LA GUERRA Y LA PAZ EN EL PENSAMIENTO SOCIO-FILOSÓFICO DE AMÉRICA LATINA

"Reflexiones críticas sobre el conflicto, la justicia y la esperanza de paz en el contexto latinoamericano"

LUIS ANTONIO MONTERO P.

Doctor en Ciencias Filosóficas PhD.

Máster Science en Planificación Nacional y Economía

LA GUERRA Y LA PAZ EN EL PENSAMIENTO SOCIO-FILOSÓFICO DE AMÉRICA LATINA

"***Reflexiones críticas sobre el conflicto, la justicia y la esperanza de paz en el contexto latinoamericano"***

Para entender la paz en Latinoamérica es fundamental reconocer cómo la historia de colonización, esclavitud y mezcla cultural ha marcado el imaginario colectivo, legitimando en ocasiones la violencia como forma de resolver conflictos.

LUIS ANTONIO MONTERO P.

Doctor en Ciencias Filosóficas PhD.
Máster Science en Planificación Nacional y Economía

PANAMÁ, 2025

172.4
M758g
2025

Montero, P., Luis Antonio

La guerra y la paz en el pensamiento socio-filosófico de América Latina: *Reflexiones críticas sobre el conflicto, la justicia y la esperanza de paz en el contexto latinoamericano*/ Luis Antonio Montero P. – Panamá: Facultad de Humanidades de la Universidad de Panamá, 2025. – [154 p.]; [24 cm].

ISBN:

1. FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
2. PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO
3. ÉTICA Y POLÍTICA
4. GUERRA – ASPECTOS FILOSÓFICOS
5. PAZ – ENFOQUE SOCIOFILOSÓFICO

Primera Edición

Universidad de Panamá, 2025

Diseño de portada y contraportada: Raúl Rodríguez Jaén
Corrección ortográfica: Ana María Díaz
Asesoría lingüística: Ana María Díaz
Datos bibliográficos: José Del Cid Felipe
Diseño metodológico: José Del Cid Felipe
Diagramación: Shantal Del Cid Matute
Prologo: Luis Acosta

Todos los Derechos Reservados de esta edición.
Prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio, sin previo consentimiento y expresa autorización por escrito del autor.

"*La verdadera paz no consiste simplemente en que no haya conflictos armados, sino en garantizar condiciones de justicia social que permitan al ser humano liberarse de toda forma de opresión y afirmarse como ser digno y libre."*

…Doctor Luis Antonio Montero

ÍNDICE GENERAL

DEDICATORIA

PROLOGO

NOTAS DEL AUTOR

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I. EL PAPEL Y EL LUGAR DE LAS GUERRAS EN LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

1.1. El origen y la esencia de las guerras

1.2. Antecedentes de los conflictos sociales en Latinoamérica

1.3. Características y base social de la guerra

1.4. La legitimación ideológica de la guerra en la historia

1.5. Consecuencias filosóficas y éticas del conflicto armado

CAPÍTULO II. LOS PROBLEMAS DE LA GUERRA Y LA PAZ EN AMÉRICA LATINA

2.1. La guerra en la vida de las civilizaciones precolombinas del Nuevo Mundo

2.2. El crimen de la Guerra de Juan Bautista Alberdi

2.3. Las guerras de independencia y la construcción violenta de los Estados-nación

2.4. Conflictos armados del siglo XX: dictaduras, revoluciones y guerras civiles

2.5. La paz negociada: acuerdos, transiciones y desafíos posconflicto

2.6. Conflictos contemporáneos: violencia estructural, crimen organizado y militarización

CAPÍTULO III. LOS PROCESOS DE LA PAZ: EL FUTURO DE LA HUMANIDAD

3.1. Los problemas de la guerra y la paz en la época contemporánea

3.2. La Iglesia católica: Justicia social y paz en América Latina

3.3. El pensamiento pacifista en el siglo XX: influencias filosóficas y movimientos sociales

3.4. Educación para la paz y cultura de no violencia en el ámbito latinoamericano

3.5. La paz como derecho humano y desafío global en el siglo XXI

CAPÍTULO IV. LA GUERRA COGNITIVA Y LA MANIPULACIÓN DE LA VERDAD EN EL SIGLO XXI

4.1. Orígenes del concepto: propaganda, control de masas y guerra psicológica en el siglo XX
4.2. La revolución digital y el surgimiento del ciberespacio como nuevo campo de batalla
4.3. Narrativas manipuladas y posverdad: el debilitamiento de la verdad objetiva
4.4. América Latina frente a la guerra cognitiva: desafíos para la democracia y la soberanía informativa}
CAPÍTULO V. ECOFILOSOFÍA, CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES Y CULTURA DE PAZ EN AMÉRICA LATINA
5.1. Cosmovisiones originarias y el vínculo sagrado con la naturaleza
5.2. Modernidad, colonialismo y el inicio de los conflictos ecológicos
5.3. Emergencia de la ecofilosofía latinoamericana y crítica al desarrollo neoliberal
5.4. Crisis climática y luchas territoriales contemporáneas: hacia una paz socioambiental
CONCLUSIONES
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PROLOGO

La obra *La guerra y la paz en el pensamiento socio-filosófico de América Latina* del Doctor Luis Antonio Montero Peñalba, constituye una valiosa contribución al análisis crítico de las tensiones que han definido la historia y la identidad de nuestro continente. Escrita por un destacado Doctor en Filosofía y Economista, cuya sólida formación académica y extensa trayectoria docente en prestigiosas instituciones como la Universidad de Panamá y la Universidad Santa María La Antigua lo acreditan como referente intelectual de nuestra región, esta obra representa el fruto maduro de años de estudio, reflexión y compromiso con el pensamiento latinoamericano.

Con una mirada rigurosa, el autor transita por las ideas, discursos y prácticas que han moldeado las nociones de conflicto y paz en América Latina, abordando con agudeza las raíces históricas, filosóficas y sociales que han configurado estos conceptos. No se limita a una revisión teórica, sino que propone una lectura crítica profundamente anclada en la realidad latinoamericana, donde la guerra no es solo un episodio bélico, sino una expresión de desigualdades estructurales, y la paz no es mera ausencia de conflicto, sino un proyecto ético, político y cultural por construir.

Esta obra es el reflejo de una vocación pedagógica que ha sabido nutrirse de las aulas, los seminarios y los foros académicos donde el autor ha compartido su saber como facilitador y docente de postgrado.

Con la claridad de quien conoce a fondo el pensamiento económico y filosófico, y con la sensibilidad de quien se preocupa por el destino de nuestros pueblos, el autor nos ofrece una obra imprescindible para quienes deseen comprender las complejidades de nuestra historia y aportar a la construcción de un horizonte latinoamericano más justo, crítico y humano.

Invito al lector a adentrarse en estas páginas con espíritu abierto y reflexivo, sabiendo que en ellas encontrará una guía lúcida y comprometida.

Doctor Luis Acosta Betegón

NOTAS DEL AUTOR

Desde mis primeras aproximaciones al estudio del pensamiento latinoamericano, me ha resultado imposible ignorar la manera en que la guerra y la paz han configurado el destino colectivo de nuestras sociedades. A lo largo de la historia, estos dos polos la guerra, como ejercicio sistemático del poder violento, y la paz, como construcción ética y política de la convivencia han marcado los ritmos del devenir de América Latina. En esta tensión permanente se despliegan no solo los grandes acontecimientos de nuestra historia, sino también los dilemas morales, filosóficos y sociales que aún hoy nos atraviesan.

La guerra, en sus múltiples expresiones desde los enfrentamientos tribales de los pueblos originarios hasta las sofisticadas maquinarias de destrucción del presente ha sido no solo un instrumento de dominación, sino también un reflejo de las aspiraciones y contradicciones humanas. Su impacto va más allá de los campos de batalla: alcanza la descomposición del tejido social, la aniquilación cultural, y una erosión de los valores que sustentan la dignidad humana. No obstante, hablar únicamente de destrucción sería parcial; las guerras han movilizado también procesos de resistencia, pensamiento crítico y reformas estructurales.

En contraposición, la paz ha sido históricamente una aspiración cargada de esperanza, justicia y sentido ético. En mi experiencia como investigador, he encontrado que en muchas comunidades latinoamericanas este anhelo no se concibe como simple ausencia de conflicto, sino como una forma de vida enraizada en la equidad, la reciprocidad y la dignidad. Por ello, afirmo que "*la paz en América Latina no es una utopía ingenua, sino una construcción ética profundamente política, nacida de la memoria y del dolor".*

El presente estudio, titulado *La guerra y la paz en el pensamiento socio filosófico de América Latina: Reflexiones críticas sobre el conflicto, la justicia y la esperanza de paz en el contexto latinoamericano*, surge de dos vacíos teóricos y académicos que considero fundamentales: primero, la falta de abordajes filosóficos integradores sobre el fenómeno de la guerra y la paz en nuestro continente, y segundo, la escasa valoración del papel de la religión particularmente de la Iglesia católica en la construcción de horizontes de justicia y reconciliación.

A través de un enfoque dialéctico, recurro a las categorías de cantidad y calidad como herramientas de análisis. En términos cuantitativos, examino los recursos económicos, humanos y logísticos destinados a la guerra; en el plano cualitativo, interrogo las narrativas legitimadoras de los conflictos, así como la profundidad moral de sus causas. Esta mirada me ha permitido descubrir que, en América Latina, los conflictos armados han sido en muchos casos encubrimientos de procesos más complejos: la exclusión social, el extractivismo ecológico, el racismo estructural y la desigualdad endémica.

En ese sentido, uno de los hallazgos que considero más relevantes es el papel de los conflictos ecológicos y territoriales. A lo largo del texto argumento que el saqueo de los recursos naturales y la degradación ambiental no son solo causas colaterales de la guerra, sino motores fundamentales de tensiones, desplazamientos y violencias estructurales. La violencia, por tanto, no siempre se expresa mediante las armas: también lo hace en el hambre, en el despojo, en la contaminación del agua y en la desertificación de los suelos.

Además, me interesa subrayar cómo el desarrollo técnico con sus avances en armamento y producción industrial lejos de garantizar bienestar colectivo ha profundizado la exclusión. El acceso desigual a las tecnologías de la guerra y a los frutos del progreso ha generado lo que llamo una “modernidad armada e injusta”, donde los más pobres son usados como carne de cañón mientras que las élites obtienen los beneficios de la violencia institucionalizada.

No puedo omitir, finalmente, una reflexión sobre el rol de la religión, particularmente de la Iglesia católica y de otros movimientos espirituales, en la promoción de la paz. Durante mucho tiempo, la academia secular ha despreciado o ignorado estas voces, pese a que en los momentos más oscuros de nuestra historia dictaduras, guerras civiles, genocidios, muchos actores religiosos han alzado la voz en defensa de los derechos humanos. Reconociendo esa omisión, dedico un capítulo de esta obra a explorar los aportes del pensamiento teológico latinoamericano, de la teología de la liberación, y de las comunidades eclesiales de base, que han hecho de la paz no solo un ideal trascendente, sino una praxis cotidiana de justicia, solidaridad y resistencia.

Este texto no pretende ofrecer respuestas definitivas. Más bien, busca abrir un espacio para el diálogo entre historia, filosofía y realidad concreta. Mi esperanza es que este recorrido crítico sirva para que nuevas generaciones piensen la paz no como destino pasivo, sino como tarea activa y profundamente humana. Porque, como afirmaba Paulo Freire, "*la violencia no es el destino de la humanidad, sino la negación de su vocación de ser más".*

INTRODUCCIÓN

La obra *La guerra y la paz en el pensamiento socio-filosófico de América Latina* se dirige a un público diverso: académicos e investigadores de sociología, filosofía, historia y teología latinoamericana; estudiantes de nivel medio y superior; y líderes eclesiásticos y sociales que promueven la Doctrina Social de la Iglesia.

