edición digital: C. Carretero].
- Césaire, A. (1978). Discurso sobre el colonialismo (fragmento). *Cuadernos de cultura latinoamericana*, 6, 5-27.
- Espinosa, J. (2023). Repensar la occidentalización: Ir más allá de las disciplinas. En L. Noyola Piña & J. Espinosa (Coords.), *Rompiendo fronteras* (Más allá de las disciplinas) (pp. 145-183). UAEM.
- Esquilo. (2004). *Prometeo encadenado* (E. A. Ramos Jurado, Trad.). Alianza Editorial.
- Galtung, J. (2016). La violencia: cultural, estructural y directa. *Cuadernos de estrategia*, 183, 147-168.
- Gorjón, F. (Coord.) (2024). *Universidades de Paz*. Editorial Universitaria UANL.
- Ladriere, J. (1978). *El Reto de La Racionalidad*. Ediciones Sígueme/UNESCO.
- Labrador, C. (2000). Educación para la paz y cultura de la paz en documentos internacionales. *Contextos Educativos*, 3, 45-68.
- Ríos, G. (2024). La responsabilidad de las universidades ante las crisis sociales y la construcción de paz. *Universidades de Paz*. Editorial Universitaria UANL.

Salamanca, M., Rodríguez, M., Cruz, J. D., Ovalle, R., Pulido, M. A., y Molano, A. (2016). *Guía para la implementación de la cátedra de paz*. Editorial Santillana, Universidad Javeriana.

Solares, B. (2009). Notas sobre la imagen en *Gastón Bachelard*. En *Gastón Bachelard y la vida de las imágenes* (pp. 111–112). UNAM/CRIM.

# El arcoíris como imagen de la paz: representaciones culturales y cosmogónicas en América Latina

**Leonides Morales García, Ursula Thiemer-Sachse**

Adivinanza mexicana para niños: “¿Cuál es el arco más grande del mundo?”  
—Con la respuesta esperada: “El arcoíris”

## Introducción

A escala mundial, el arcoíris ha adquirido una nueva significación en nuestra sociedad globalizada, en múltiples culturas se ha relacionado con una señal de tolerancia y aceptación de las diferencias. Se ha vuelto un símbolo de la diversidad en la paz, de la variedad en la naturaleza humana y en sus rasgos culturales. El arcoíris como imagen viva de la paz responde a un elemento de transformación que impulsa la reconciliación y la esperanza colectiva, pues es considerado una representación de la paz y, por ende, de la esperanza, el anhelo y el restablecimiento de la armonía social (ver Figura 1a y b).

Bajo las banderas con la imagen del arcoíris se reúnen diferentes grupos humanos que se sienten representados por ellas: así se usan los colores para demostrar diversidad y comunidad sexual (ver Figura 2). Asimismo, se identifican de diferente manera los colores particulares de este fenómeno temporal, desde la parte roja hasta la azul y violeta (ver Figura 3), con la existencia del hombre y sus actividades. Actualmente se relaciona, por ejemplo, con la sexualidad, la vida y la salud; con todo lo que está bajo la luz del sol, la naturaleza, el arte, la armonía y el espíritu. De modo que se ha pasado de un símbolo ligado a la Biblia a uno que se generaliza mucho más (ver Figura 4a, b y c).

**Figura 1a.** Dibujos del arcoíris de una clase de niños de seis a siete años de edad, en la Escuela primaria "Kiepert" en Berlín



Fuente: Archivo fotográfico de Ursula Thiemer-Sachse.

**Figura 1b.** Arcoíris – dibujo de Alia, nueve años de edad



Fuente: Archivo fotográfico de Ursula Thiemer-Sachse.

**Figura 2.** *Bandera LGBT*



Fuente: Archivo fotográfico de Ursula Thiemer-Sachse.

**Figura 3.** Bandera de arcoíris que parece creciendo de la bandera de Europa con su círculo de estrellas, bandera del movimiento para la paz, ciudad universitaria de Heidelberg, Alemania



Fuente: Archivo fotográfico de Ursula Thiemer-Sachse.

**Figura 4a.** *La maravilla natural del arcoíris*



Fuente: Archivo fotográfico de Ursula Thiemer-Sachse.

**Figura 4b.** *Arcoíris – dibujo de Alia, nueve años de edad*



Fuente: Archivo fotográfico de Ursula Thiemer-Sachse.

**Figura 4c.** *"El corazón del arcoíris" – dibujo e interpretación de Lian, cinco años de edad*



Fuente: Archivo fotográfico de Ursula Thiemer-Sachse.

En dicho contexto, el presente texto busca, en primer lugar, realizar un rastreo antropológico y etnológico sobre las diferentes nociones sobre el arcoíris en las culturas mesoamericanas y dar cuenta de la manera en que se han heredado esas concepciones en la actualidad, algo que se constata en las múltiples expresiones de los pueblos originarios —como es el caso de los que aún prevalecen en el estado de Oaxaca, en México— y en las diversas voces literarias que han retomado dicho fenómeno natural y temporal para reflejar su profundo significado hacia el género humano. Es quizás en este último punto donde podemos resaltar, en segundo lugar, la intención de esta investigación, que es la de hacer un ejercicio de interpretación acerca de la conexión entre aquellas narraciones míticas y las recientes nociones de unidad y paz, tan urgentes hoy en un mundo donde las guerras emergentes demandan el reconocimiento y aceptación de las diferencias. El arcoíris multicolor se presenta, así como uno de los símbolos más importantes para expresar la diversidad existente en el mundo y convertirse en una auténtica señal de resistencia, reconciliación y esperanza.

## El arcoíris: acepciones mesoamericanas y bíblicas

En el pasado fueron difundidos de diferentes formas diversos conceptos sobre el arcoíris. Y es que se reflexionaba sobre su importancia general para el mundo y los seres humanos, así como en casos concretos sobre el presagio de los acontecimientos y los resultados que se tendrían que esperar. Allí, donde se podía ver a larga distancia sobre la tierra —en las llanuras sin vegetación exuberante, así como en las montañas— esto se expresaba más fuertemente que donde el paisaje mantiene un límite estrecho al panorama, por ejemplo, en las regiones de la selva virgen.

¿Pero cómo es que la gente que vive en las selvas vírgenes tropicales lluviosas ha evaluado el arcoíris como símbolo del respeto a la naturaleza? Esto se podría apreciar en el ejemplo de un mito entre los shuars de las selvas al este de los Andes. Los shuars, cuya denominación propia significa “hombres”, conocidos bajo el nombre de “jívaros”, son los que han elaborado las “tzantzas”, es decir cabezas atrofiadas, de sus enemigos vencidos con lo que, por medio de distintos rituales, pretendían apropiarse de sus habilidades y fuerzas. Hace más de medio siglo que Kurt Kauter había recolectado mitos y cuentos en diferentes regiones de América del Sur y los publicó traducidos al alemán. Los mitos de los shuars tratan en la mayoría de los casos de seres, primordialmente serpientes gigantes, con las cuales se tenían diferencias durante la cacería. En sus resultados llevó a cabo un desarrollo ulterior de su ambiente natural. En el mito *La serpiente arcoíris*, cuyo cuento fue elegido por Kauter (1977, p. 35-37) como título del libro entero, se relata cómo los shuars salieron a la guerra para liberarse de una serpiente irisada conocida bajo el nombre de Lampalagua, un

monstruo. Trataron de ahogarla dentro de una cueva mediante el humo de un gran fuego. El mito continúa relatando:

Demasiado tempranamente, sin embargo, se hubieron mostrado contentos. La cueva todavía tenía otra salida por la cual la serpiente pudo escaparse. Uno de los hombres la descubrió y gritó de horror. Los saltos y pasos de los danzantes se pusieron rígidos. Un estremecimiento tocó a los hombres; Lampalagua se dio vuelta y se enderezó altamente. De su garganta bruscamente abierta con la lengua bífida empujando irradió un aliento tórrido en nubes venenosas. Pero como sus adversarios eran tan numerosos y además tenían armas, no se arriesgó a atacarlos. Se extendió hacia adentro del cielo, formó un arco iris multicolor y opalescente y profirió insultos horribles contra sus perseguidores. Entonces la tierra tembló y se abrió. Todos se hundieron en el abismo inmenso. Allí de vez en cuando se puede oírlos hablar.

Pero con el arcoíris, con la serpiente grande y hostil los jívaros hoy en día todavía evitan el encuentro y se esconden en la espesura del bosque. (Kauter, 1977, p. 37)

¡Qué reacciones, pues, se desarrollaron por causa de la aparición de un arcoíris! En el caso del arcoíris, su comprensión ha estado influenciada por las ideas que tienen las comunidades humanas de la naturaleza. Muchas veces se ha entendido como energías y fuerzas superiores a los seres humanos, hasta dioses que hacían uso del arcoíris como señal de sus actividades. Ese carácter sobrenatural habla claramente de un profundo respeto hacia lo desconocido, y como un signo de agradecimiento hacia el entorno natural.

En efecto, como muchas otras reflexiones sobre la naturaleza, estas manifestaciones son inmanentes a distintas culturas. Esas reflexiones fueron determinadas por el intercambio relativo hasta pasar al lenguaje de las ideas y de los sentimientos de una comunidad, y pudieron ser diferentes o semejantes. Con todo ello, se podría desarrollar otras investigaciones de dichas interpretaciones e ideas en el marco de sus conexiones sociopolíticas y/o de sus reflexiones religiosas. Con base en las diferentes maneras en que se ha dado el intercambio cultural, estas ideas se han evidenciado más allá de las comunidades que las generan. Justo es en la difusión de las ideas generales resultantes de esos intercambios culturales donde se podría captar, a su vez, la imagen del arcoíris como aquella manifestación de la naturaleza a la que se le expresa un profundo respeto y cambia la relación entre los seres humanos.