Su enfoque práctico la hace útil para talleres, seminarios y cursos especiales, así como para eventos culturales y materiales de extensión. En primer lugar, existe carencia de estudios que aborden la guerra y la paz desde una perspectiva filosófica en la región, particularmente tras el nuevo milenio. En segundo lugar, la bibliografía disponible subestima el papel de la Iglesia y la religión como actores clave en procesos de paz y equidad.

Estructurado en cinco capítulos, el texto primero examina la esencia histórica de la guerra; luego describe los conflictos y las transiciones hacia la paz en la región; a continuación, explora los procesos y actores que construyen la paz; después analiza la "*guerra cognitiva*" y la manipulación de la verdad en la era digital; y finalmente aborda la ecofilosofía y los conflictos socioambientales contemporáneos.

Esta organización permite ofrecer un recorrido comprensivo que, desde las causas hasta las propuestas de transformación, busca fomentar una cultura de paz basada en la justicia, la equidad y el respeto al entorno natural. El contenido rastrea los orígenes del conflicto, desde las civilizaciones precolombinas, pasando por la conquista y la colonia, hasta los procesos independentistas. Examina el desarrollo del pensamiento socio-filosófico, desde Juan Bautista Alberdi hasta corrientes contemporáneas, mostrando cómo las ideas sobre guerra y paz han evolucionado con la realidad social.

Además, profundiza en el rol de la Iglesia y la religión, analizando su contribución a la justicia social, al desarme y a la lucha contra la pobreza y la desigualdad.

Metodológicamente, la investigación adopta un enfoque cualitativo y no experimental, basado en análisis histórico y sociocultural. Se utilizan ejemplos y casos ilustrativos para profundizar en la esencia del fenómeno, y se propone una lectura dialéctica de causas y efectos que permite comprender múltiples niveles de significado. La muestra proyectada incluye hasta 1,000 discentes de Humanidades

(Sociología, Filosofía e Historia), seleccionados de forma no probabilística, con observación estructurada y entrevistas informales.

Las fuentes abarcan datos primarios y secundarios: documentos históricos, libros, revistas, medios impresos y audiovisuales en español, inglés y ruso, así como recursos digitales y entrevistas con diversos actores. Esta diversidad fortalece el análisis y apoya las proposiciones aplicables tanto al ámbito académico como comunitario. Con ello, el libro busca implicar a lectores y comunidades en una reflexión profunda sobre la tensión entre guerra y paz, y motivar un compromiso activo con la justicia social y la construcción de un futuro más equitativo en América Latina.

Definitivamente, la obra ofrece aportes fundamentales, promoviendo el diálogo entre sectores progresistas y eclesiásticos en Panamá y América Latina. Brindando herramientas para la formación teórica en seminarios mayores y menores, sirve de base para talleres, conferencias y materiales didácticos, apoyando la organización de eventos culturales y propagandísticos en favor de la paz y el progreso social.

CAPÍTULO I. EL PAPEL Y EL LUGAR DE LAS GUERRAS EN LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

1.1. El origen y la esencia de las guerras

Desde la antigüedad, el problema de la guerra y la paz ha sido uno de los más importantes en la vida del hombre. Hoy en día, estos temas siguen siendo centrales para la existencia misma del mundo. Por un lado, la guerra puede explicarse recurriendo a las categorías dialécticas de cantidad (recursos materiales y humanos empleados) y calidad (ideología, legitimación moral), como lo señala Theodor Adorno cuando afirma que "*la guerra moderna no es tanto una prolongación de la política, sino de la economía desquiciada"* (Adorno,1951).

Por otro lado, es imprescindible reconocer las causas ecológicas de la guerra como fenómeno social, ya que el saqueo ambiental ha encendido y prolongado muchos conflictos. Las teorías contemporáneas sobre la guerra y la paz adoptan un enfoque histórico que considera los fenómenos en su diversidad. Johan Galtung, fundador de los estudios para la paz, propone que "la violencia estructural, pobreza, desigualdad, exclusión es tan destructiva como las bombas" (*Peace by Peaceful Means*, 1996), lo cual nos invita a ampliar la mirada más allá de la confrontación armada directa.

Hoy, el problema de la paz implica la lucha contra la amenaza de una conflagración mundial, pero también contra el hambre, el desempleo y las desigualdades sociales. Es, en definitiva, una lucha por el valor más preciado del ser humano: la vida.

En palabras de Edgar Morin, "*la paz no es la ausencia de guerra, sino la presencia de justicia"* (*La Vía*, 2011). Esta perspectiva ética y estructural de la paz exige una comprensión compleja de las relaciones sociales, políticas, económicas y culturales. Autores como Noam Chomsky han señalado que "la propaganda de guerra no solo miente sobre el enemigo, sino que silencia la historia de las causas profundas del conflicto" (*Hegemony or Survival*, 2003), lo que refuerza la necesidad de una lectura crítica de los conflictos armados. Comprender los orígenes históricos y las premisas estructurales de la guerra resulta esencial para construir alternativas duraderas de paz.

En efecto, las guerras han provocado el exterminio de pueblos y culturas, la destrucción de civilizaciones enteras y, como consecuencia, la degradación moral de la humanidad. Según estudios del Instituto de Investigación para la Paz de Estocolmo (SIPRI), desde el año 3.500 a. C. han ocurrido más de 21.500 guerras, dejando más de 3.500 millones de víctimas directas e indirectas.

Michel Foucault advertía que "*la guerra no es una anomalía dentro de la sociedad, sino un mecanismo presente en sus instituciones"* (*seguridad, territorio y población*, 1978), lo que demuestra cuán profundamente arraigado está el fenómeno bélico en la lógica del poder moderno. Así, la guerra fue durante siglos una forma cotidiana de interacción social, política y económica.

Además, la creación de armas fue prioritaria en el desarrollo técnico de muchas sociedades. El pensamiento de Carl Schmitt, por ejemplo, refleja esta visión cuando afirma que "*la distinción entre amigo y enemigo es el fundamento del orden político"* (*El concepto de lo político*, 1932). Esta lógica binaria fue alimentada por las luchas por la tierra, el poder y los recursos. Sin embargo, la historia ha enseñado, con dolorosas lecciones, que "*la violencia engendra violencia"* (Martin Luther King, *Strength to Love*, 1963).

Por ello, la paz no puede ser solo ausencia de guerra, sino la construcción activa de justicia, equidad y dignidad. Paulo Freire sostenía que "la paz es el resultado de la justicia social" (*Pedagogía del oprimido*, 1970), lo que plantea un nuevo paradigma de convivencia.

Ligando los conceptos de guerra y paz con los de justicia y equidad, se hace evidente que el desarrollo espiritual y material del ser humano depende de su capacidad de comprender y superar la violencia. Como afirma Enrique Dussel: "*La paz auténtica solo puede construirse desde la ética de la liberación, que exige reconocer al otro como sujeto pleno"* (*Ética de la liberación*, 1998).

No obstante, en pleno siglo XXI, el hombre continúa desarrollando armas de destrucción masiva. La facilidad con la que se accede a armamento convencional, sumada a la militarización creciente de la vida cotidiana, pone en entredicho el valor de la vida. Slavoj Žižek, crítico contemporáneo, señala que "el verdadero horror del mundo moderno no es la guerra, sino su normalización cotidiana" (*Violence*, 2008).

A pesar de ello, existen esfuerzos por construir una cultura de paz. Rigoberta Menchú ha dicho: *“La paz se construye cuando se valoran las diferencias y se trabaja por los derechos colectivos”* (*Me llamo Rigoberta Menchú*, 1983).

En la misma línea, Leonardo Boff propone una “ecología integral de la paz” que integre justicia social, respeto ambiental y espiritualidad (*El cuidado necesario*, 2002). La tarea de minimizar las guerras y maximizar la paz exige comprender la esencia teórica y filosófica del fenómeno bélico en su contexto estructural.

Como sostiene Estela Calloni, *“América Latina necesita construir una memoria crítica que transforme el dolor en sabiduría y acción para la paz”* (*Los años del lobo*, 2004), donde subraya que el pensamiento contemporáneo debe enfocarse no solo en denunciar los horrores de la guerra, sino en plantear alternativas reales de convivencia basada en la justicia, el respeto mutuo y la sostenibilidad. Porque, como bien dijo el poeta Mario Benedetti: “*La paz es el camino más lento hacia la utopía, pero el único que vale la pena andar”.*

Por tal razón esta temática se ocupa del problema de la guerra y la paz, y su difusión social, y en particular en los países en vías de desarrollo, tal es el caso de Panamá, es importantísimo, ya que las contradicciones sociales *(violencia, el desempleo galopante, la falta de oportunidades y otras)* crean las condiciones para las luchas internas que a la postre conllevan a las guerras y guerras de guerrillas civiles en muchos países; y en América Latina, sobran muchos ejemplos a destacar.

Nada más hay que señalar que donde existen la falta de oportunidades, el desempleo y una desigualdad social marcada, es obvio, y sin justificarlo, que ocurran luchas internas de nunca acabar, y que inevitablemente conllevan a las guerras civiles. Cabe señalar que igual de mala o peor es una guerra civil que una mundial, o guerra convencional. Ello se debe a que en una guerra mundial - convencional se lucha por mandato de otro; mientras que en una guerra civil se lucha por convicciones ideológicas inclusive por odio, debido a que se lucha por equidad y mejoramiento de condiciones sociales de vida.

Digno de resaltar es que, al explicar la temática de la guerra y la paz, muy en particular en América Latina, es importantísimo destacar el papel e influencia de la Iglesia Católica, en la formación de la conciencia social de los pueblos; partiendo

del principio de que la religión es una de las formas de la conciencia social. Ello se debe a que la Iglesia está muy ligada desde su establecimiento en América Latina, con las raíces étnicas de los pueblos autóctonos de la región.

De allí que priorizamos la profundidad de nuestro estudio e investigación, a como ligar en este estudio por primera vez, la relación etnia-iglesia, y el desarrollo el tema de la guerra y la paz; debido a que existen no muchos autores que tratan esta problemática en función, o como plan socio-filosófico, en particular desde el punto de vista dialéctico, basándose en los materiales del desarrollo histórico de América Latina, entre ellos, Panamá. Ya en la India antigua, en China, y en Grecia, encontramos ejemplos de aquella interpretación de las guerras.

Vanaña en su obra *"Artjoshastra"* expresó que las guerras tienen el propósito de servir a la política. De igual manera, hay que destacar el aporte de Neru Javajarlal en su análisis: El *Descubrimiento de la India* en 1959 que, desde tiempos inmemorables, se vinculaba el papel y el lugar de las guerras, en concubinato con la política social, como unidad orgánica.

Asimismo, Platón señalaba que las guerras son parte de la humanidad, y que sirven para conquistar y ganar esclavos. Es difícil entender el pensar del hombre en una sociedad clasista, dominante, en cuanto a la guerra se refiere. Aristóteles calificó a las guerras como el arte de hacer la política. De allí que introdujo el concepto de guerras justas, y el concepto de derecho a la guerra.

En ambos casos, Platón y Aristóteles, dieron a entender que la guerra parte de los intereses de los grupos dominantes en la sociedad griega, como forma de determinación de sus derechos. Quienes hablaban en la plaza o *"agora",* y se reunían, representaban a la minoría griega.

Los metecos e ilotas, que eran esclavos en la Antigua Grecia; plebeyos y esclavos en la Antigua Roma, no eran representativos de la mayoría de la gente en Europa, siendo los grupos mayoritarios verdaderos, y no eran tomados en cuenta.

La lucha de clases sociales era característico y fundamental en las antiguas sociedades de Grecia y Roma. Heráclito de Éfeso, señalaba que las guerras son *"padre y rey de todo",* y expresaba que *"para unos la guerra determinaba si eran ricos y otros pobres, y determinaba si unos eran esclavos y otros libres*".