Esto ocurrió sobre todo en el caso de la documentación por escrito, que, con la divulgación de las creencias religiosas, sobrepasó los límites de tiempo y ambiente de las tradiciones orales de diferentes comunidades. Pero al mismo tiempo esto llevó a una estandarización de interpretaciones que, con la propagación de las creencias religiosas escritas, rebasó los límites de lugar y tiempo de las tradiciones orales de grupos particulares. De modo que, el tránsito entre la oralidad y la escritura, a todas luces complejizó la ubicación de las distintas interpretaciones que se desarrollaron a

lo largo del tiempo, y nos hace preguntarnos en qué momento el arcoíris fue tomando un especial sentido de unidad.

En su discusión extensa sobre las peculiaridades de la cosmovisión en la tradición mesoamericana, López Austin (2016, I, p. 28) aclara de manera decisiva lo siguiente acerca de la importancia del arcoíris:

Quando dos personas contemplamos un arco iris [*sic*] la percepción es diferente, puesto que la imagen corresponde al ángulo de difracción de la luz. Ópticamente no es el mismo arcoíris. Pero nuestra visión no es ni meramente subjetiva, ni los dos observadores estamos viviendo —ni creando— dos mundos diferentes. Participamos de las mismas condiciones físicas y de aparatos perceptivos semejantes como entidades del mismo mundo. Pensar en identidades mentales es un absurdo.

Con lo anterior, se puede destacar que en las culturas mesoamericanas el arcoíris no fue relevante en el conjunto del problema del orden cósmico, donde es mencionado solo de vez en cuando en la temática del espacio y el tiempo, así como en el calendario mesoamericano. Sin embargo, aunque no es representado gráficamente, sí se menciona en el caso de la serpiente en el tocado de Ix Chel (Señora Resplandeciente o Señora del Arcoíris), la diosa lunar de los mayas, quien pudo ser interpretada como el arcoíris (Códice de Dresden, fol. 22; Mundo Maya 2012, p. 45). En las creencias de los mayas, la diosa lunar era responsable de las aguas, del arcoíris, de la noche y de la fertilidad de la tierra, entre otros fenómenos. Por esto la diosa tiene además el nombre Chal Chel (Arcoíris Grande). En ese sentido, es importante notar que la diosa arcoíris fue asociada con la tranquilidad de las aguas, o lo que podría ser igual, con la tolerancia de las mismas. Mejor aún, al ser responsable de la noche y de la fertilidad, dos características podrían sobresalir a este respecto: la del pacifismo que representa una noche silenciosa y la inmensa riqueza que brinda la tierra para la siembra y cosecha de los alimentos.

Ahora bien, a mediados del siglo XVI, se representó el arcoíris como un arco entre fenómenos meteorológicos dibujados: primero y arriba el dios del viento antropomorfizado que limpia el camino para los dioses de la lluvia y empuja las nubes lluviosas, y después más abajo el rayo, seguido por la lluvia antropomorfa, debajo de esto el arcoíris y hasta abajo el granizo; así se observa en los Primeros Memoriales (fol. 287v) (Dupey García, 2018, p. 40). Esta representación nos puede aproximar a una idea del arcoíris relacionado con el fenómeno meteorológico y su trascendencia en el cambio y la transformación del clima. Una cuestión sale a la vista: ¿en qué punto esa asociación con la transformación se pudo haber vinculado con los actuales valores morales de paz?

A este respecto, un ejemplo es la representación gráfica del arcoíris entre los peleros en San Pablito Pahuatlán en la Sierra Norte de Puebla, en el oriente de México central. Allí se produce papel amate mediante métodos tradicionales. Hasta hoy en

día se corta este papel en figuras antropomorfas que se utilizan para rituales de curación, así como contra la brujería. El curandero Alfonso García Téllez, también recupera al arcoíris en su libro de actividades de curación *Historia de la curación antigua*. Allí, en el año 1978, el otomí bilingüe explica en un texto en español lo siguiente:

Arco iris. El arco iris [sic] es una mujer que murió en el parto y por eso se va a enfrentar a la mujer que va a tener familia, la mujer va a llamar a un curandero para que la enfermedad que trae el arco-iris se quita todo.

Si se mira a los seres espirituales aquí representados, arco-iris-“mujeres”, se puede notar que cada una tiene dos caras opuestas. Encima de sus brazos elevados existe un arco chato flanqueado por dos animales cuadrúpedos, quizás perros, y decorado con objetos que no se pueden definir, quizás flores y cabello. Como se sabe, estas representaciones de los seres espirituales son caracterizadas por el color del papel, así como por si tienen calzado o no. La representación del calzado significa que es algo maligno que debe ser atacado mediante rituales. Pero, también, resulta interesante que sea motivo de rituales ante malos presagios (sobre todo en los partos) con los cuales se busque un resultado positivo y benéfico, respuesta coherente con la imagen que representa la aparición del arcoíris después de una intensa lluvia y que bien puede ser entendida como la culminación de la tempestad, o, en otras palabras, con la tranquilidad y la paz al proyectarse ante los rayos del sol.

Es así que, el arcoíris también puede ser comprendido como lo bueno que aparece después de algo malo. Así por ejemplo, en diferentes culturas, después de acontecimientos trágicos durante el parto que resultan en un bebé muerto, se denomina a los recién nacidos sanos “niños del arcoíris” (inglés: *rainbow babies*). Después de la tragedia, la mujer experimenta una nueva buena suerte regalada por el arcoíris.

Hoy en día es posible reconocer ideas negativas sobre el arcoíris, que se desarrollaron durante la evolución de la humanidad y que permanecieron por largo tiempo. Sin embargo, la imagen del arcoíris poco a poco ha sido relacionada con algo positivo para los seres humanos, un elemento natural que simboliza valores necesarios para la sociedad.

En el idioma español se habla del arcoíris, o “arco celeste”, y está relacionado con la representación del arco de san Martín. Su aparición desde la antigüedad se vinculó con el de la diosa griega Iris. Pero también se le entendió más profanamente como un arco en el cielo y finalmente como un símbolo de san Martín quien, según la leyenda, construyó un “puente de humanidad”, un “arco” con el que compartía su abrigo con el pobre, con el indigente. Esto implicó una primera asociación del arcoíris con la empatía, con la ayuda al necesitado; valores que podrían relacionarse con un sentido de fraternidad.

En este orden de ideas, los colores del arco se entienden como un regalo del cielo. Un refrán dice: “Para el gusto se hicieron los colores” (ver Figura 5a y b). En palabras

**Figuras 5a. Arcoíris**



Fuente: Archivo fotográfico de Ursula Thiemer-Sachse.

cotidianas basta decir solamente “iris” para este arco. En esto, sin embargo, es decisiva la orientación al rojo del cielo en la tarde, pues en otro refrán mexicano se dice: “Cuando veas el iris en el Poniente, suelta la yunta y vente”.

En la evidencia documental histórica está consignada la percepción de grupos privilegiados, por lo que muchas ideas sobre el arcoíris pudieron haber quedado fuera de esos documentos, y que corresponden a lo que presenciaron directamente los habitantes de una determinada comunidad cultural.

Con todo, parece claro que el fenómeno natural del arcoíris, con sus apariciones arrítmicas y su asociación con la lluvia y la luz del sol, fue registrado de diversas maneras con base a las distintas formas de comprensión del mundo. En este sentido, resulta interesante reconocer cómo se fue incluyendo este fenómeno a los esfuerzos por resolver problemas cotidianos. Una manera de ejemplificar esto es mediante aspectos específicos de diferentes culturas y de sus áreas culturales respectivamente, en concreto con casos escogidos entre los autóctonos e indígenas del doble continente americano.

Una de las tradiciones más antiguas, llegadas a nosotros por circunstancias de la religión y por medio de la escritura, y que le ha dado al símbolo del arcoíris una gran importancia para los seres humanos como imagen de la paz y la benevolencia, se encuentra en el Antiguo Testamento (Biblia de Jerusalén, 1976, Génesis 9:12-17).

**Figura 5b.** *Arcoíris*



Fuente: Archivo fotográfico de Ursula Thiemer-Sachse.

Dios anuncia después del diluvio su pacto con Noé y pone para esto como señal el arcoíris. Allí se dice:

Dijo Dios: "Esta es la señal de la alianza que para las generaciones perpetuas pongo entre yo y vosotros y toda alma viviente que os acompaña: Pongo mi arco en las nubes, y servirá de señal de la alianza entre yo y la tierra. Cuando yo anuble de nubes la tierra, entonces se verá el arco en las nubes, y me acordaré de la alianza que media entre yo y vosotros y toda alma viviente, toda carne, y no habrá más aguas diluviales para exterminar toda carne. Pus en cuanto esté el arco en las nubes, yo lo veré para recordar la alianza perpetua entre Dios y toda alma viviente, toda carne que existe sobre la tierra."

Y dijo Dios a Noé: "Esta es la señal de la alianza que he establecido entre yo y toda carne que existe sobre la tierra."

Así, el esplendor del arcoíris se ha entendido como el símbolo de la magnificencia y del poder del Dios judeo cristiano para restablecer la fe divina, así como de su amor por los seres humanos.