Esta posición de entendimiento del rol y lugar de las guerras en la vida social era aceptada por otros pensadores de la época antigua, tales como Demócrito, Epicuro, Tito Lucrecio Caro y otros. Decía Marco Tulio Cicerón que, para aplastar las masas populares por la fuerza, era legítimo y natural ese derecho porque: *"Nacimos para la justicia, y este derecho se basa no en la opinión de la gen-te, sino conforme a la naturaleza".* Debemos señalar en este punto que los pensadores antiguos, en particular Cicerón, eran paganos, pero su posición en cuanto a la violencia como derecho natural de uno sobre otro, coincidía con la posición cristiana, en el mensaje de San Pablo a los Romanos que dice: "*Por su origen, los paganos hacen todo lo que exige el derecho. Ellos demuestran que lo necesario del derecho está escrito en sus razones".*

En sus inicios, la Iglesia cristiana trató de separar las acciones morales de las religiosas, inclusive con ayuda de la fuerza. Este punto fue señalado por Cicerón, ya que para él las guerras tenían un carácter revolucionario y eran justas. En las primeras etapas del cristianismo, existió la tendencia de unir las ideas de la Biblia con las ideas de las guerras justas en las sociedades esclavistas de Grecia y Roma para que fuesen utilizadas en las actividades prácticas del diario vivir.

Esto contradecía al Evangelio de Jesús y a las homilías de las Iglesias de aquella época. Jesús hablaba en favor de la paz y en acciones no violentas del ser humano. Los primeros Prelados de la Iglesia, hablaban en favor de la espada del espíritu (Jesús), y no de la espada de acero. "*Todos los que tomaron la espada perecerán de ella".* La fuerza acabará con quiénes la utilicen. Esto lo proclamaba el cristianismo incipiente. El cristianismo unió el viejo y el nuevo testamento; y se pretendía unificar las ideas de violencia y no violencia que nos habla la Biblia.

El mensaje a los Romanos puede servir de ejemplo. El trata de la defensa que hace San Pablo al derecho de estado o al derecho de utilizar la espada. Las guerras santas, era la tradición del viejo testamento, emprendidas por Jehová.

El testamento proclama lo siguiente:

"*Algo afecta las ciudades, las cuales te da tu Dios Jehová; nadie los abandonará en la vida, sino que serán destruidas como ordenó Jehová, tu Dios para que no les enseñen a actuar de una manera mala".*

De esa forma, para el cristianismo posterior, era difícil unir dos posiciones distintas: el mundo de Jesús que defendía las guerras justas de Roma y Grecia; y la guerra santa del Viejo Testamento. Por ende, el concepto de la guerra en la época del cristianismo incipiente existía y era basada en la idea de la guerra como derecho natural de los romanos; que influyó posteriormente en el desarrollo del cristianismo. en gran escala.

En el período del feudalismo, toda la actividad de los pueblos europeos estaba muy vinculada con procesos históricos de acciones armadas de estados europeos. Es comprensible que la guerra como fenómeno en la historia del hombre estuviese vinculada con muchos fenómenos religiosos. Así San Agustín, uno: de los primeros y más significativos Padres de la Iglesia, analizaba la vida de las sociedades, como la lucha de dos principios: el de Dios, y el de los paganos. De allí, que la historia de la humanidad, según San Agustín recibe por primera vez, una comprensión de orden teológica, según versión de Plejanov.

San Agustín consideraba a la guerra como un mal; pero un mal necesario sin el cual no hubiese bienes, y justicia en el mundo cristiano. La expresión *"justicia"* tiene doble significado: Por una parte, si un grupo de personas rechazaba el Evangelio, analizando la historia como proceso natural *(los paganos),* entonces la guerra no era justa, sino que era injusta; es decir, es un mal.

Por la otra, si la guerra se libraba en nombre de Dios, ella era justa. En nombre de Dios era posible adquirir tierras y matar inclusive. Así se proclamaba y promulgaba la ley de Dios. Una circunstancia histórico práctica vinculada con el fenómeno de la guerra, y con el espíritu cristiano, eran las Cruzadas. Luchar contra los que blasfemaban, contra quienes perdían el camino de Cristo Jesús, eran suficientes causas, e inclusive derecho, para llevar a cabo las guerras. "*La guerra es exterminio contra quienes están fuera de la ley".*

Exponía el escritor Tomás Avinsky, que en la época contemporánea habrá heréticos que proclaman y aceptarán la fe. Por lo anterior, hay que obligar a otros, inclusive con la fuerza, a cumplir las promesas, y aceptar lo concebido. Para Santo Tomás de Aquino, la guerra no es un fenómeno práctico, sino un fenómeno moral. Ella era justa si era iniciada por la Iglesia por motivos legítimos, gracias el poder de Dios.

Con estas características, las guerras durante el feudalismo, los seguidores del absolutismo y sus partidarios, y para la Iglesia, eran fenómenos normales y legítimos. Las guerras de conquista, egoístas, avasalladoras y esclavizadoras por parte de otros pueblos eran *"justas",* si provenían de las directrices del monarca, que era el ungido de Dios y de la Iglesia. Estas guerras tenían origen divino, y por ello eran guerras *"santas".* En otras palabras, durante el feudalismo, las guerras tenían un carácter religioso-político y moral; y no sociohistórico.

1.2. Antecedentes de los conflictos sociales en Latinoamérica

El surgimiento de las guerras en la historia de la humanidad está íntimamente ligada al surgimiento de las clases antagónicas. Ante todo, la producción industrial es la condición más importante y la circunstancia de este proceso sociohistórico, donde en cualquier época, el modo de producción de bienes materiales desempeña el papel principal.

El filósofo Didro indicaba que la guerra hacia sorda la voz de la naturaleza, la voz de la justicia y la voz del humanismo. La guerra es la luz de la violencia y la criminalidad. Es la destrucción de pueblos enteros. Golvaj justifica las guerras justas, siempre y cuando tengan un carácter defensivo. La guerra es justa, si se lleva a cabo para repeler el ataque injusto del enemigo. Ella frena la ira de cualquier nación que sus líderes hayan perdido la razón.

Con el cambio de la formación socioeconómica feudalista, se fortalece el principio de unión en el marco histórico, que eliminaba el principio de división feudalista. El filósofo alemán Kant entendió la unidad de los pueblos como fenómeno social, capaz de resistir la guerra. Kant señalaba que, con el desarrollo humano, se establecía una paz perenne, que conlleva a la unión de los pueblos. Aquí podemos ver que las ideas sobre la paz eterna, tenía un carácter puramente moral, e idealista, pero poco práctico.

El pensador Hegel, también alemán, decía que las guerras: tienen un carácter moral. Gracias a las guerras se conserva la salud moral de los pueblos. Las mismas (las guerras) les dan a los pueblos fuerza espiritual y tranquilidad, según Hegel, veía en la guerra una acción política.

El pensador francés Clausevis, ve la guerra como parte orgánica de la política; la guerra es la continuación de la política por otros medios. La guerra no es solamente un acto político, sino el arma de la política; es la continuación de las relaciones políticas, su realización por otros medios.

Este enfoque sobre las guerras fue muy valorado, pero, aun así, se señaló que Clausevis no enfocó realmente las causas de la guerra, sino solamente su aspecto político. Con todo lo expuesto, la mayoría de los pensadores anteriores a los clásicos de la filosofía dialéctica, se referían al problema de la guerra y la paz. Ellos expresaban que las guerras era parte del ser humano, de su estado natural.

Fueron muy pocos los pensadores que comprendieron el fenómeno de la guerra como consecuencia de la desigualdad en la sociedad dividida en clases sociales, donde prevalece la explotación del hombre por el hombre.

En su contexto, éste determina todas las relaciones sociales, contradicciones y su solución en los cataclismos, grandes y pequeños que ocurren en la sociedad; y que a fin de cuentas representan la interrupción del desarrollo histórico de evolución de nuevas formas sociales de vida.

La sociedad primitiva fue la primera formación sociohistórica de la humanidad. Su característica principal era el bajo nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas. El hombre en aquella sociedad dependía completamente de la naturaleza. En esa sociedad no había dominio de un hombre sobre otro, sino que existía la unidad orgánica colectiva de todos los miembros del clan. Ello permitía a todos los miembros de la sociedad luchar exitosamente contra los desastres de la naturaleza, por sobrevivir en duras condiciones. En otras palabras, era una lucha, pero no la lucha unos hombres contra otros, sino la lucha de los pueblos primitivos contra los estragos de la naturaleza, con ayuda específica de la actividad humana.

Al surgir la burguesía, las guerras adquieren más carácter natural y sociohistórico. Tomás Hobbes vio tres causas de las guerras: la competencia, la desconfianza y el deseo de gloria. Hobbes decía que la primera causa obliga a la gente a confrontar con cada uno para recibir ganancias; la segunda con el objeto de seguridad individual; y la tercera por el honor.

La primera causa, es usar la violencia para hacerse dueños de los demás, de sus esposas e hijos, de sus tierras y ganado. La segunda causa, hace uso de la violencia con el objeto de defenderse individualmente; y la tercera causa, se hace uso de la violencia para finiquitar detalles, tales como: opiniones distintas, maneras de comportarse, expresiones fuertes y otros.

Un medio seguro para garantizar la paz según Hobbes era enaltecer el miedo de las guerras ante la gente, por los desastres que ocasiona. Mientras los pueblos vivan sin equidad, vivirán en un estado de guerra de unos contra otros, señalaba. La guerra no es sólo acción militar, sino la forma de ejecutarla y llevarla a cabo. Cada hombre debe defenderse, en tiempos de guerra, y en tiempos de paz.

El autor del “Leviatán” no vislumbra las causas y orígenes de las guerras, sino sus efectos. Condena las causas y orígenes de la guerra, mas no su esencia social por la cual, se crean las premisas de esta.

El filósofo inglés Francisco Bacon, fue uno de los que justificó y defendió por primera vez, el concepto de guerras coloniales; y veía en ellas la forma principal de acumulación de riquezas. Según él, la sociedad se desarrolla a costo de otras sociedades, de allí que las guerras son necesarias é inevitables. El también filósofo Leibniz, consideraba que las guerras eran un factor negativo en la sociedad; pero admitía la naturaleza de estas como parte del hombre, por su descontento con los demás; de allí que son inevitables.

Otro pensador, Juan Jacobo Rousseau, traspasó las causas de la guerra, desde el contexto natural al contexto social: El señaló que las causas reales de la guerra estaban en la desigual distribución de los bienes entre la gente. Pensadores de esa época también veían las causas negativas de la socie-dad, conforme a las ideas de Rousseau, y decían que con el desarrollo del intelectum, podrían eliminarse las guerras. Representantes del socialismo utópico, y los demócratas revolucionarios, comprendieron el origen de las guerras, señalando que su causa es la aparición de la propiedad privada. Sus ideas respecto a las guerras eran bastante ciertas. San Simón, señalaba que, en dependencia de una práctica real, una guerra defensiva, podía transformarse en guerra ofensiva.

Sin duda hubo diferentes tipos de conflictos, choque entre diferentes individuos, entre tribus y clanes, pero las mismas no tenían un carácter antagónico, sino un carácter sociohistórico debido a que había iguales derechos, y los intereses de estos (miembros de aquella sociedad), no causaban antagonismos sociales.

Aquí lo primordial es que la sociedad primitiva, la organización social no antagónica, requería de vínculos, de ayuda mutua y cooperación entre los individuos, entre los clanes y tribus, y esto ocurría debido al bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, y las posibilidades minúsculas de aquella sociedad.

Además, es necesario mencionar que, para el hombre primitivo, la lucha contra la naturaleza significaba luchar contra fuerzas superiores invencibles. Únicamente uniendo fuerzas, el hombre podía sobrevivir a los fenómenos naturales y adaptarse a los mismos. Asimismo, el hombre desconociendo el poder de las fuerzas colectivas, la utilizaba.

Por consiguiente, los conflictos armados en la sociedad primitiva no tenían el carácter de antagonismo social. Su contenido era determinado por la competencia: en la cacería, en la recolección de frutos y otros. Estos conflictos reflejaban la naturaleza misma de las personas. Su esencia representaba no las situaciones sociohistóricas de la vida, sino las demandas naturales de la gente como seres terrenales. Marx y Engels denominaron dichos conflictos de pueblos primitivos como *“las guerras antiguas”,* las cuales eran el análogo de la lucha humana contra la naturaleza. Cuando ocurrían conflictos entre los pueblos primitivos, había violencia, pero no había el deseo y aspiración del hombre a subordinar a los demás, sino solamente para satisfacer sus demandas.

En esos escenarios, la ausencia de las clases sociales antagónicas y de la propiedad privada en la sociedad primitiva, no creó circunstancias y condiciones para transformar a los prisioneros en esclavos. Los prisioneros eran sacrificados por los vencedores y convertidos en ofrendas para sus respectivos dioses. El sacrificar prisioneros hizo famoso a algunos pueblos primitivos, tal era el caso de México; e inclusive en Europa para enaltecer cultos antiguos (tal es el caso de los pueblos celtas).

Solamente en tiempos del emperador Adrián (año 280 D.N.E.) fue eliminado el culto donde se sacrificaban seres humanos. Es menester una vez más destacar que los conflictos entre grupos humanos primitivos se realizaban para lograr mejores condiciones de vida. También dichos conflictos no tenían carácter de ser inevitables, pues eran para lograr según sus creencias mejor condición en el medio circundante. Así podemos señalar que en la historia de la humanidad hubo períodos que el hombre no conoció las guerras: como fenómeno sociopolítico, aunque es difícil afirmarlo. Es posible que se tratará de los aspectos económicos. Nos referimos a las condiciones o mejores lugares para su hábitat, para la caza y la recolección de frutos.

Con el desarrollo de la producción, las fuerzas productivas; el hombre logró nuevos matices para su existencia. El comunismo primitivo, o estado de la sociedad primitiva empezó a adquirir rasgos significativos. Empezó el proceso de acumulación de riquezas y bienes materiales; de tierras. Aparece la posibilidad de utilizar los medios de producción, y por ende la posibilidad de explotar el trabajo de los demás. Aparecen las condiciones y causas para diferenciar los intereses entre los hombres. Surgen las premisas y primeros indicios de antagonismos clasistas en la sociedad. En otras palabras, surgen las premisas y las condiciones para la aparición y la formación de la base económica de la violencia social. Aparece por ende la propiedad privada, las clases sociales y el Estado.

Así se forman las condiciones para transformar la violencia natural de las “guerras antiguas” como medio de supervivencia humana; en medio o forma para explotar y defender las rique-zas, y explotar el trabajo de otros. Así queda determinada la contradicción entre los hombres y la naturaleza. El concepto de vida de la sociedad primitiva pasa a un segundo plano, por las contradicciones entre los hombres.

La formación primitiva, pasó a la formación socioeconómica esclavista. Se transforma la sociedad sin clases sociales, por la sociedad dividida en clases antagónicas. Como resultado de estas nuevas relaciones, surge la explotación del hombre por el hombre. La violencia como forma de relación social logra su apogeo en el desarrollo de las estructuras socio - clasistas de la sociedad humana. Decía Engels: *“El ataque existía para vengar el ataque, o para ampliar su territorio, y se*

convierte en actividad constante y común". La guerra se convierte en elemento, no para la explotación, sino para justificar el modo de vida de un grupo con respecto a otro. Tal como señalamos anteriormente, muchos pensadores han tratado de descubrir los rasgos principales de la guerra, en la historia de la humanidad: características, orígenes, causas y demás. Pero en las obras de la filosofía dialéctica, se visualizó mejor la base social de las guerras, así como sus características.

Lenin expresaba que las guerras, están determinadas por la política. La guerra es continuación de la política de quien la lleva a cabo, y contra quien, y con qué fines. Realmente un análisis efectivo de la guerra como fenómeno social, necesita de un análisis multilateral. Ello conlleva al estudio de las actividades humanas con los medios de producción. La clase económico-política de una sociedad determinada, es quien determina la política en la guerra. La política interior, es quien revela los intereses externos e internos, que motivan las guerras y conflictos en un momento dado. El carácter sociopolítico de la guerra se determina no por buena voluntad de personas, grupos o pueblos, sino por la posición de la clase que libra la guerra, por su política activa, por los vínculos con el capital como fuerza dominante y económica en la sociedad moderna.

Según el historiador y sociólogo inglés H. Wells, las guerras son una necesidad histórica para las sociedades; y por lo propio se puede evitar. El proponía la necesidad de frenar las aspiraciones paranoicas de quienes están separados del poder, ya que las causas de la guerra radican en esquemas abstractos diplomáticos, que se añaden a los discursos de líderes demagogos que tienen el poder en sus manos, en donde hay tensión de guerra. Este argumento demuestra que las bases demagogas de las guerras radican también en la soberbia, acciones públicas de individuos, que crean las premisas y los factores para llevar a cabo una guerra.

La política juega un papel importante y decisivo en la vida social. Ella es la expresión centrada de la economía. Además, la política ofrece hechos, argumentos, teorías, tácticas y pautas sobre la existencia de fenómenos dentro y fuera de la sociedad. Ella prepara las premisas y objetivos de las guerras. Pone de manifiesto la razón e intereses económicos de un grupo social, con respecto a la sociedad, su concepción

ideológica, dentro y fuera de cada pueblo. Ejemplos categóricos tenemos las situaciones de conflicto que se dieron en Nicaragua, Grenada, Panamá, El Golfo Pérsico y otras regiones del mundo. Un ejemplo, muy particular para mejor ilustración, fue el conflicto en El Salvador, donde el gobierno de este país recibía ayuda foránea no sólo para luchar contra lo que ellos denominaron "*fuerzas insurgentes",* sino inclusive contra su propio pueblo. Este ejemplo pone de manifiesto que cada día mueren miles de personas en muchas partes del mundo solo porque piden pan, vivienda, trabajo, justicia y paz.

Así, la política es uno de los elementos importantes de la guerra, junto con la violencia armada; que determinan el devenir de las sociedades. La guerra es un conflicto social armado, cuyo propósito es la toma del control político de la sociedad. La guerra surge, con la aparición del estado y la política como actividad humana específica.

1.3. Características y base social de la guerra

En la actualidad existen las guerras justas, injustas, revolucionarias, nacionales, civiles, ideológicas, socialistas, etc. Sobre el tema, el pensador Lenin señalaba la importancia de las masas populares en el proceso histórico y catastrófico que representan las guerras. Los obreros pueden transformar la guerra imperialista en guerra civil.

Épocas anteriores, las guerras eran el resultado de aspiraciones agresivas de reyes y grandes capitalistas, eran guerras criminales. Golpearon a los obreros, para enriquecerse más. La clase trabajadora, también tiene guerras, pero justas: por su liberación social, contra la esclavitud, contra la opresión capitalista, contra el hambre, etc. En ese ámbito, la dialéctica moderna considera el aspecto de la coexistencia pacífica entre distintos sistemas sociales, políticos y económicos en el mundo. Algunos pensadores proponen, hoy en el siglo XXI, con la globalización en apogeo, que es necesario socializar los estados, pues con la globalización, la hambruna, las tendencias a una nueva izquierda mundial, así como las constantes guerras regionales; amén del terrorismo y el narcotráfico, están llevando a los pueblos a una revolución social en gran escala.

Los orígenes y causas de la guerra quedaron evidenciado en las relaciones económicas, por los antagonismos de la existencia de las clases sociales, la propiedad privada sobre los medios de producción, la explotación desmesurada de un grupo de hombres contra otros. Ello involucra las guerras por conquistar nuevas tierras, nuevos mercados, más medios de producción, y la subordinación de más hombres a otro pequeño puñado de ellos.

Sin embargo, la guerra es una característica específica de la sociedad clasista. Las causas específicas son sus contradicciones internas y externas, en determinado período de la humanidad. Las mismas pueden cesar o aplazarse, en cuanto a la guerra, nos referimos; situaciones circunstanciales que conllevan a acelerar las causas radicales de la misma, o a retrasarlas, si consideramos situaciones concretas históricas. Tenemos, por ejemplo: factores de orden ecológico, consecuencias de una catástrofe natural, el cúmulo de problemas socioeconómicos, muy en particular en los países del tercer mundo; así como situaciones típicas y no típicas, en un momento histórico de la sociedad.

Si tomamos en cuenta todas las causas del surgimiento de las guerras, que hemos explicado; queda demostrado que su motivación está en las relaciones sociales, políticas, económicas y de dominio y explotación hacia otros grupos humanos, que no poseen los medios de producción, que son la base de la riqueza y el poder. Por ello, vemos que se siente un gran *“malestar”;* en el mundo. En la medida que la humanidad parece “desarrollarse”, aparecen más y más contradicciones que están llevando al mundo a situaciones de guerra:

- Existe mayor desarrollo económico, con más avances científicos y tecnológicos; pero a la vez hay más pobreza y miseria, menos oportunidades de empleo, y cada día salarios miseros.
- Concurre mayor comodidad y bienestar material; pero a la vez hay menos sentido de la vida. Se promueve la vida *“light”.*
- Hay mayor sensibilidad por los derechos humanos y las minorías; pero a la vez hay más proliferación de la “*cultura”* de la muerte. La violencia social es incesable.

- Se da más y mejores medios de comunicación social (televisión, fax, internet, telefonía celular, ...); pero a la vez hay menos comunicación *"humana".* Existe una frialdad, en comprender la situación de los demás, que conlleva a la postre a una violencia que a veces no tiene límites.
- Existe más integración de bloques (globalización); pero a la vez hay más y más fragmentación y regionalismos de países, pueblos y sociedades enteras, que a menudo sucumben en las guerras, y la propia violencia en sí, es interminable.

Este apartado nos ofrece una reflexión crítica sobre las raíces estructurales y los factores sociopolíticos que han configurado los conflictos armados en América Latina. La guerra no es abordada como un hecho aislado ni exclusivamente militar, sino como una expresión histórica de las profundas desigualdades económicas, sociales y culturales que atraviesan a la región desde la colonia hasta nuestros días.
Uno de los primeros elementos que se destaca es que la guerra en América Latina posee un fuerte carácter estructural, ya que surge como consecuencia de la concentración de la riqueza, la desigualdad en el acceso a la tierra, la marginación de amplios sectores de la población y la falta de canales democráticos para la resolución de conflictos. Estas condiciones estructurales hacen de la violencia una forma de expresión social cuando otras vías han sido bloqueadas o deslegitimadas por los poderes establecidos.
La guerra, en su forma más cruda, ha sido utilizada tanto por el Estado como por grupos insurgentes. El texto subraya cómo los Estados latinoamericanos han empleado la violencia como mecanismo de control social, legitimándola bajo el discurso del orden, la seguridad nacional o la lucha contra el comunismo, especialmente durante los años de dictaduras militares. Esta visión reduccionista criminaliza la protesta social y oculta las causas profundas de la rebelión popular, como la pobreza extrema, el racismo, el despojo territorial y la exclusión política.
Por otro lado, se analiza la base social de la guerra, es decir, los sectores que participan o son directamente afectados por los conflictos. Se señala que campesinos, pueblos indígenas, trabajadores urbanos e incluso niños y jóvenes han sido reclutados o arrastrados a la guerra, ya sea por coerción, necesidad o convicción ideológica.

stos grupos, históricamente marginados, no solo son víctimas, sino también protagonistas de procesos de resistencia armada frente a sistemas injustos.

En muchos casos, la guerra se convierte en un campo de disputa entre proyectos políticos excluyentes y propuestas populares de transformación social. Así, los movimientos guerrilleros o insurgentes surgen en contextos donde las vías democráticas han sido canceladas o cooptadas por élites dominantes.

No obstante, el texto también alerta sobre los peligros de la militarización de la política y los costos humanos de los enfrentamientos armados, particularmente para la población civil. Otro aspecto clave es la relación entre la guerra y los intereses económicos transnacionales. Multinacionales, oligarquías locales y actores externos han influido y se han beneficiado de los conflictos, promoviendo modelos extractivistas o represivos para salvaguardar sus intereses.