Estas ideas solo pudieron difundirse entre la población autóctona del doble continente americano con la catequización. Aunque el arcoíris en la iconografía cristiana tampoco fue un símbolo muy difundido; además, su policromía en aquel entonces solamente se podía reflejar mediante pinturas e informaciones verbales. Durante el

transcurso de los siglos tales ejemplos fueron destruidos, de manera que sólo han quedado unas cuantas excepciones.

Sería preciso registrar, en este contexto, la frecuencia de representaciones del Arca de Noé en iglesias del virreinato en América Latina. Un ejemplo interesante es la pintura del Arca de Noé, hecha sobre papel amate, pegada en la bóveda del sotocoro del convento franciscano de Tecamachalco, Puebla, México. Se calcula que fue realizado en 1562. Pero allí el arca se mueve encima de las olas revueltas del diluvio. No se ve nada acerca de un arcoíris (Reyes-Valerio, 1995, p. 64), por lo que es probable que no haya tenido mayor influencia entre la población como parte integrante de la idea de paz.

## El arcoíris entre los incas

Es interesante lo que se ha investigado sobre las ideas de las culturas de la América antigua acerca del fenómeno óptico del arcoíris, ya que fue caracterizado de manera unívoca como una apariencia en el tiempo previrreinal y dentro de las fuentes del inicio del virreinato. Aquí se puede traer a colación especialmente aquello que fue legado de la cultura incaica sobre la manera de pensar el fenómeno del arcoíris y la forma en que fue concebido como parte de una relación armónica entre el ser humano y la naturaleza.

En la cultura incaica, por cierto, existieron quipus, cordeles con nudos para el registro de números de diferentes cosas, quizás tales objetos fueron utilizados para dar cuenta del conjunto de hechos notables como guerras o informes sobre la agricultura o la minería. Sin embargo, aún con esta documentación no se conocen textos que puedan dar más información sobre estos acontecimientos. Por eso las tradiciones orales han sido decisivas porque han permitido un vistazo a una concepción del mundo tan compleja como la de los incas y, más aún, al concepto de arcoíris que ellos pudieron haber tenido. Para profundizar en esta noción, es útil recurrir a la contribución que realizó Garcilaso de la Vega y, posteriormente, hacer una conexión con la apropiación que otras culturas del sur de América hicieron de la imagen del arcoíris.

Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) fue descendiente por parte de su madre de la élite del imperio incaico. De joven recibió educación y mucha información sobre el tiempo previreinal. Llevó el título "inca", solo durante el tiempo virreinal permitido para descendientes en línea femenina. Al libro, con su importante obra sobre la cultura de los incas, además, agregó un dibujo de su escudo de armas que en la parte derecha tiene representaciones de símbolos de los incas, entre otros el arcoíris con dos serpientes colgando de este.

En su libro *Comentarios reales sobre el Imperio de los Incas*, también se encuentran indicios de que el fenómeno temporal del arcoíris fue integrado a la cosmología

mediante la importancia del conjunto del sol, además de que dentro del templo principal Cori Cancha [runa simi/quechua: Cancha dorada] en la capital incaica del Cuzco, había un cuarto designado para su veneración.

Garcilaso relató en su obra las creencias religiosas del tiempo previrreinal. Entre lo que comenta, menciona que los antiguos peruanos estuvieron familiarizados con el relámpago, el trueno y el rayo, y que nombraron a los tres juntos *illapa*. También dice que no los veneraron como dioses, sino que los estimaron y honraron como servidores del sol, y que creían además que vivían en el aire, pero no en el cielo.

La misma posición asumieron frente al arcoíris por sus hermosos colores, y como sabían que era oriundo del sol, los reyes incaicos lo utilizaban en sus escudos de armas y emblemas. Garcilaso relató que en la casa del sol, cada uno de estos seres (el relámpago, el trueno y el rayo) tuvieron un lugar designado para sí mismo (Garcilaso de la Vega, 1986, p. 91).

En la descripción del Cori Cancha que hace Garcilaso, menciona que el espacio conocido como cuarto cuatro, lo dedicaron al arcoíris, pues sabían que provenía del sol, y lo escogieron como marca y dibujo de los escudos de armas, toda vez que se vanagloriaron de descender del sol. Este cuarto fue totalmente revestido de oro.

Describió también que en una de sus paredes se pintó el arcoíris encima de las planchas de oro, exactamente según la naturaleza, y tan grande que sus colores naturales abarcan de una pared a la otra; llamaron al arcoíris *cuicho*. Cuando lo veneraban, solían extender la mano hacia adelante al verlo, y cerraban la boca pues creían que el arcoíris afectaría sus dientes con caries en caso de que los mostraran, lo que pensaba que era muy ingenuo (Garcilaso de la Vega, 1986, p. 139).

Garcilaso enfatizó que los incas sabían que el arcoíris no existe sin el sol, es decir que observaron que el arcoíris es visible únicamente con la luz solar. Pero, al mismo tiempo en sus escritos demostró su desprecio por estas creencias religiosas y rituales del tiempo previrreinal dado su carácter de mestizo cristianizado. También hizo notar que el arcoíris fungió como símbolo de resistencia en la guerra, como una forma de manifestación de los dioses al momento de la lucha. Y más aún, como un fenómeno venerable de la naturaleza dada su profunda relación con el sol.

En gran medida, los relatos y descripciones que nos legó Garcilaso dan cuenta de una idea del arcoíris asociada con la fortuna que solo los dioses podían proveer a los seres humanos, y que resultaba ser indispensable en algo tan importante como era la defensa de los pueblos ante posibles invasores. Con ello, también es notable que el arcoíris sea, en esta perspectiva, señal de fuerza y resistencia, pues con esto se puede entrever la importancia que adquirió para los pobladores que compartían dicha cultura incaica.

Bajo este panorama, Felipe Guamán Poma de Ayala, quien fue un notable cronista y noble con relaciones estrechas con la élite incaica, en una carta compuesta con

muchos dibujos en blanco y negro, se dirigió al rey español. Su insistencia fue la de un “buen gobierno” y la lucha contra los abusos en el Perú del tiempo virreinal.

En aquella carta Guamán Poma de Ayala también habló sobre el primer mundo que se sumergió en el diluvio bíblico y sobre el segundo en el cual Noé se convirtió en el tronco fundador cuando, al salir de su arca, procreó hijos y tuvo nietos y bisnietos. Y, aunque Guamán Poma de Ayala (p. 24-25) no mencionó al arcoíris como es descrito e interpretado en el Antiguo Testamento y tampoco lo dibujo, la mención mínima que realizó sobre el arcoíris resulta fundamental para entrelazar la imagen del fenómeno temporal en estas culturas.

Guamán Poma de Ayala dedicó un capítulo a los “ídolos” y otras obras de arte que en quechua (runa simi) se denominaban, y denominan, *huaca(s)*, y que él consideró como santos/sagrados o también, por el contrario, como demoníacos. Allí Guamán Poma de Ayala (p. 263-265) explicó que, por causa del soplo de dos “indios” se esclareció el cielo “y salía un arco que ellos les llaman *cuychi*”, es decir el arcoíris. A los materiales que los incas tuvieron como piedras preciosas para adornos, Guamán Poma de Ayala (p. 332-334) también los denominó *cuychi*. Aparentemente eran piedras que brillaban con colores iridiscentes comparables con el arcoíris.

Sin embargo, contrario a la trinidad del relámpago, trueno y rayo (*illapa*) que, al lado de las grandes luces celestes (sol, luna y estrellas), fuerzas cósmicas personificadas que tuvieron importancia en los cálculos astronómico-astroológicos y en los presagios (Guamán Poma, 1980, p. 884-898), para Guamán Poma de Ayala el arcoíris como fenómeno meteorológico que apareció esporádicamente no tuvo ninguna significación especial y tampoco se le ve como componente en los nombres personales de los miembros de la élite incaica. Además, cabe mencionar que no se encuentra ninguna representación gráfica identificable del arcoíris entre las ilustraciones, adornos o banderas.

No obstante, esto es diferente en objetos con colores aplicados que se crearon como continuación de las tradiciones incaicas al inicio del virreinato y que se conservan en parte en colecciones de museos hasta hoy en día. Por ejemplo, los llamados *kero(s)*, vasos ceremoniales de madera, ilustrados con escenas virreinales. En la mayoría de estos se trata de representaciones del trabajo en el campo. Sobre las figuras humanas se ven arcos de bandas de anchura igual y proporcionada de diferentes colores, aparentemente los del arcoíris (Bákula, Cecilia et al. 1998, ver figura 110-111).

Otra referencia a considerar es que el padre José de Acosta (1540-1600) en su *Historia natural y moral de las Indias* en 1590 mencionó que los incas habrían adorado también al “arco del cielo”, es decir al arcoíris, además a Viracocha, una deidad creadora del sol y del trueno, y a otras fuerzas naturales como la tierra y el mar.

José de Acosta describió los escudos de armas e insignias de los incas, incluido al arcoíris con dos largas serpientes a los lados de cada ilustración (Acosta, 1985, p. 221). Además menciona que se consideraba que el arcoíris, el sol, la luna, las estrellas y

otros elementos, como los planetas, conseguían el poder y la autoridad para lo bueno y lo malo sobre los autóctonos por causas del diablo (Acosta, 1985, p. 222).

No se conoce si los incas habrían entendido al símbolo del arcoíris como aquello que relacionaba su mundo con el extinto imperio andino también en el sentido de la multiplicidad de la vida cultural. Los quechuas de la región central andina alrededor de la antigua capital de Cuzco, y que hasta hoy en día lo han cuidado, se sienten, sin embargo, como los herederos del imperio incaico adaptando la bandera con los colores del arcoíris como su símbolo tradicional.

Aparentemente, aún se conserva la importancia de la bandera del arcoíris entre los aymaras que se identifican con la parte sur, es decir Collasuyu, del Tahuantinsuyu, del Reino de las Cuatro Partes del Mundo del Imperio incaico. Esto está relacionado con los desarrollos políticos de inicios del siglo XXI. Al lado de la bandera en rojo, amarillo y verde en la Bolivia de estos años, la así llamada Wiphala tiene extraordinaria importancia. Esta bandera consiste en 49 pequeños cuadrados en siete diferentes colores. La utilización de los colores del arcoíris en la bandera tiene aquí, pues, una clara expresión ideológica y política: la diversidad de naciones que conforman al pueblo boliviano. Pero, más aún, como un símbolo de resistencia plural frente la idea actual de Estado-nación como uniformidad y homogeneidad. En otras palabras, la Wiphala se convierte en señal de aceptación de las diferencias.

Fue la idea del expresidente Evo Morales, él mismo aymara, de integrar estos elementos en la bandera nacional para que de esta manera la población indígena pudiera representarse. Desde la aceptación de la constitución en el año 2009, la Wiphala se equipara con la bandera nacional boliviana y durante los respectivos eventos se tiene que ondear al lado de la bandera nacional como símbolo del Estado plurinacional de Bolivia.

## El arcoíris en la diversidad cultural de los indígenas en Oaxaca, México

A mediados del siglo XX el conocido poeta y escritor mexicano Octavio Paz (1914-1998) en su ensayo *El laberinto de la soledad* se esforzó por describir la “idiosincrasia mexicana”. Con ello le pareció interesante la comparación con los fenómenos meteorológicos, entre otros con el arcoíris.

Paz pensó en los “machos”, los hombres, y formuló, seguramente también con autocrítica, lo siguiente:

Viejo o adolescente, criollo o mestizo, general, obrero o licenciado, el mexicano se me aparece como un ser que se encierra y se preserva: máscara el rostro y máscara la sonrisa. Plantado en su arisca soledad, espinoso y cortés a un tiempo, todo le sirve para defenderse [...] en su silencio hay repliegues, matices, nubarrones, arco iris [sic] súbitos, amenazas indescifrables. Aun en la disputa prefiere la expresión velada a la injuria. (Paz, 2004, p. 32)

¿Acaso Paz entendió al “arco iris súbito” también como amenazador? Es notable que Paz haya conceptualizado a mexicanos de diferentes grupos sociales y culturales. A los indígenas, sin embargo, los dejó aparte sin mencionarlos, a los que a menudo describió con tendencias orientadas hacia un comportamiento aislante. ¿Qué entendió el escritor mexicano entonces bajo “el arco iris súbito” entre “nubarrones” y “amenazas indescifrables”?

Naturalmente, la expresión de Paz sobre el “arco iris súbito” hace referencia a la diversidad con la que se conformó la identidad del mexicano, una riqueza cultural sintetizada en la representación de un arcoíris multicolor, resultado de “nubarrones” y “amenazas indescifrables” que aluden a sus contrastes culturales. Por eso es importante recurrir a ejemplos concretos sobre la imagen del arcoíris desde la perspectiva indígena actual, ya que ello permite distinguir los cambios en la concepción del fenómeno óptico.

A este propósito, es interesante ubicar cómo en diferentes tradiciones el pensamiento previrreinal se entrelaza con nuevas corrientes de origen europeo o africano (Montemayor, 1996, p. 124). En la tradición oral se observa lo siguiente:

La estabilidad se explica por dos connaturales a la tradición oral: primero, que cada narrador ha escuchado el cuento que relata no una sino muchas veces; segundo, que lo ha oído no solo de labios de una sola persona, sino de un grupo de personas, y, por tanto, conoce diferentes versiones. Este narrador procederá a elaborar su propia versión del cuento construyéndola en la forma que resulte más completa; se propondrá hacer una versión promedio de las que haya oído. Esta ‘autocorrección’ permanente asegura la estabilidad de la historia. También explica que no sea incompatible con la estabilidad del relato. (Montemayor, 1996, p. 125)

Es así como, en las tradiciones orales de los grupos indígenas en América Latina se encuentran evaluaciones claramente definidas acerca de la importancia del arcoíris, las cuales se basan en las experiencias de muchas generaciones y que han sido derivadas en su mayoría de las diversas actividades agrícolas, por lo que pueden ser entendidos como diagnósticos sensatos.

Una de las primeras cuestiones a resaltar es que en las culturas mesoamericanas (como en otras más), el rayo tiene importancia especial como un ser extrahumano peligroso. En conjunto con la lluvia, la estación lluviosa fue temida como el Señor Rayo. Resulta especialmente claro que se pueda encontrar este ser en el código maya de Dresden. Allí este dios del rayo primordial (el dios K según Schellhas), llamado K’awiil, representó además el poder de los reyes, de las dinastías. Fue responsable de la apertura de la tierra, necesario para el crecimiento de las plantas cultivadas, en particular del maíz y del cacao (Grube, 2012, p. 46, véase Código Dresdensis p. 7, 65, 67). El rayo es, sin embargo, un fenómeno que aparece arrítmicamente —como se puede observar también con el arcoíris—. Pero por causa de su fuerza el rayo es

siempre de nuevo temido. Un refrán mexicano dice a este respecto: “Relámpago del oriente, agua al día siguiente”. Es decir que se está identificando al rayo exactamente, al igual que al relámpago, con el pronóstico del tiempo.

En México se llaman “graniceros”, así como “rayados”, a estos personajes que habían sobrevivido al ataque de un rayo que una vez cayó muy cerca de ellos proveniente de las nubes tormentosas. Se comprende su destino como algo extraordinario por el cual a ellos les era predestinado participar como dirigentes en rituales de sacrificios para los seres meteorológicos y sobre todo para el siempre temido rayo, el Señor Rayo. Antes de la estación lluviosa, principalmente en el día 3 de mayo, bajo la dirección de tales graniceros se pide a los seres extrahumanos otorgar un buen abastecimiento de lluvias para los cultivos. Tratan de tranquilizarlos mediante sacrificios de aves y frutos. Con ello quieren evitar que manden tempestades y diluvios, como se ha hecho desde tiempos remotos. Rituales de agradecimiento parecidos se realizan de este modo el día 4 de noviembre, al final del tiempo de lluvias. Además, con estos sacrificios se pide por una siembra segura —pensando en el futuro—.

Contrario a otras ideas, al arcoíris se le ha entendido como un símbolo que representa el fin de la fuerza tan temida del rayo. Así se puede explicar por qué el arcoíris no es tan mencionado en los antiguos documentos ni en las descripciones verbales. A pesar de esto, hoy en día en los relatos populares hay indicios de que los seres humanos se ocupaban de este fenómeno óptico y meteorológico. Entusiasmados por la hermosura de su espectro de colores, aunque sin saber siempre con detalle cómo se forma. En este talante, se pueden recuperar diferentes ejemplos aún existentes de Oaxaca en México.

Y es que, las fuerzas naturales se comprenden como poderes naturales cuyas acciones se tendrían que temer; o también se los han nombrado directamente como dioses (Henestrosa, 1986, p. 34). Unas veces se han dado a las poblaciones nombres de las deidades tituladas por sus respectivos atributos, por ejemplo, el rayo, símbolo para la lluvia y la fertilidad, o también el trueno con la misma interpretación (Barabas & Bartolomé, 1984, p. 40), y esto en el Valle central de Oaxaca y en las zonas montañosas al norte, donde viven mixes y zapotecos (Münch Galindo, 1999, p. 189-190). No se puede decir con seguridad si el dibujo de un arco encima de los barcos de los invasores españoles en la costa oriental de México, realizado por unos observadores indígenas, sería un arcoíris. Este arco ronda el acontecimiento histórico; pero el dibujo hecho bajo la instrucción del misionero Bernardino de Sahagún no debe ser entendido del todo como un símbolo positivo.

En contraste con el rayo, el arcoíris es comprendido como un ser óptico-meteorológico con una apariencia de muchos colores y en forma de un arco, el cual es admirado y casi no temido. En las listas hechas de las fuerzas extrahumanas casualmente no se registra al arcoíris pues no está en directa relación con una tormenta o un terremoto. Pero también a él se le declara una tarea, la que los hombres esperan con

inquietud. Puede ser interpretado como el fin de la estación lluviosa fértil y comprendido como responsable de ello (González, 1989, p. 152).

Por ejemplo, ya al comienzo del siglo XIX, la población mixteca de Cuilapan, cerca de la ciudad de Oaxaca, narró que, en una ocasión de lluvia fuerte, en el mismo momento en que apareció un arcoíris multicolor cesó de llover (Friend Sleight, 1994, p. 14). En este ejemplo, sin embargo, no se había definido claramente la causa y la consecuencia. Pero se relaciona con los problemas de sequedad y de la temporada de sequía y hambre.