En el caso de Panamá, la guerra ha estado históricamente vinculada a conflictos de poder, control territorial y disputas internacionales, como la separación de Colombia en 1903 y la invasión estadounidense en 1989. Su base social ha incluido sectores populares afectados por la violencia, así como élites políticas y económicas interesadas en el control del Estado y sus recursos. Las guerras han dejado huellas en la memoria colectiva y han influido en la construcción de la identidad nacional. Además, han generado cambios en la estructura social y política del país, marcando profundamente su historia contemporánea y su desarrollo institucional. Definitivamente, comprender la guerra en América Latina implica asumir su carácter histórico, estructural y social, y que toda apuesta por la paz duradera debe ir acompañada de transformaciones profundas que aborden las causas que originan y perpetúan la violencia. La paz, en este sentido, no es simplemente ausencia de guerra, sino justicia social, dignidad y equidad para los pueblos.

1.4. La legitimación ideológica de la guerra en la historia

A lo largo de la historia, las guerras han sido acontecimientos constantes que han influido significativamente en el desarrollo de las civilizaciones. Aunque muchas veces han respondido a motivaciones territoriales, políticas o económicas, su ejecución ha requerido siempre de un sustento ideológico que permitiera su aceptación social. Esta legitimación ha adoptado diversas formas, dependiendo del

contexto histórico, los actores involucrados y los valores predominantes en cada época (González, 2022).

Las guerras en la historia de la humanidad son consecuencias de cuando una minoría tiene mucho, y la mayoría no tiene nada. Este señalamiento es fundamental en el pensamiento de hombres con sentido progresista en la historia universal. Su solidez la marcen los creadores de la filosofía materialista dialéctica.

Carlos Marx y Federico Engels, rotularon en su momento que las verdaderas causas de la guerra, en el establecimiento de la propiedad privada, y de la sociedad dividida en clases sociales. Con la formación y desarrollo de las relaciones de propiedad, basadas en la explotación del hombre por el hombre, las guerras se convierten más en un fenómeno histórico-natural, típico de la sociedad dividida en clases sociales. Ellas se convertían en el medio funcional de dominio de un grupo social sobre otro. Además, conociendo la injusticia de las guerras, los filósofos dialécticos demostraron el vínculo orgánico de las guerras con otros fenómenos de la vida social; y ante todo con la economía y la política. Decía Engels: *"Una acción violenta, es una acción política".* Las guerras tienen intereses económicos y políticos de las clases dominantes, y es el medio fundamental para aprovecharse de lo económico, en su contexto global.

Los pensadores dialécticos enfocaron la existencia de las guerras justas e injustas, a diferencia de Clausevis respecto a la transformación de una guerra defensiva en ofensiva, y destacaron la verdad de las acciones militares, con las estructuras sociales, ante todo con las relaciones socioeconómicas. Por ello, la dialéctica de las guerras, defensivas y ofensivas estaba ligada a la guerra que llevan los explotadores contra los oprimidos, expresaban los filósofos dialécticos. Señalaban que sólo con la victoria de un sistema social más justo y humano, se podrían acabar con los antagonismos de clases sociales, y por ende con las guerras; y así establecer una verdadera paz, sin guerras.

En ese contexto, Marx y Engels señalan que, con la unión de los obreros en el mundo, se pone fin a las guerras, y se logra una paz social y total. Cabe señalar la correlación entre la guerra y la revolución. La revolución es un medio radical de

liberación del hombre. La revolución fortalece la verdadera paz entre los hombres; elimina las guerras como forma de relaciones sociales.

De igual manera, el socialismo como formación socioeconómica, no necesita de las guerras. Otros pensadores también profundizaron la esencia de esta problemática de la guerra y la paz, y mostraron los vínculos, esencia y carácter clasista de las guerras como fenómeno social. Las guerras son inevitables mientras exista la explotación del hombre por el hombre. Asimismo, en las civilizaciones antiguas, la guerra se justificaba frecuentemente a través de argumentos religiosos o mitológicos.

En culturas como la egipcia, mesopotámica o griega, se consideraba que los dioses favorecían o incluso ordenaban los conflictos armados. Los reyes eran percibidos como representantes divinos y sus campañas militares eran interpretadas como expresiones de la voluntad celestial. Esta visión servía no solo para movilizar a los ejércitos, sino también para generar consenso entre la población (Howard, 2021).

Durante la Edad Media, la Iglesia Católica desempeñó un papel central en la legitimación de la guerra. A través del concepto de "*guerra justa",* desarrollado por San Agustín y posteriormente por Santo Tomás de Aquino, se establecieron criterios éticos para justificar el uso de la fuerza en determinadas circunstancias, como la defensa legítima o la recuperación del orden perdido.

En muchas culturas, se construyeron relatos heroicos que exaltaban la valentía de los guerreros y la gloria obtenida en combate, con el fin de reforzar la participación voluntaria en la guerra como un deber espiritual y social.

Durante la Edad Media, la Iglesia Católica desempeñó un papel central en la legitimación de la guerra. A través del concepto de "*guerra justa",* desarrollado por San Agustín y posteriormente por Santo Tomás de Aquino, se establecieron criterios éticos para justificar el uso de la fuerza en determinadas circunstancias, como la defensa legítima o la recuperación del orden perdido.

En este periodo, las Cruzadas representaron un ejemplo claro de esta lógica, al ser promovidas por el papado con la promesa de redención espiritual (Crawford, 2020).

El discurso bélico adquirió una dimensión moral profunda, en la que el sacrificio en

combate se equiparaba a la obediencia religiosa, y la muerte en guerra podía verse como una forma de martirio.

Ya en la Edad Moderna, con la consolidación de los Estados-nación y el absolutismo, la legitimación de la guerra se vinculó al interés nacional y al poder del soberano. Las guerras se justificaban como mecanismos de defensa de la soberanía o expansión del poder imperial. En el contexto colonial, esta lógica se reforzó mediante la idea de una “misión civilizadora”, en la que las potencias europeas alegaban superioridad moral y cultural frente a los pueblos colonizados (Keegan, 2023).

Esta ideología se apoyaba en el racismo científico y el eurocentrismo, construyendo un discurso en el que el dominio militar era una obligación moral de los pueblos “avanzados” para guiar y educar a los “atrasados”.

Durante el siglo XIX, el nacionalismo introdujo una nueva narrativa de legitimación. La guerra pasó a ser concebida como instrumento de unificación o defensa de la identidad nacional, con énfasis en elementos como la historia, la lengua y las tradiciones propias. Ejemplos claros de esta ideología se encuentran en la unificación de Alemania e Italia, así como en los conflictos por la definición de fronteras en América Latina (González Calleja, 2022).

Además, la prensa y la educación pública se convirtieron en herramientas esenciales para difundir el ideario nacionalista y preparar a la ciudadanía para aceptar e incluso exigir la guerra como un deber patriótico.

Además, en el siglo XX, los conflictos adquirieron una dimensión ideológica más profunda. Los regímenes totalitarios, como el nazismo o el fascismo, justificaron sus guerras a través de discursos sobre la supremacía racial, el deber patriótico y la necesidad de expansión. El comunismo, por su parte, concibió la guerra como parte de la lucha de clases y la transformación revolucionaria del orden burgués. Incluso las democracias liberales apelaron a valores como la libertad y la defensa frente al autoritarismo para legitimar su participación en conflictos, especialmente durante la Guerra Fría (Crawford, 2020).

Las guerras mundiales y los conflictos de la segunda mitad del siglo demostraron cómo los sistemas ideológicos podían movilizar a sociedades enteras, donde la

propaganda, el cine, la literatura y la educación fueron usadas para mantener una narrativa de legitimidad moral.

En la actualidad, aunque el derecho internacional limita el uso de la fuerza, persisten formas de legitimación ideológica. Narrativas como la “guerra contra el terrorismo”, la defensa de los derechos humanos o la intervención humanitaria son utilizadas para justificar acciones militares, muchas veces encubriendo intereses económicos o estratégicos (Howard, 2021).

Organismos internacionales, medios de comunicación y discursos diplomáticos cumplen hoy el papel de construir un consenso global o regional en torno a la necesidad del uso de la fuerza. En muchos casos, el lenguaje de la legalidad y los derechos es instrumentalizado para legitimar intervenciones que, en la práctica, responden a intereses geopolíticos.

En la historia de Panamá, la legitimación ideológica de la guerra ha estado vinculada a narrativas de liberación, defensa de la soberanía y restauración del orden. Estas acciones fueron respaldadas o cuestionadas según intereses políticos y mediáticos. La ideología ha servido para justificar el uso de la fuerza y moldear la memoria histórica, influenciando la percepción social sobre la violencia y la construcción del Estado panameño.

En conclusión, la legitimación ideológica ha sido un elemento constante en la historia de la guerra. Esta no se ha presentado como un acto irracional o caótico, sino como una acción moralmente válida, necesaria o incluso inevitable, de acuerdo con los valores dominantes y los intereses de quienes detentan el poder (Keegan, 2023).

Reconocer las narrativas que han sostenido las guerras permite comprender no solo los conflictos del pasado, sino también los mecanismos contemporáneos mediante los cuales se intenta dar sentido, aprobación o resignación ante la violencia institucionalizada.

1.5. Consecuencias filosóficas y éticas del conflicto armado

El conflicto armado, más allá de sus consecuencias políticas, sociales y económicas, genera profundas repercusiones en el ámbito filosófico y ético. La guerra, como expresión máxima de la violencia organizada, plantea interrogantes

fundamentales sobre la condición humana, la moralidad de los actos violentos, la justicia, el sufrimiento, la responsabilidad individual y colectiva, así como los límites de lo que una sociedad considera aceptable en tiempos de crisis extrema. Estos cuestionamientos han sido objeto de reflexión desde la Antigüedad hasta nuestros días.

Desde el punto de vista filosófico, la guerra desafía la noción de la racionalidad humana. Filósofos como Heráclito ya señalaban que el conflicto es inherente al devenir del mundo, mientras que otros, como Platón y Aristóteles, reflexionaron sobre la necesidad de la guerra en ciertos contextos para preservar el orden o alcanzar fines políticos. Sin embargo, en la modernidad, pensadores como Immanuel Kant promovieron la idea de la paz perpetua, como un ideal racional y moral alcanzable mediante el desarrollo del derecho internacional y la cooperación entre Estados.

La guerra también plantea preguntas ontológicas sobre la naturaleza humana. ¿Es el ser humano naturalmente violento o es la violencia una construcción social y cultural? Filósofos como Thomas Hobbes consideraron que la guerra es una consecuencia inevitable del estado de naturaleza, donde los hombres luchan entre sí por recursos y seguridad. En contraste, pensadores como Jean-Jacques Rousseau argumentaron que la violencia surge de la desigualdad y la corrupción de la vida social. Estas perspectivas influyen directamente en cómo se conciben las guerras: como inevitables o evitables si se modifican las condiciones estructurales que las provocan.

En el ámbito ético, el conflicto armado plantea dilemas morales de gran complejidad. Uno de los más importantes es el principio de la “guerra justa”, desarrollado inicialmente por San Agustín y luego sistematizado por Santo Tomás de Aquino. Este principio establece criterios para determinar cuándo es moralmente legítimo iniciar una guerra *(jus ad bellum)* y cómo debe conducirse una guerra de manera ética *(jus in bello).* Entre estos criterios se incluyen la causa justa, la proporcionalidad, la intención recta y la protección de los no combatientes.

Sin embargo, en la práctica, estos principios suelen ser difíciles de aplicar, especialmente en conflictos asimétricos o guerras civiles.

Por ende, una de las consecuencias éticas más graves del conflicto armado es la deshumanización del enemigo. Para hacer posible la violencia masiva, muchas veces se recurre a discursos que niegan la dignidad del otro, justificando su eliminación. Este proceso ha sido evidente en genocidios, guerras étnicas o religiosas, donde se despoja al adversario de su condición de ser humano. Esta deshumanización tiene efectos devastadores no solo para las víctimas, sino también para los perpetradores, que sufren secuelas psicológicas y morales.