En otro mito se habían entrelazado las tres fuerzas grandes: la montaña sagrada (ayuuk: *ii'gyxyukp*; náhuatl: Cempoaltepetl, la montaña de las veinte cumbres o también deidades), el sol y el arcoíris, observado en el plumaje brillante de un ave. Después de una larga búsqueda sin obtener resultados en un lugar apropiado los sacerdotes y nobles de los *ayuukjää'y* (mixes) observaron a un pavo que descendió volando de la montaña sagrada. Su plumaje brilló de muchos colores dentro de la luz del sol que pareció un arcoíris. El sol aparentemente dentro del ave aterrizó en un claro del bosque y con esto fijó el lugar donde los mixes tendrían que fundar el municipio de Zem (ayuuk: gente), es decir el pueblo de Tlahuitoltepec (La voz y la palabra del pueblo ayuujk 2001, 45).

Entre los mazatecos de Huauhtla de Jiménez se relata un mito y los rituales observados por causa de esto (López Austin, 1988, p. 78):

Triunfo.

La doncella, radiante y fresca, vestida de colores, piel olorosa a jabón y agua de jícara, apareció entre la gente. Era su día, su triunfo: era su boda.

Amada, mirada y admirada, tuvo que abandonar la fiesta para ir, cubierto por el follaje, a hacer sus necesidades. Entre los haces de la luz filtrada por la fronda desató la cascada cristalina.

En vano esperaron su regreso. Su cuerpo, pulverizado en gotas de luz, rayó el cielo. Desde entonces existe el arco iris [*sic*].

Hoy es costumbre que un niño acompañe a las novias mazatecas durante todo el día de su boda. A ningún lado van solas. Nadie quiere que se pierda otra beldad de la superficie de la tierra.

Entre los mixes la interpretación del arcoíris ha tenido —y tiene hasta la fecha— una fuerte relación con la idea de la antigua cultura inca que describe Garcilaso de la Vega, pues además de vincularse con la fertilidad en la medida en que anuncia el nacimiento de los animales, las plantas y las flores, también da cuenta de una renovación que es acompañada del dolor, ya que su aparición está relacionada con una molestia en las muelas. Es lo que decían los abuelos al respecto: “no mires al arcoíris directamente porque te van a doler los dientes”.

Ciertamente el arcoíris anuncia lo “nuevo”, un renacimiento de la naturaleza que no es ajeno al dolor de todos aquellos que lo presencian. Es interesante observar que la palabra en mixe para denominar a este fenómeno sea *itsyk*, relacionado con la palabra *ex* que significa “ver”, y con la palabra *ejx* que significa “espejo”, expresiones que por su similitud fonética y su estructura significativa refieren al fenómeno de la transparencia que refleja los colores de la naturaleza y que son perceptibles por el ojo humano. Esto tiene sentido cuando se destaca que la visión está estrechamente ligada con el reflejo del espejo; una aparición natural que por ser momentánea y fugaz augura mediante una rápida manifestación lo bueno que está por venir. Ese carácter de transparencia y renovación es un indicio claro de la procuración de la vida y, con ello, manifestación de unidad entre los seres humanos y su entorno natural.

Evelia García, quien suele ir al campo para limpiar su milpa cada vez que es temporada de siembra, narra que los antepasados contaban que el arcoíris empieza donde hay un brote de agua, que se levanta cuando comienza la lluvia y se mantiene hasta que deja de llover, saliendo de entre las hierbas en el mismo momento en que nacen los animales: los venados, los conejos, las hormigas, y todo tipo de seres vivos que también aparecen en el lugar donde brota el agua. Así lo enseñaron los más viejos a sus hijos, y éstos a sus nietos: que los niños no debían ver al arcoíris porque sus dientes les dolerían, incluso los adultos, nadie debía verlo.

Sin embargo, para los niños mixes el arcoíris es visto con asombro, siendo que su aparición, por lo común en lo alto de la montaña, anuncia el cese de la lluvia y adelanta los primeros rayos del sol después de la tormenta. En climas donde la neblina recubre por días enteros el espeso bosque, y donde se venera al Kong Anää (Señor Rayo), el cual tiene presencia en la punta de los cerros, el arcoíris es un claro mensaje de felicidad a causa del cielo despejado dado que permite que el sol ilumine todos los rincones de la región.

Dos aspectos se pueden resaltar de los relatos anteriores: primero, que el arcoíris es visto con admiración y respeto siendo que es una manifestación de lo nuevo, ese sentido de lo nuevo es, no obstante, acompañado del dolor, tal como se podría expresar con el alumbramiento. Segundo, que el arcoíris es parte integrante de la vida, un símbolo de la estrecha relación que los seres humanos tienen con su ambiente, lo que parte del temor y prosigue con la veneración.

Sobre este punto, se puede citar un relato interesante de Mario Molina Cruz que ilustra la exaltación de niños zapotecos en la Sierra norte de Oaxaca, el cual se ha publicado en la serie *Lenguas de México*, en los idiomas zapoteco y español. Aquí se lo presenta completamente en la versión española:

*El arcoíris atrapado (zapoteco: Bchit bdolhe)*

Una tarde que Hugo y Jorge salían de la escuela en Yalalag, vieron un arco iris grande, tan grande que tocaba el techo del cielo y abarcaba el pueblo. Un pie tenía por donde

sale el sol y el otro por donde corre el río Cajonos. Los dos amigos emocionados quisieron columpiarse en él.

Eran como las seis de la tarde y el arco iris seguía ahí, no quería desprenderse del encanto de los cerros ni de los niños. Los niños corrieron hacia el barrio de Santa Catarina en busca de Lalito; los tres son vecinos y tiernos amigos de infancia, amigos de los primeros años. Hugo y Jorge iban a cumplir 9 años y Lalito 8; al llegar con Lalito le dijeron que habían visto un arco de varios colores que no tenía la caja de colores que habían comprado en la tienda de Don Juan.

Lalito les dijo que sabía dónde estaba escondido un arco iris bebé, muy pequeño, como una brazada de niño de tres años; que su papá y todos los campesinos lo saben; Lalito narró lo siguiente: 'Un día sábado, mi papá me llevó a ayudarlo en su parcela del monte, íbamos rumbo a las viejas minas, allá tras ese cerro, cuando mi padre hizo un alto y, sosteniendo con una mano el sombrero en la cabeza, alzó la vista y me señaló una alta cascada, una roca grande que estaba a la orilla del camino; el agua ha lavado la piedra que más bien parece una canoa larga como palo encebado. El chorro de agua salpica en miles de polvitos de humo blanco y entonces aparece un arco iris grande, como del tamaño del arco que está sirviendo de puente rumbo a San Mateo; abajo, cerca del suelo sale un arco iris chiquito que se deja ver a corta distancia y allí se está todo el día hasta que llega la noche. Mi papá dijo que desde que era niño lo ha visto así, atrapado, nadie puede sacarlo y ese peñasco alto ha sido su carita.'

-Oye —dijo conmovido Hugo— ¿y si fuéramos a robarlo de noche?

-No creo que sea posible —contestó Lalito.

-¿Cómo que no? ¿Quién reclamaría? —preguntó Jorge.

-¿Quizá su papá o mamá? —respondió Lalito.

-Y ¿quién es su mamá? —interrogó burlón Hugo.

-Pues, el arco iris más grande que está más arriba cuidándolo todos los días. Lo protege con tanto cariño que a veces lo oculta —explicó Lalito.

-Y si llevamos una red, ¿tú crees que podamos atraparlo? —inquirió Jorge emocionado.

-Se va a enojar su papá —volvió a advertir Lalito.

-¿Y quién es su papá? —de nuevo preguntó Hugo.

-Pues, yo creo que el sol porque cuando éste sale brilla más y cuando se nubla se mete y no se ve ni su mamá. Quizá podamos sorprenderlo cuando esté dormidito —añadió Lalito.

-¿Es pequeño para cargarlo? —preguntó Jorge.

-Sí- agregó Lalito- podemos jugar con él al arco y la flecha.

-Si logramos robarlo —comentó Hugo— tendremos muchos arcos de todos colores.

-Sí - afirmó Lalito —pero primero habría que lograrlo.

Lalito les dijo a sus amigos que era un trabajo difícil, de día la madre cuidaba a su hijo, además, el sol podía ocultarse para defender al pequeño arco.

Hugo y Jorge le pidieron por separado a sus padres que ayudaran a atrapar el arco iris pequeño, pero los padres explicaron que no tenían tiempo para esas cosas de niños.

Jorge le pidió entonces a su tío Beto una red para pescar que se llama atarraya. Esta red tiene en su orilla bolitas de plomo y, debido a su peso se hace difícil de manejar; mientras tanto, Lalito escondió el bule de su abuelito Silvano.

Lalito les dijo a sus padres que el maestro de tercer grado había programado un día de campo. Por su parte, Jorge y Hugo les dijeron a los suyos que el maestro necesitaba la atarraya para ir el sábado a pescar.

Lograron su propósito y así salieron el sábado por la mañana. Pasaron por el río y ahí jugaron por un buen rato con la red, cerca del mediodía subieron en busca del peñasco.

Jorge, el más gordito de los tres, a duras penas pudo subir. Entre los tres se ayudaron a cargar la red. Llegando al peñasco descansaron y, mientras observaban los dos arcoíris, pasaba la gente con indiferencia.

Cuando se nubló tantito aventaron infinidad de veces su equipo sin lograr atrapar el arquito.

Volvió a salir el sol y el arquito parecía sonreírles a los niños, volvieron a la carga y de nuevo fracasaron.

Esa tarde se nubló por completo, entonces, Jorge y Hugo no se daban por vencidos, volvieron a aventar la atarraya hasta que quedaron rendidos. En eso pasa don José, viejo campesino, quien se quedó viéndolos en su afán de atrapar el arquito.

-¿Qué hacen niños? —preguntó don José.

-Venimos a atrapar el arco iris pequeño de este peñasco —contestaron a coro los tres chiquillos que ya estaban empapados y temblaban de frío.

-Jáa...mmm... lo veo difícil, chicos – dijo el buen hombre —mejor vámonos para el pueblo que ya es demasiado tarde.

Fue entonces cuando Lalito sacó el bule de la red que llevaba y se acercó a la caída del agua para ponerlo bajo del chorro, hasta que se llenara.

-¿Qué haces Lalito? —preguntó Hugo.

-Estoy atrapando el arco iris pequeño —contestó Lalito.

-¿Estás loco? ¿Cómo crees que se va meter en un bule tan viejo y feo? —reprochó Jorge.

-Hmmm... creo que Lalito lo está atrapando —dijo el viejo jornalero.

-¿Cómo? No me diga —rugió titiritando de frío Hugo— Lalito sólo está llenando de agua un bule.

-¡Vámonos muchachos! —dijo el viejo campesino para luego agregar— aquí salen duendes de noche, salen murciélagos, se oyen ruidos de la montaña que los pueden espantar y además, se dice que por aquí se pasea el *bene ya* [Señor de la montaña]. Vámonos, el cerro es bondadoso, pero se puede enojar con niños atrevidos como ustedes.

Los niños tuvieron miedo de seguir es ese lugar y obedecieron a don José. Lalito tapó con un acote la boca del bule. Mientras Jorge con mucha dificultad cargó la pesada atarraya. La red ya había absorbido mucha agua más el peso de las bolitas de plomo...

Cuando llegaron al pueblo ya era tarde, el cielo había tendido su puesto nocturno de brillantes. Lalito guardó con mucho cuidado el bule en su casita de adobes y dijo a sus hermanos que ahí tenía atrapado un arco iris bebé.

En toda la semana no salió el sol, la nube sombreó los campos y la llovizna cayó lentamente. Lalito y sus amigos ya no volvieron al sitio de la cascada, pero le preguntaron a su padre, vecinos y abuelos si el arquito aún seguía en ese lugar.

-No niños —dijo don Apolonio— hace días que no veo nada, tal vez desapareció de ese sitio, pero quizá nazca otro después.

Entonces. Lalito se convenció de que en su bule tenía guardado el arco iris pequeño. Pasaron dos semanas hasta que una tarde llegaron corriendo Hugo y Jorge.

-Lalito, sal y mira un arco iris grande que abarca nuestro barrio y no quiere irse —dijeron casi sin aliento.

- ¡Ahh! —dijo Lalito— se me hace que viene por su bebé que tengo en el bule.

-Sí —dijo Jorge— un pie casi nos pisa y fíjate que yo no tendí la red de mi tío Beto para que se secase y se pudrió, sólo los plomos quedaron amontonados en una esquina, ahora tengo miedo de decírselo.

-Yo sé —dijo Lalito— que el arco iris grande anda buscando a su hijo y así estará mientras el arquito esté desaparecido.

-¡Suéltalo Lalito, suéltalo! O sácalo para jugar con él —dijeron los niños.

-No amigos —respondió Lalito— lo soltaré cuando crezca otro poquito.

Lalito sabe que tiene guardado un arquito y junto a él pone el bule cuando duerme. Por las noches sueña que el arco iris bebé sale y lo invita a viajar lejos, donde el arco iris madre arque mares y continentes. Lalito ha tocado las nubes más altas y ha conocido tantos lugares hermosos que no quisiera despertar por las mañanas. Piensa prestárselo a sus amigos cuando le prometan cuidar el bule.

El arco iris pequeño y Lalito son amigos inseparables, no hay noche que no viajen. Lalito también ha prometido al arquito llevarlo de nuevo al peñasco y por su parte, el arquito ha dicho a Lalito que seguirá conduciéndolo por el resto del universo."

## Conclusión

Henestrosa explicó —a la edad de casi cien años— como balance de su trabajo literario:

El hombre nunca puede vivir sin dar una explicación de los fenómenos, los sucesos y las acciones ocurridos a su alrededor, precisamente, de esta obstinación surge el cuento. (Castro, 2004, p. 52)

**Figura 6.** “Lo hacemos, juntos somos poderosos!”. Dibujos de un grupo de niños con insuficiencia auditiva y defecto visual en la clínica Oberlin, Potsdam, hechos en 2020



Fuente: Archivo fotográfico de Ursula Thiemer-Sachse.

Durante la pandemia del virus COVID-19, en Alemania se ha animado a los niños a pintar un arcoíris como señal de esperanza o, mejor dicho, de anhelo a una comunidad alegre. Seguramente, adultos —padres y maestros— desarrollaron la idea como un símbolo en favor de la paz. Lo cierto es que los niños han adoptado esta idea con entusiasmo y la realizan de distintas maneras a través de pinturas (ver Figura 6).

Resulta crucial resaltar que la señal de la paz se ha heredado a la concepción de las nuevas generaciones, las cuales pueden crear la base para registrar y reconocer las descripciones verbales que existen en diferentes pueblos. Mediante la discusión por escrito se tendrían que dar a conocer tales variantes de relatos en el tiempo actual, sobre la idea del arcoíris como señal de la paz, como se ha hecho aquí, en el que se retomó especialmente la de los pueblos indígenas de América Latina. Sería útil pensar sobre los cuentos, en particular aquellos que se presentan por primera vez —como en este texto— por encima de las fronteras culturales.

Así, el recorrido etnológico realizado en esta investigación a través de los usos simbólicos, cosmogónicos y populares del arcoíris demuestra que este fenómeno ha sido históricamente una señal de transición y apertura. En diversas culturas, aparece al final de una tormenta, como promesa de renovación o como marca de reconciliación entre los humanos y el ambiente natural que lo acompaña. En esta riqueza de sentidos, encontramos un hilo común: existe un anhelo de paz, de equilibrio restaurado y de aspiraciones compartidas. En la actualidad, cuando el mundo enfrenta crisis climáticas, guerras, fragmentaciones sociales y desafíos culturales, el arcoíris emerge como un emblema de la paz posible y deseable. No una paz uniforme, sino multicolor, inclusiva, tejida de memorias y futuros. Una paz que proyecta la diversidad y se convierte en la búsqueda constante de la igualdad en la diferencia. He ahí por qué reconocer este símbolo en su multiplicidad cultural es también un acto de memoria y compromiso, ya que, al recuperar las voces indígenas, las leyendas locales y los relatos orales que han dotado al arcoíris de significación, permite no solo conservar un patrimonio simbólico, sino proyectar desde él una ética visual de la paz global.

## Referencias

- Acosta, J. de. (1985). *Historia natural y moral de las Indias*. (Original publicado en 1590). Fondo de Cultura Económica.
- Bákula, C., et al. (1998). *Das Inka-Reich. Entstehung und Untergang*. Bechtermünz Verlag.
- Barabas, A., & Bartolomé, M. (1984). *El Rey Cong-Hoy. Tradición mesiánica y privación social entre los Mixes de Oaxaca*. INAH, Centro Regional.
- Berlin, H., Balsalobre, G. de, & Hevia y Valdés, D. de. (1981). *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. Ediciones Toledo.
- Biblia de Jerusalén (ed. revisada y aumentada). (1976).
- Broda, J. (2008). El mundo sobrenatural de los controladores de los meteoros y de los cerros deificados. *Arqueología Mexicana*, (91), 36–43.
- Caballero A., M. del S. (2000). *Adivinanzas*. S.E.P., Dirección General del Derecho de Autor.
- Castro, J. A. (2004). Viaje en torno a Andrés Henestrosa. *México Desconocido*, (334).
- Dioses de la lluvia. (2009). *Arqueología Mexicana*, (96).
- Dupey García, É. (2018). Vientos de creación, vientos de destrucción: Los dioses del aire en las mitologías náhuatl y maya. *Arqueología Mexicana*, (152), 40–45.
- Friend Sleight, E. (Ed.). (1994). *Folk Tales of Cuilapan and Neighboring Villages. Cuentos de Cuilapan y pueblos cercanos, Oaxaca, Mexico* (Rec. 1802–1810). Pueblo Press, Inc.
- Garcilaso de la Vega. (1986). *Wahrhaftige Kommentare zum Reich der Inka* (Original publicado en 1609, U. Thiemer-Sachse, Ed.). Rütten & Loening.
- Gillow, E. G. (1990). *Apuntes históricos* (Original publicado en 1889). Ediciones Toledo.
- González Villanueva, P. (1989). *El sacrificio mixe. Rumbos para una antropología religiosa indígena*. CEPAPMIX.
- Grube, N. (2012). *Der Dresdner Maya-Kalender. Der vollständige Codex*. Herder.
- Guaman Poma de Ayala, F. (1980). *El primer nueva corónica y buen gobierno* (Original publicado en 1615, J. V. Murra & R. Adorno, Eds.). Siglo Veintiuno.
- Guaman Poma de Ayala, F. (2004). *Die neue Chronik und gute Regierung* [CD-ROM]. (U. Thiemer-Sachse, Ed.; U. Kuntzmann, Trad.). InfoSoftWare.
- Henestrosa, A. (1986). *Los hombres que dispersó la danza* (Original publicado en 1929). SEP, Dirección General de Publicaciones y Medios.