La guerra igualmente transforma profundamente la moral colectiva. En contextos bélicos, acciones que normalmente serían inaceptables, como matar o torturar, pueden ser vistas como necesarias o incluso heroicas. Esta relativización de la ética genera un quiebre en los valores fundamentales de las sociedades y plantea el difícil proceso de reconstrucción moral y jurídica una vez finalizado el conflicto. La justicia transicional, los tribunales internacionales y los procesos de reconciliación buscan restablecer la legalidad, la verdad y la reparación, pero enfrentan numerosos desafíos éticos y políticos. Otro aspecto ético relevante es el impacto en los derechos humanos.

El conflicto armado en la historia de Panamá, especialmente las invasiones estadounidense, han generado profundas consecuencias filosóficas y éticas. Desde una perspectiva filosófica, el uso de la fuerza plantea interrogantes sobre la soberanía nacional, el derecho de autodeterminación de los pueblos y los límites de la intervención extranjera. Se cuestiona si los fines (restaurar la democracia o eliminar una dictadura) justifican los medios empleados, como la violencia, la destrucción y la pérdida de vidas civiles.

Éticamente, el conflicto armado en Panamá revela dilemas sobre la responsabilidad moral de los actores involucrados, tanto nacionales como internacionales. La muerte de civiles inocentes, el sufrimiento de las comunidades afectadas y las secuelas sociales y psicológicas de la guerra plantean desafíos a los principios de justicia, dignidad humana y reparación. Además, se pone en entredicho el papel de la comunidad internacional y la legitimidad de las acciones unilaterales que ignoran el derecho internacional.

Estas consecuencias han influido en el pensamiento crítico de generaciones posteriores, promoviendo debates sobre paz, memoria histórica y reconciliación. También han alimentado demandas de verdad, justicia y no repetición, en la búsqueda de una sociedad más ética, consciente de su historia y comprometida con la defensa de los derechos humanos.

Además, las guerras suelen implicar violaciones sistemáticas a los derechos más básicos, como la vida, la integridad personal, la libertad y el acceso a recursos esenciales. Afectan desproporcionadamente a los sectores más vulnerables: mujeres, niños, ancianos y poblaciones desplazadas. Esto plantea la urgencia de desarrollar marcos éticos más sólidos para la protección de civiles en contextos de guerra.

En sinopsis, el conflicto armado no solo causa destrucción material, sino que desencadena profundas crisis filosóficas y éticas. Obliga a repensar la naturaleza humana, los límites de la moral, el papel del Estado, la justicia y la dignidad.

CAPÍTULO II. LOS PROBLEMAS DE LA GUERRA Y LA PAZ EN AMÉRICA LATINA

2.1. La guerra en la vida de las civilizaciones precolombinas del Nuevo Mundo

Tras la invasión colonizadora, los aborígenes de América Latina han sido objeto de estudio por parte de investigadores, filósofos, sociólogos, historiadores, arqueólogos, antropólogos y otros especialistas en la materia. En palabras del pensador cubano José Martí: *"Si no se conocen las bases históricas de la cultura precolombina de América, mal se podrían comprender nuevos fenómenos de la realidad de América"* (Martí, 1989).

Esta afirmación refleja cómo la historia de las civilizaciones originarias constituye un elemento inseparable de la identidad cultural de los pueblos latinoamericanos, por lo tanto, este estudio no pretende abordar la totalidad de la compleja realidad socioeconómica y cultural de los pueblos originarios, sino analizar el rol que desempeñó la guerra como fenómeno social en las antiguas civilizaciones; Azteca e Inca, por ser estas las más representativas del mundo precolombino.

Para los pueblos latinoamericanos la historia de las civilizaciones indígenas es parte inseparable de su cultura. La conciencia nacional de los pueblos de América Latina hoy, se cimentan en las estructuras culturales de sus antepasados.

Nuestra tarea es modesta. No pretendemos investigar todo el complejo de la problemática socioeconómica y cultural de nuestros ancestros, sino que analizaremos el lugar y el papel de la guerra como fenómeno social de la América precolombina. Nuestro objetivo es el análisis del lugar y rol de las guerras en la cultura y vida de los pueblos Aztecas e Incas, por ser los más grandes y significativos; sin desmeritar la importancia de otros grupos aborígenes de nuestra América, tales como Mayas, Toltecas, Chibchas, Indios del Norte, etc.

La sociedad azteca era profundamente jerarquizada. Fray Bartolomé de las Casas distinguía cuatro grupos sociales fundamentales: *"los militares, los sacerdotes, los comerciantes y el pueblo común, desde campesinos hasta esclavos"*, siendo los tres primeros los privilegiados (Las Casas, 1929). Sin embargo, dentro de esta estructura existían múltiples subniveles sociales, desde los soberanos (tlacatecutli)

hasta los esclavos (tlacotin), como documenta Arturo Monzón (1949) y otros expertos.

La guerra desempeñaba un papel central, no solo en términos militares, sino también sociales y religiosos. Anri Vallon (1983) sostiene que *"los prisioneros son la fuente de toda esclavitud. La guerra no era solamente consecuencia de la esclavitud, sino a menudo su causa"*. En el caso azteca, los prisioneros eran mayormente destinados a sacrificios rituales. Partiendo de lo explicado anteriormente sobre las causas, orígenes de la guerra como factores socioeconómicos y políticos, examinaremos características en las civilizaciones Aztecas e Incas. Ello se explica porque en el estudio ulterior del fenómeno de la guerra, en estas sociedades; todo se vincula con el modus vivendi de dichos imperios.

En ese contexto, Fray Bartolomé de las Casas, en su documento titulado: *Historia General de la Nueva España,* decía que había cuatro grupos sociales en la sociedad Azteca: los militares, los sacerdotes, los comerciantes y el pueblo común (desde campesinos hasta esclavos). Los tres primeros prevalecen ante el últimos de privilegios. Nuestra consideración es que la sociedad Azteca dividida tal como lo señala Bartolomé de las Casas también pudo tener en su momento histórico, algunas variedades en su estructura social, como, por ejemplo, clanes, pequeños grupos, etc. Había dos grupos fundamentales: gobernadores y el pueblo común: *(capas altas y bajas).* Estas capas sociales se iban paulatinamente incrementando con el constante devenir de las guerras que llevaban a cabo, en donde se capturaban nuevos prisioneros, y en donde se iban acentuando más las diferencias sociales. Una minoría élite azteca disponía de la economía, manejaba la vida religiosa; mientras que la mayoría hacia el trabajo manual.

Difícilmente podemos comparar la Esparta de la Antigua Grecia con el Imperio Azteca; pero si podemos detallar la estructura social de éstos últimos. Sus capas jerárquicas.

- *Tlacatecutli, eran los soberanos*
- *Tla loque, eran los señores de arriba, es decir los jueces y la gente con altos cargos, que algunos historiadores le llaman, generales.*

- *Tactecutzin, eran los primeros conquistadores de las tierras.*
- *Teopixque, eran los sacerdotes aztecas.*
- *Pochtecatecuntti, eran los comerciantes.*
- *Pochteca, eran los comerciantes profesionales.*
- *Calpixqui, eran los recolectores de impuestos.*
- *Capullec, eran los líderes de los clanes.*
- *Teachcautin, eran los jefes de los barrios, y jefes de la juventud.*
- *Tecallec, era el pueblo que servía y trabajaba* en el palacio de los soberanos.

Cabe destacar que sólo un 10% de quienes ocupaban los cargos jerárquicos, eran de la capital del Tenochtitlan. La estructura de la capa baja de la sociedad azteca era la siguiente:

- Maceuales, eran los miembros de los clanes, comerciantes, campesinos, artesanos.
- Mayeques, era la población fuera del clan.
- Renteros, era la gente que podía o no ingresar al clan, y que cuidaban las tierras.
- Tlacotin, eran los esclavos, campesinos y sirvientes.

Probablemente los esclavos en Tenochchitlán, no sólo eran prisioneros capturados de otros grupos, sino que eran también esclavos locales. Cabe destacar que en su mayoría los prisioneros eran sacrificados a sus Dioses. Así, cualquier miembro de la sociedad azteca podía ser convertido en esclavo por algún crimen, por no pagar deudas, sus hijos podían ser vendidos, por parte de sus padres e inclusive, cada miembro podía venderse a sí mismo, para pagar sus deudas.

Como nuestro análisis es histórico, la comparación con la Antigua Grecia se da en el contexto de los esclavos, ya que, en la Antigua Grecia, no era común sacrificar a los esclavos. Se hacían de ellos propiedad privada, tan necesarios para el desarrollo económico-comercial de la sociedad griega. Este punto no existía en la sociedad azteca.

El historiador francés Anri Vallon, en su obra *"Historia de la esclavitud"* señalaba que los prisioneros son la fuente de toda esclavitud. La guerra no era solamente consecuencia de la esclavitud, sino a menudo su causa. En el caso de los griegos,

los esclavos eran un premio por sus expediciones peligrosas y prolongadas. Servían al auge económico de la sociedad griega, siendo explotados; pero desarrollando su comercio. Los aztecas por su parte, los esclavos cumplían muchos trabajos, y eran hasta propiedad de sus amos, los cuales podían venderlos, regalarlos o remunerar a otros con ellos.

A diferencia de Grecia y Roma, la esclavitud entre los Aztecas era avanzada. El esclavo podía tener familia, recibir libertad bajo determinadas condiciones, podía reemplazarse a sí mismo por otro. La esclavitud en la sociedad azteca se daba por: deudas, quienes no podían pagar deudas se hacían esclavos, por venderse el hombre a sí mismo, o vender a sus hijos, para así salvarse de la miseria. Se daba la esclavitud, por algún crimen cometido. Algunas veces, los esclavos se convertían en prisioneros; sin embargo, esto no era causa de su esclavitud

Los prisioneros raras veces se convertían en esclavos debido a que había muchos rituales del sacerdocio en esta sociedad. Casi siempre los prisioneros eran sacrificados para sus Dioses; y por eso libraban las guerras, para capturar más prisioneros, porque siendo los “hijos del sol”, debían en los primeros días de cada mes (18 anualmente) que tenían 20 días, ofrecer sacrificios al Dios sol.

La sociedad azteca era teocrática y militar, y ese era el espíritu de su cultura. Aceptaban los cuatro elementos del universo *(agua, tierra, aire, fuego)* quienes estaban en constante lucha, para gobernar y dirigir la vida de las personas y de la sociedad en general. El carácter de la sociedad era determinado por la victoria de cada elemento mencionado, y era necesario ofrecer sacrificios al Dios Sol.

De allí, que la guerra para los aztecas era una costumbre y una actividad del diario vivir. Por ello, era necesario tener soldados profesionales y organizar la élite militar-teócrata. La gente era dividida en dos tipos: unos viven para ofrecer víctimas; y otros para ser víctimas. Ambos eran necesarios para la época del Sol.

Por lo anterior, las guerras para los aztecas tenían carácter religioso y éticos de su sociedad; y no por razones socioeconómicas. Una característica importante para destacar dentro de la estructura social azteca fue la de que los esclavos no perdían su pertenencia dentro de la esfera social de dicha sociedad, ya sea por venderse a sí mismo o por otra causa.

Cabe destacar también, que toda la estructura social azteca se mantuvo hasta la conquista española (1521). Las guerras llevaban riqueza y gloria a las capas gobernantes aztecas; pero no todos quienes luchaban, recibían los tributos que se recogían de los pueblos vencidos.

Sin embargo, es difícil hablar sobre propiedad privada en la sociedad azteca; pero se puede afirmar que las riquezas, producto de las guerras, eran propiedad del clan de los soberanos. La guerra ayudó a acumular riqueza, y las funciones de quienes gobernaban con relación a los gobernados, su jerarquía, hace clara referencia a la relación socio económica y política, e inclusive, religiosa, para efecto de la división social. Pero, aun así, la captura de prisioneros, para entregarlos a los dioses, como *"hijos del sol",* era su clara actitud, con relación a las guerras.