- Kauter, K. (1977). *Die Schlange Regenbogen. Märchen, Mythen und Sagen südamerikanischer Indianer*. Der Kinderbuchverlag.
- Universidad Pedagógica Nacional. (2001). *La voz y palabra del pueblo ayuuik*.
- López Austin, A. (1988). *Una vieja historia de la mierda*. Ediciones Toledo.
- López Austin, A. (1994). *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*. Instituto Nacional Indigenista.
- López Austin, A. (2016). La cosmovisión de la tradición mesoamericana (Partes 1 a 3). *Arqueología Mexicana*, Edición Especial (68–70).
- Molina Cruz, M. (1997). Bchit bdohe / El arco iris atrapado. En *Relatos Zapotecos. Dill nhezee bene sa' stíidxa binni záa* (Lenguas de México 18). Dirección General de Culturas Populares.
- Montemayor, C. (1996). *El cuento indígena de tradición oral. Notas sobre sus fuentes y clasificaciones*. CIESAS, Instituto Oaxaqueño de las Culturas.
- Münch Galindo, G. (1999). *La organización ceremonial de Tehuantepec y Juchitán*. UNAM.
- Mundo Maya. Esplendor de una cultura. (2012). *Arqueología Mexicana*, Edición Especial (44).
- Paz, O. (1995). *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Suárez, T. (2007). Dioses mayas. *Arqueología Mexicana*, (88), 57–65.
- Reyes-Valerio, C. (1995). Arte indocristiano. *Arqueología Mexicana*, (16), 62–67.
- Señores del rayo, los – en la Cueva de las Cruces. (2001). *México Desconocido*, (291), 26–33.
- Villanueva Damián, F. (1996). Valores y creencias mixes. *México Desconocido*, (232), 10–17.



# Sobre los autores

## Víctor Hugo Sánchez Reséndiz

Es sociólogo egresado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Doctor en Desarrollo Rural. Universidad Autónoma Metropolitana–Unidad Xochimilco. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I.

Ha impartido clases en instituciones privadas y públicas. Actualmente es docente por asignatura en la Facultad de Diseño/UAEM y el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Estudios Regionales (CISER/UAEM).

Es promotor cultural autónomo. Ha realizado diversas publicaciones de divulgación, la más reciente es el libro *Creemos en nosotros, conservamos nuestras tradiciones. Fiestas en Morelos*, de la editorial independiente y autónoma Libertad bajo palabra. Bajo el mismo sello editorial coordinó el libro *Agustín Lorenzo: territorio, cosmovisión y resistencia* (2022). Ha participado en la organización de conferencias, presentaciones espacios culturales, comunitarios.

En el ámbito académico, sus últimas publicaciones son el capítulo “Memoria, comunicación y prácticas estéticas en las (re)construcciones narrativas de los territorios del agua en la cuenca del Apatlaco” en el libro *El desarrollo en Morelos. Territorio, economía y sociedad en tiempos de transformación nacional*, coordinado por Javier Delgadillo Macías y Francisco Rodríguez Hernández publicado por la UNAM a través del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2023, y; “El zapatismo como memoria en los pueblos surianos y sus prácticas culturales como espectros de contrapoder en la construcción de lo común” en *Los otros zapatismos*, coordinado por Francisco López Bárcenas, El Colegio de San Luis, 2022, entre otros.

## Emma Yanet Flores Zamorano

Maestra y doctora en Ciencias y Artes para el Diseño por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Profesora Investigadora de Tiempo Completo en la Facultad de Diseño de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).

Como investigadora trabaja con tres líneas de investigación distintas pero vinculadas de forma integral con temas relacionados con los procesos urbanos, la imagen y el diseño; la primera línea se centra en el estudio de la problemática habitacional en lo referente a la evolución y dinámica de las formas de tenencia habitacional de la vivienda popular. La otra línea de investigación se particulariza en el

patrimonio, los imaginarios urbanos y la complejidad en el estudio de fenómenos de las ciudades del siglo XXI y, por último, la investigación sobre el enfoque social y sustentable en la formación profesional e innovadora de los diseñadores.

### **Lorena Noyola Piña**

Labora en la Facultad de Diseño de la UAEM, como Profesora Investigadora de Tiempo Completo Definitiva Titular A. Actualmente es Investigadora Nacional nivel 1, Sistema Estatal de Investigadores 2024 y Perfil Deseable PRODEP. Becaria de CONAHCyT de maestría y doctorado en Ciencias y Artes para el Diseño (ambos con medalla al mérito universitario) en la UAM Xochimilco.

Ha participado en diversas comisiones académicas y fungió como directora de la Facultad de Artes y de la Facultad de Diseño, la cual fundó. Realiza labores de tutoría, asesoría, dirección de tesis de nivel licenciatura y posgrado, y formación de personal. Imparte clases en licenciatura, especialidad, maestría y doctorado. Presidió la Comisión de Investigación en la Asociación Mexicana de Escuelas de Diseño Gráfico ENCUADRE, entre otras a lo largo de su trayectoria universitaria y académica. Ha dirigido programas de prácticas profesionales y servicio social vinculados a sus líneas de investigación. Asimismo, es dictaminadora de revistas indexadas, de ponencias para congresos internacionales, libros y de comités editoriales a nivel nacional. Ha escrito artículos de difusión e indexados y capítulos de libros. Ha trabajado ampliamente sobre la imagen y los elementos formales del diseño se transforman en signos que generan conocimiento al utilizarse en Diseño.

Realizó el diseño editorial y portadas de decenas de publicaciones para el INAH, la UAEM y el Fondo de Cultura Económica. Fue diseñadora durante 10 años de la revista *Alquimia* (SINAFO, INAH), entre otros proyectos editoriales. Cuenta con experiencia en curadurías y ha expuesto su trabajo a nivel nacional. Coordinó durante doce años la colección editorial *El impacto de la imagen en el arte, la cultura y la sociedad*, así como otras producciones editoriales de la UAEM, y coordina con la Dra. Julieta Espinosa la colección *Más allá de las disciplinas*. Miembro de la Academia de Ciencias Sociales y Humanidades del Estado de Morelos (ACSTEM).

### **Zuriel Vargas Bahena**

Licenciado en Ciencias de la Comunicación y maestro en Docencia. Actualmente cursa el doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM), donde también desarrolla actividades académicas y de producción audiovisual.

Su trayectoria se ha enfocado en la enseñanza, la creación cinematográfica y la promoción cultural. Ha sido tallerista para diversas iniciativas orientadas al desarrollo

audiovisual en niñas, niños y jóvenes, colaborando con La Matatena, Asociación de Cine para Niñas y Niños, y en programas federales como el Programa Nacional de Prevención Social de la Delincuencia, promoviendo el cine como herramienta educativa y social.

Actualmente se desempeña como docente en la Facultad de Diseño de la UAEM, en el área de medios audiovisuales, y en el Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales de la misma universidad, donde imparte asignaturas vinculadas a la comunicación y el análisis de la imagen. Además, labora como camarógrafo en la Dirección de Comunicación Universitaria, contribuyendo a la realización de contenidos institucionales.

A lo largo de su carrera, ha articulado la práctica creativa con la reflexión teórica, apostando por el uso del cine como medio pedagógico, crítico y transformador. Su formación interdisciplinaria le permite integrar los procesos de producción, representación y análisis visual desde una mirada comprometida con el entorno social y cultural.

### **Joel Ruiz Sánchez**

Es doctor en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ha sido profesor de asignatura en la Universidad Autónoma de Puebla y en el Instituto de Estudios Avanzados Siglo XXI, y Profesor Investigador de tiempo completo en la Universidad del Papaloapan de Oaxaca. Fue secretario de investigación de la Facultad de Estudios Sociales de la UAEM 2015-2016. Actualmente se desempeña como Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Facultad de Estudios Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Las líneas de investigación que trabaja son: Sociología del poder, Cultura Global y Conflictos desde la complejidad, Estudios Sociales sobre la Imagen.

Ha publicado diversos artículos y capítulos de libro en las líneas de investigación que trabaja desde hace 15 años, además de la coordinación de 3 libros. Ha participado en más de 30 congresos nacionales e internacionales en temáticas de sociología del poder, migración, violencia, desplazamiento forzado y estudios sociales sobre la imagen.

Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del CONAHCYT, nivel 1 en el periodo 2025-2029. Tiene el Reconocimiento a Perfil Deseable de PRODEP, 2022-2025.

Actualmente es integrante del Núcleo Académico del Posgrado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad, de la Facultad de Diseño de la UAEM, así como integrante del Cuerpo Académico Ciencias Sociales, Cultura y Complejidad en la Globalización, de la UAEM.

## Juan Cajas

Doctor en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la UNAM y maestro en Sociología Política por el Instituto Mora. Profesor-Investigador en el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Estudios Regionales (CICSER) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Es autor de ensayos y libros sobre violencia, cultura y narcotráfico. Entre sus publicaciones más recientes destaca el libro *Los parceros* (Porrúa, 2020; Universidad del Cauca, Colombia, 2023).