La guerra representaba la gloria y poder de los aztecas, pero a la vez eran esclavos de esta, debido a que su existencia se subordinaba a ella. Toda su cultura se fundamentaba en el culto al Dios Sol. De allí la esencia de su actividad militar, y la necesidad de capturar prisioneros. La paz para los aztecas era determinada por el número de prisioneros para ser sacrificados al Dios Sol. Por ello era necesario emprender otra guerra. El concepto del miedo a los cadáveres, a la sangre derramada, a los asesinatos, no existía, más bien era algo común y necesario, ya que honrar al Dios Sol, era sinónimo de felicidad y fortuna.

La conquista de nuevos pueblos no contribuía a la transformación de los aztecas, sino que contribuyó a acumular riquezas. Conforme al resultado de las guerras, ocurre transformación del fenómeno socioeconómico del político; el ético-religioso de la esfera económica y política. Como podemos analizar el concepto de guerra y paz, en la sociedad azteca, estaba más ligado a su propia cultura, base de su existencia. Otra civilización precolombina importante que destacar, son los Incas. Su estructura social, era diferente a la de los aztecas. La pobreza de los aztecas no existía entre los Incas. Como resultado de las guerras, los Incas no saqueaban a los pueblos, sino que los incorporaban a su imperio; teniendo más mano de obra, y fortaleciéndoles su bienestar; pero siempre y cuando subordinados al gran imperio. El imperio adquiría nuevas tierras, se consolidaba la economía, y la división de las tierras.

Los territorios conquistados, se dividían en tres partes: una para el Inca, otra para el sol, y la tercera para los restantes. Como resultado 2/3 de las tierras pasaban a las manos de los conquistadores, y solo 1/3 para los pueblos. La división de la tierra, no se daba solo por la cantidad, sino por las riquezas que ella tenía, producto de la guerra.

A diferencia de los Aztecas, los Incas capturaban prisioneros, no para sacrificarlos, sino para que trabajasen en la compleja estructura de la economía estatal. Las guerras para los Incas no eran una forma de aumentar su poder. Antes de llevar a cabo una guerra contra otro pueblo, enviaban un emisario para que aquel pueblo se adhiriera al Imperio, y así evitar la guerra. No existía la propiedad colectiva, ya que una familia tenía un poco de tierra, la podían labrar, pero debían entregar al Dios sol, parte de su trabajo; así como a la burocracia estatal gobernante.

Por tal distribución de la riqueza en la sociedad Inca, no había mendigos, aún entre los más pobres. Los oficiales del estado vigilaban para que cada miembro del imperio tuviera comida y vivienda; así como vestidos y posibilidad de trabajar con buenos resultados. Sin embargo, la riqueza se acumulaba con los artesanos y el ejército. En las aldeas, la riqueza era menor, y los esclavos, que no tenían derechos, y eran propiedad de sus amos. Esto no es una especie de socialismo primitivo, ya que el poder de los Incas provenía de la fuerza, de la violencia en una u otra forma. En el socialismo real, el poder proviene de las masas populares, y no de la fuerza.

Realmente, la estructura social del estado Inca provenía de sus vínculos entre clanes y tribus; debido a que los Incas tenían la posición dominante, vero a la vez daban bienestar material al resto de la población, y así mantenían el poder y muchos privilegios e inclusive apoyo del mismo pueblo o pueblos, que una vez fueron conquistados.

Los Incas no participaban en el proceso de producción. No trabajaban como los antiguos griegos y aztecas, ya que el trabajo para ellos era una actividad no digna. Ellos ocupaban cargos superiores y administrativos. Sus vínculos de parentesco, conllevaba a heredar las cosas. La posición privilegiada en la sociedad Inca la tenían los sacerdotes, y trabajaban de tal manera que hasta los esclavos se subordinaban sin rencores, debido al buen trato que les daban.

Los artesanos trabajaban en favor del imperio, y el ejército, tenía la obligación de defender el imperio y de conquistar nuevos territorios. Tenían el ejército más grande de la época precolombina.

Los Incas consideraban como derecho primario imponer en todo su territorio su sagrada ideología, su religión, en favor del Dios Sol, que llevaba bienestar y felicidad a todos. De allí que les imponían a los pueblos conquistados, su religión, su cultura, su orden socioeconómico en el proceso de producción. Las victorias fortalecían la estructura socio-jerárquica de su estado, y mantenían la estabilidad interior de la sociedad. Si había conflictos internos por tomar el poder del Cuzco, lo finiquitaban entre ellos. Al prisionero que considerasen muy peligroso, lo ultimaban, pero no como sacrificio a los dioses. Por lo general, los prisioneros, algo peligrosos, los ponían a trabajar fuertemente en el Cuzco; y finalmente los hacían jurar lealtad al Imperio.

De esta manera podemos analizar que el origen de las guerras, y el destino de los prisioneros en la sociedad Inca, se diferenciaba de los Aztecas. Las guerras y conflictos entre los Incas no ocurrían por vínculos e intereses familiares, sino por intereses socioeconómicos; ante todo de la clase dominante-Los Incas. Claro está, que la propiedad privada, no determinaba las estructuras sociales del estado, a diferencia de cómo ocurrió en civilizaciones europeas de la antigüedad.

El corto análisis sobre el rol y lugar de las guerras en las civilizaciones precolombinas muestra que hubo un rol multilateral en las diferentes civilizaciones de América. De esa forma, las causas de la guerra por parte de los Incas, tiene grandes diferencias, con respecto a los Aztecas. Ahora bien, las causas eran la conquista de nuevos territorios e intereses socioeconómicos. Y aunque los Aztecas con las guerras satisfacían sus principios ético-religiosos; las guerras de los Incas tenían nobles fines, dentro del marco de la civilización, por su coincidencia con las guerras posteriores, en la historia universal.

En el caso de Panamá, la guerra en las civilizaciones precolombinas estuvo ligada a disputas territoriales, control de rutas comerciales y rivalidades entre cacicazgos. Los pueblos como los Cuevas, Ngäbe y kuna practicaban formas de guerra defensiva y ofensiva, con estrategias que incluían emboscadas y alianzas.

Estas confrontaciones también tenían dimensiones rituales y sociales, reforzando liderazgos y cohesionando comunidades. La llegada de los conquistadores interrumpió estas dinámicas, imponiendo nuevas formas de dominación y conflicto.

2.2. El crimen de la Guerra de Juan Bautista Alberdi

Con la llegada de los conquistadores españoles y portugueses, la historia de los pueblos autóctonos de América cambió radicalmente, ya que fueron destruidas sus raíces en forma sistemática. Nada más recordar la exterminación masiva de los aborígenes. Se destruyeron sus culturas, que muchos investigadores han demostrado, se compaginaban con las culturas de los antiguos pueblos griegos y romanos. Tal es el caso de su conocimiento de las matemáticas, geometría y otras ciencias. La arquitectura se destacó con la creación de sus majestuosos templos, que son un legado hoy en día para la humanidad: Machu-Pichu y otros. Muchos de esos templos son comparados con los templos de las grandes civilizaciones antiguas de Europa.

Cuando los europeos llegan a América se encontraron con una gran civilización, impensable para ellos. Muy desarrollada culturalmente. El europeo desarrollo una guerra de conquista. Casi en su totalidad fueron destruidas las culturas de los Chibchas, Olmecos, Zapotecos y otros. Quedó muy poco de los Mayas, Aztecas e Incas. En América del Norte la conquista también dejó efectos negativos en la cultura de los pueblos aborígenes del lugar. A la postre, todo lo expresado trajo consigo la aparición de nuevos grupos humanos, debido a los cruzamientos; además de la traída de esclavos negros del continente africano. Los historiadores marcan el hecho de que, entre los grupos autóctonos de América, hubo muchos que lucharon y se enfrentaron a los conquistadores que humillaban, explotaban y ultimaban a los pueblos, Las guerras criminales de conquista por parte de los europeos, eran para avasallar, humillar y destruir por completo a los aborígenes. Y así lo hicieron.

Para tales fines, hemos introducido estos aspectos, iniciando con el análisis de la obra del pensador argentino, Juan Bautista Alberdi, "*El Crimen de la Guerra" (1810-1884),* en donde examina el concepto de guerra, en nuestra historia. La obra la escribe durante el período de la sangrienta guerra paraguaya, considerada la guerra

más cruel en la historia latinoamericana. Esta fue una protesta del autor contra esa guerra y otras. Alberdi señala que la guerra es el derecho para la rapiña para la destrucción de pueblos, y para la criminalidad. En otras palabras, el derecho a la guerra es tratar de justificar las acciones humanas al margen de la ley.

Es correcto este enunciado, si tomamos en cuenta a Tomas Hobbes cuando decía *"La historia humana, es la lucha de todos contra todos*". El egoísmo humano, la codicia, la explotación del trabajo de otro, la envidia, conllevan al hombre a apoderarse o querer apoderarse de lo que no le pertenece. Decía el filósofo griego Heráclito, "*La guerra es padre de todo y para todo"*, a unos les dio riquezas, y a otros los convirtió en esclavos.

La guerra es el crimen de los hombres que gobiernan el estado. De allí que el surgimiento de las guerras depende de los hombres que gobiernan el estado.

En las sociedades antagónicas el fenómeno se da debido a que la esencia, en el caso del capitalismo, es la ganancia. Si para ello es menester dar paso a la violencia, se lleva a cabo, pues los intereses de un grupo de hombres, lo determina.

La guerra es un elemento necesario en las sociedades antagónicas. Señala Alberdi que la guerra vincula grupos de hombres con los problemas de moralidad, religión, ya que estos elementos componen el "*Yo"* espiritual de los miembros de la sociedad. El origen de la guerra, como del crimen, consisten en la violencia de uno sobre otro. La pregunta es: ¿De dónde aparece en el hombre la violencia?

Aparece por circunstancias externas en la vida del hombre. El hombre no nace criminal. Sucede que donde reina el egoísmo, las ambiciones, la envidia, el odio y otros fenómenos negativos, el hombre reacciona, y crea posibilidades y aspiraciones de violencia contra tales situaciones que bordean su vida. Alberdi señala que el hombre es internamente activo en favor de la paz, siempre y cuando tenga buena voluntad, libertad y la idea de perdonar; sin olvidar el derecho a defenderse. Claro está, anteriormente estas ideas fueron expresadas. En el evangelio de San Lucas se señala: "*Gloria a Dios en el cielo, y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad".* La Iglesia Católica también hace mención de que los hombres lleven el mensaje de Cristo de comprensión y de respeto mutuo. Lamentablemente 2000 años después, estas ideas, no son tomadas en cuenta, ya

que algunos piensan que ser libre, es tener derecho total y absoluto a todo, sin considerar el derecho de los demás.

El crimen de la guerra proviene de la correlación de la guerra con la moralidad humana, y con la justicia a que todos tenemos derecho. La moralidad que proviene del cristianismo rechaza la guerra como antihumana, injusta. Por ello no debe existir derecho a la guerra, a la rapiña y al crimen.

Así lo interpreto el filósofo alemán Emmanuel Kant en su obra "*Critica de la Razón Pura"* señala que el hombre en sí mismo, encuentra el motivo de su existencia; y la paz es su objetivo principal. Aquí hay una relación de lo empírico con lo moral, en donde el individuo debe ser pragmático en su accionar, para no lesionar los intereses de otros. La naturaleza humana sin este argumento no tendría sentido, señala en su obra el pensador argentino. El derecho a la guerra podía darse, siempre y cuando sea para defender los derechos, y no para agredir; y puede darse inclusive para repeler la violencia ejercida.

Aquí hay coincidencia entre el concepto de guerra, con el concepto del derecho, en el marco de castigar a quien cometa un crimen; aunque no es del todo válido, ya que el derecho a la guerra no puede existir porque la guerra no puede ser sancionada por un solo individuo. Nadie tiene el derecho a decidir los destinos de otros, nadie debe ser víctima de quien gobierne, que por errores desate una guerra. Al contrario, se debe respetar la vida, la libertad y la paz de los demás, explica el filósofo argentino. La esencia de la paz y la vida es la justicia, que es innata en los derechos humanos. La justicia es el modo de hacer por parte del hombre, la esencia de su propia existencia.