## Tania Galaviz Armenta

Doctora en Ciencias Políticas y Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México en el área de Investigación para la Paz. Licenciada y maestra en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores e Investigadoras nivel I. Integrante de la Red Latinoamericana de Sistemas Sociales y Complejidad. Asociada de la Academia de Ciencias Sociales y Humanidades del Estado de Morelos. Profesora Investigadora de Tiempo Completo adscrita a la Facultad de Estudios Superiores de Cuautla de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Ha publicado en diversas revistas indexadas, así como en libros de investigación; entre sus publicaciones más recientes se encuentran el artículo “Comisiones de la Verdad en México: análisis del diseño de mecanismos para el esclarecimiento histórico” en la *Revista Latinoamericana Estudios de la Paz y el Conflicto de investigación científica* editada por el Consejo Latinoamericano de Investigación para la Paz (CLAIP) y la Universidad Nacional Autónoma de Honduras a través del Área de Paz (IUDPAS-UNAH); y el capítulo “Buscando la verdad contra viento y... pandemia” en el libro *Efectos colaterales en la vida cotidiana de las personas a partir de la pandemia por COVID-19*, ACSHEM-Navarra.

En la actualidad su investigación se enfoca en la justicia transicional, el perdón y la reconciliación, así como en los mecanismos de participación de las organizaciones sociales impulsados en México para la construcción de paz, la promoción de la verdad, la justicia, la reparación del daño y, fomentar las garantías de no repetición con perspectiva de género.

## Lizandra Cedeño Villalba

Cuenta con licenciatura en Antropología Social por la Universidad Veracruzana, una especialidad en Diseño de Publicaciones, así como maestría y doctorado en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad por la UAEM. Ha trabajado en el tercer sector con la sociedad civil organizada y grupos de voluntariado, así como en innovación, desarrollo y transferencia del conocimiento. Interesada de las metodologías para la investigación, el trabajo de campo, la etnografía, la semiótica y el diseño.

Ha sido docente y dirigido tesis a nivel licenciatura y maestría. Caminante, amante de la naturaleza. Actualmente se especializa en divulgación de las ciencias sociales y las humanidades.

### **Irving Samadhi Aguilar Rocha**

Profesora investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales del Centro Interdisciplinar de Investigación en Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Su trabajo académico como profesora y autora consiste en el estudio de la filosofía contemporánea y desarrolla temas sobre cultura, interculturalidad, tecnología, espacio y ciudad. Pertenece al cuerpo académico consolidado permanente Cultura y Gestión de Recursos para el Desarrollo. Miembros del núcleo básico del Posgrado en Humanidades y del Programa Educativo de Filosofía, miembro de la Academia de Ciencias Sociales y Humanidades del Estado de Morelos (ACSHM); además de ser miembro de Red de Investigación y Cooperación en Estudios Interculturales (RICEI). Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

### **Leonides Morales García**

Licenciado y maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde realizó una investigación sobre el problema de la democracia en la obra de Luis Villoro y Carlos Pereyra, así como sobre las categorías de hegemonía y democracia en el pensamiento de Antonio Gramsci. Ha colaborado como profesor adjunto en las cátedras de Filosofía en México y Enseñanza de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha sido miembro del seminario de investigación "Epistemología y crítica jurídica: ontología del pensamiento político en América Latina" (Proyecto PAPIIT IN303317) en el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades (CEIICH-UNAM), a cargo de la Dra. María Eugenia Alvarado Rodríguez, donde ha participado en coloquios, mesas de diálogo interdisciplinario y transdisciplinario, y ha contribuido en publicaciones colectivas. Ha sido miembro de la Comisión Nacional para la Mejora Continua de la Educación (MEJOREDU) en el área de educación indígena, abordando problemáticas concernientes a la educación en México.

Sus principales líneas de investigación se centran en el campo de la filosofía política, específicamente en aspectos de la democracia y la hegemonía como fenómenos del poder. Actualmente busca perfilar un proyecto de investigación doctoral en filosofía con el problema del antagonismo y el agonismo en la dimensión de lo político. En el ámbito de la docencia, imparte la cátedra de Filosofía y Sociología de la Educación en el Instituto Maestro Manuel Acosta (Río Sena, Ciudad de México), y atiende

las asignaturas de filosofía en el Colegio de Bachilleres y en el Instituto de Educación Media Superior de la Ciudad de México.

### **Ursula Thiemer-Sachse**

Nació en Berlín en 1941. Estudió Etnología y Arqueología Prehistórica en la Universidad de Humboldt (1959-1963). Fue colaboradora científica en el Instituto Latinoamericano de la Universidad de Rostock (1963-1989). Directora del Departamento de América Prehispánica en el Instituto Central de Arqueología e Historia Antigua de la Academia de Ciencias en Berlín (1989-1991). Catedrática en el Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín (1993-2006). En 1968 defendió su tesis de doctorado que versó sobre un análisis etnohistórico acerca de los zapotecos de Oaxaca, México.

Sus áreas de investigación se centran en los estudios mesoamericanos, con énfasis en la semiótica ritual, la iconografía y las lenguas indígenas del México antiguo y colonial. Ha desarrollado una destacada labor de investigación sobre la cosmovisión y escritura indígena, particularmente en códices nahuas y mixtecos. Sus líneas de investigación se han abocado a la interpretación de textos pictográficos y bilingües (náhuatl-español), y en la apropiación indígena de la evangelización cristiana durante el periodo colonial.

Ha escrito numerosos artículos sobre la cultura prehispánica a partir de estudios de campo en América Latina. Entre sus libros destaca *Die Zapoteken. Indianische Lebensweise und Kultur zur Zeit der spanischen Eroberung* (Los zapotecos: modo de vida y cultura indígena en la época de la conquista española, 1995), y *Un asunto redondo. Reflexiones sobre las sociedades autóctonas en la región del Diquís, Costa Rica y Panamá, durante los últimos siglos antes de la conquista española y la importancia de las famosas bolas de piedra* (2005).

*La imagen y la cultura de paz,*  
de Lorena Noyola Piña y Emma Yanet Florez Zamorano (coords.),  
se terminó en septiembre 2025  
Libro electrónico  
Hecho en Cuernavaca, Morelos  
México



¡Hola! Si estás leyendo esta contraportada es porque el título del libro que tienes en tus manos te llamó la atención, *La imagen y la cultura de la paz*, coordinado por Lorena Noyola Piña y Emma Yanet Flores Zamorano. Entonces, como muchos lectores, revisaste el capitulado o ves la contraportada para terminar de convencerte de leer el libro.

Pero ¿por qué te llamó la atención el título? Supongo que se debe al entorno en que vivimos, en que la violencia se ha vuelto cotidiana, o más bien, hay una sensación de que la violencia ha aumentado. Y no me refiero solo a los grandes conflictos armados, como lo son las guerras actuales, en donde no solo mueren soldados, sino civiles, lo mismo en Ucrania, Israel, Gaza, o la menos conocida disputa por recursos naturales en África. O tenemos en México la presencia de las grandes y poderosas organizaciones del crimen organizado que controlan amplias regiones de México y matan, asesinan, extorsionan. Todo ello es preocupante y está en nuestra mente al ver el libro. Sin embargo, la violencia se nos presenta de manera más cotidiana, ya que es posible que hayas sido testigo de que a un vecino le robaron su coche. O tal vez recuerdes que antes se podía salir de noche con tranquilidad. Y lo peor, es que en parte esa violencia se ha normalizado o se ha aceptado como inevitable. Pero en ti queda una cosquillita, de que algo podemos hacer. Y por eso te atrajo el título y la portada de este libro.

Y tal vez pienses que no basta responder a la violencia con más violencia, que no es de lo mejor ver policías, soldados, guardias civiles, fuertemente armados por las calles, incluso entrando al campus Chamilpa de la UAEM, la institución que acogió el 4º Congreso Internacional: Imagen y Sociedad, con el tema *La Imagen y la Cultura de Paz*, organizado por los cuerpos académicos Ciencias Sociales, Cultura y Complejidad en la Globalización e Investigación y Creación en Imagen Digital de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, quien edita el libro.

Piensas que es necesario oponerse a la violencia. Pero, ¿cómo? Si consideramos que las imágenes de violencia son cotidianas, ya sea en series de narcos, en noticieros, incluso en canciones que se escuchan mucho. Entonces... hagamos una cultura de paz. Construyamos, compartamos, hagamos una educación de paz. De eso trató el Congreso antes mencionado. ¿Cómo construir imágenes para fortalecer una cultura de paz? Y escribo fortalecer, porque todos y todas tenemos prácticas en la vida cotidiana en ese sentido, profundicemos esos saberes. Este libro es un intento, un aporte en ese sentido.

Son ocho trabajos, capítulos que conforman este libro. Desde ir creando una cultura de la paz en la cotidianidad, a la historia de un análisis de las imágenes de guerra y sufrimiento en la obra de Francisco de Goya, quien fue testigo de las terribles guerras a principios del siglo XIX. Creo que podemos construir otras miradas, otras formas de relacionarnos. Un elemento, producto de la modernidad, son los derechos humanos, defenderlos es fundamental. En ese sentido es necesario crear imaginarios de paz ¿cuáles? Dura tarea. En esa búsqueda, este libro nos deja una tarea, porque la paz la construimos, si no todos, sí los que nos juntemos a dialogar y soñar con que otro mundo es posible.

Quiero cerrar esta invitación a aprender con una de las últimas frases que se encuentran en el libro: "Durante la pandemia del virus COVID-19, en Alemania se ha animado a los niños a pintar un arco iris de esperanza, o, mejor dicho, de anhelo a una comunidad alegre". Y creo que este libro pretende hacer eso, cooperar para fortalecer la vida comunitaria, en la que siempre habrá momentos de fiesta y alegría y cuando lleguen las inevitables tristezas, nos encontremos acompañados, fortalecidos y abrazados.

Espero que te animes y leas el libro. Lo disfrutes, lo comentes y lo compartas.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL  
ESTADO DE MORELOS