El contexto socioeconómico tanto de Kant, como de Alberdi, ponen de manifiesto la lucha entre la parte espiritual, las aficiones, el egoísmo, el deseo de hacer mal a otro; y el deber moral. Aquí, tanto Alberdi como Kant rechazan las normas morales y demás postulados del mundo de los sentimientos. Separan lo moral de lo religioso, que a su vez determinan las normas morales de la sociedad. Jesucristo primero, posteriormente Kant, decían que nadie tiene derecho de quitarle la vida a otro. Excepciones solo, cuando se salvaguarda su propia vida. Para Alberdi, el hombre no se señala como agresor a sí mismo; es decir que siempre se tratará de justificar

las agresiones, insistiendo en llevar bienestar, desarrollo a otros pueblos o para ayudar a establecer las democracias, y garantizar gobiernos democráticos.

Tal es el caso de los animales, solo cazan cuando tienen hambre, o cuando se sienten atacados, intentan defenderse, pero no atacan ni matan por odio. El hombre, que es creación de Dios, y es amo y señor de entre los seres vivos, ataca y extermina, no solo para subsistir, sino que muchas veces lo hace por mala fe hacia otros seres vivos; y hacia el hombre mismo, lo hace con y por odio.

El pensador argentino José Ingenieros, señala que el hombre mata por odio, envidia y deseo de poder. Todas estas características, determinan las acciones violentas y agresivas del hombre. Estas características, se manifiestan fundamentalmente, en las sociedades antagónicas. Emmanuel Kant señala que más tarde que temprano, los hombres entenderán que deben acercarse más los unos a los otros, para de esa manera evitar los derramamientos de sangre en gran escala. Los antagonismos minimizan la comunicación y el diálogo, tan necesario para unificar criterios o posiciones de contraposición entre hombres y pueblos.

El hombre, dice Alberdi, debe poco a poco superar aptitudes de intolerancia hacia los demás. Debe transformar su vida, a través de la educación, que le ayudará a comprender mejor sus propias aptitudes y la de sus semejantes.

Las ideas de Alberdi, hasta cierto punto son similares a las de Kant, respecto a los problemas morales tales como la relación de: lo bueno y lo malo; la guerra y la paz. Estas categorías de la dialéctica de la vida moral influyen en el pensamiento humano, hasta llegar a su propia praxis. De allí, la interpretación del estudio que hacemos. Ahora bien, la interpretación de Kant y Alberdi de que los antagonismos guardan estrecha relación con el genio humano es muy discutible, ya que los mismos *(antagonismos humanos)* son el resultado del desarrollo histórico del hombre como ser social, y de la producción social.

Por consiguiente, los elementos de la moral humana no desaparecen del hombre por sí misma; y mucho menos sus antagonismos sociales, ya que mientras haya dominio de unos hombres sobre otro, va a ser muy difícil que desaparezca la explotación, y el odio y resentimiento social, entre el explotador y el explotado.

Solamente la voluntad de las masas populares lleva el movimiento histórico para liberarse de la explotación de unos sobre otros. Y se da o dará no porque el explotador lo desee, sino porque ese es el desarrollo histórico de las formaciones socio económicas; donde un peldaño rebasa al otro debido a las contradicciones internas del sistema decadente. Ningún explotador desea cambios, de allí que como decía Lenin, los conflictos son inevitables, sobre todo en el sistema capitalista.

En ese escenario, la guerra es y será siempre consecuencia de los antagonismos de clases sociales, en las sociedades divididas en clases. ¿Cómo salir de tal situación? Alberdi parte del criterio de que no hay guerras justas en el mundo, la guerra justa es salvación, y esto es lo mismo que un crimen justo.

No pueden existir guerras justas, y razonables. Como vemos, la génesis de la guerra proviene de la etapa preclasista del hombre. Los conflictos o violencia armados entre la gente, se da con la aparición de la propiedad privada, la división de esta en clases y con la aparición del Estado; y éste es utilizado por las clases económico-políticos dominantes, quienes aspiran a imponer su voluntad a otros, para hacer cumplir sus intereses materiales.

Ahora bien, si las guerras injustas la libran las clases dominantes para perpetuar sus intereses; las guerras serían justas si las libra el pueblo, y hace sentir su voz contra los opresores. Las guerras justas van dirigidas a defender territorios (integridad), contra la opresión nacional y social en cada pueblo, que buscan nuevas perspectivas de desarrollo, bienestar y desarrollo cultural. Por ejemplo, tenemos, las guerras a fines del siglo XVIII, en defensa de sus ideales democráticos. La revolución francesa de 1789; y las guerras de liberación nacional y social de muchos pueblos posteriormente.

Ahora bien, la historia conoce de guerras justas e injustas tanto para la clase dominante de la sociedad, como para la parte de la gente explotada. Así ocurrió durante la primera y durante la segunda guerra mundial. Sin embargo, Alberdi seguía pensando en la ausencia de las guerras justas, pues no veía en las guerras de liberación, ésta premisa. Ni aun cuando tenía en frente la guerra del pueblo paraguayo contra los imperios de Brasil, Argentina y Uruguay.

Podemos entender al pensador Alberdi, considerando su posición religiosa. Señaló a la guerra como un crimen, como una acción criminal del hombre. La guerra era una negación de la civilización, aunque la misma es el resultado de la existencia misma de la civilización. Hay que denotar aquí las barbaridades de las relaciones humanas y la motivación. Pero aun así no podemos desdeñar la posibilidad de la existencia de las guerras justas. Alberdi señala, además, que las guerras sólo desaparecerán, cuando el mismo hombre desaparezca. Si considera la posibilidad de las guerras injustas, lo que hace pensar que, por amor a Dios, hay amor a la paz; pero que las guerras deben prepararse simultáneamente por la misma naturaleza humana.

En el capítulo V de su obra, Alberdi destaca el hecho de que los ejércitos y las guerras consumen la riqueza nacional de cada sociedad. Este argumento es un baluarte positivo del pensador quien vivió en la mitad del siglo XIX.

Frente a estas aseveraciones, señalaba Roterdams a principios del siglo XVI, que nada es más destructivo para la economía de un pueblo que las guerras. Con ellas todo se destruye. Las guerras son más peligrosas que las enfermedades; las epidemias son nada ante las guerras. El militarismo deforma el curso de la historia de los pueblos, deforma su desarrollo. De allí la tesis que luchar contra las guerras, es luchar igualmente, en favor del desarrollo humano. Marx señala que a la postre los trabajadores de todo el mundo eliminarán a las guerras, tarde o temprano.

Cabe destacar que, Alberti, no siendo netamente dialéctico, y mucho menos marxista, expresaba que sólo cuando el poder lo tome el pueblo; y desaparezca la clase dominante, sólo así podrá vislumbrarse la tan anhelada paz. Decía que el día que el pueblo encabece el ejército y el gobierno, la guerra dejará de existir, al igual que las clases que dominan y monopolizan a las sociedades. Las ideas del problema de la guerra y la paz de Alberdi provienen de la posición filosófico-idealista del pensador.

Alberdi vivió en una sociedad antagónica. Eso no hay que pasarlo por alto; además de que era hijo de una familia burguesa, que posteriormente se transformó en una fuerza progresista revolucionaria en la Argentina del siglo XIX. De allí que sus ideales socialistas eran utópicos.

Cabe recordar que las ideas socialistas aparecieron en Argentina con las actividades políticas de Echeverri y otros, de la llamada "*generación".*

Considerando las posiciones utópicas de Alberdi, era imposible aplazar las guerras (Alberdi), pero no a causa de su origen humano, sino porque la guerra es consecuencia de la naturaleza antagonista de la sociedad dividida en clases. De allí que hablar de *"aplazar";* la guerra por establecer la neutralidad armada del mundo es netamente utópica.

Otra forma según Alberdi de eliminar las guerras era a través del comercio. Si bien es cierto el comercio juega un papel básico en el nuevo orden económico, cultural y político; el mismo es consecuencia necesaria en la producción general. Claro está, el comercio permite el interactuar de los hombres, pero no necesariamente hace que quien tengan poder económico y político, deje sus ambiciones y muchas de sus aptitudes humanas en pro de su propio beneficio. Al contrario, si desea más poder y riqueza no le importará si la guerra aparece. para su beneficio.

Otro aspecto para destacar en el pensador argentino es lo que da nomina como pertenencia natural de la paz en el hombre. Creer que la paz vive enteramente en los hombres, es utópico, ya que nadie vive de la buena voluntad de otro.

Además, nadie se atribuye el concepto de paz, ya que a nadie le pertenece. Creer que países como Holanda, Inglaterra viven bien, porque aman la paz, hoy en día es poco creíble; y aún en el pasado. La paz no es riqueza y bienestar como pensaba Alberdi. Ella es libertad, amor, buena voluntad, respeto de los derechos humanos, y esto no existía en las sociedades del siglo XIX, en la época de Alberdi. El hombre tiene derecho a la paz, pero basadas en el respeto de la dignidad humana, y no en el derecho del más fuerte.

Ahora bien, considerar la unión de las gentes, para lograr la paz, tiene su significación. Pero hay que destacar que la unidad de hombres no sólo es la connotación religiosa de paz, amor, libertad, justicia, y sin la esencia pragmática. Nadie puede sobrevivir de valores teóricos. Se necesita de bienestar y equidad social para que esa unidad de hombres lleve a una paz eterna y duradera como lo matizó el filósofo Kant, en su postulado sobre la razón pura y práctica. Aquí la postura de ideas de Alberdi guarda algunos elementos de aceptación de que los

hombres y su anhelada unión, precisa de la coyuntura de bienestar material y desarrollo socioeconómico de los más desposeídos, para así poder en algún momento de la historia, poder hablar de paz.

Además, para Alberdi fue difícil evaluar la coyuntura histórica de la guerra, en particular en los años 70 del siglo XIX. Es posible que hoy podamos profundizar un poco más del tratado de la guerra y la paz, que tanto hincapié desgloso el pensador argentino.

En su obra, Alberdi veía el origen de las guerras en las relaciones egoístas y viciosas del hombre. Esta contradicción y su eclecticismo filosófico reflejan su posición respecto a esta temática. Aun así, el intento de explicar la esencia de esta problemática en el continente, en América Latina, nos dice de la calidad de investigador y de pensador de Alberdi, y su interés de que posteriormente se continuase un estudio completo y exhaustivo del problema, que le tocó vivir en la época de la guerra paraguaya.

A futuro, igual que Kant, Alberdi señaló que los ejércitos desaparecerían con el tiempo, y así se salvaguardaría la paz, pues ya no habría guerras. Obviamente, aquí hay una debilidad histórico- práctica. El vincula la situación sociohistórica de la sociedad con la situación del hombre como ser social. Creía que, en países como Holanda, Inglaterra, Estados Unidos, donde estuvo, había libertad, y por ello el hombre era causante individual de sus desgracias. No consideraba los fenómeno sociohistóricos que conllevaba a los conflictos. Insistía en una paz a través del comercio, la industria y la ciencia.

Por lo anterior, Alberdi acepta las formas pacifistas en la lucha por la paz y los derechos humanos. Aun así, los pueblos del mundo, y muy en particular, en América Latina; tal y como explicamos sus antecedentes históricos, desean vivir sin guerras, en paz; pero con justicia social. Los hombres no son pacifistas en sí. Son enemigos de las guerras imperiales; y no pueden abstenerse de luchar en favor de su bienestar y equidad material; y en favor de alguna otra formación socioeconómica que valore el interés colectivo; y no individual de grupos minoritarios que lo poseen todo, y que llevan guerras interiores y exteriores para seguir explotando y enriqueciéndose más, en detrimento de las grandes mayorías.

Alberdi invita a rechazar la guerra como medio de resolución de conflictos y a promover el derecho, la diplomacia y la paz como principios fundamentales. Definitivamente podemos resumir que la obra, El Crimen de la Guerra de Juan Bautista Alberdi, pensador argentino del siglo XIX, sobre la temática de la guerra y la paz, es profunda y merece un estudio mayor, ya que ilustra facetas de este fenómeno socio-económico que también en su momento trataron y siguen tratando de dar ideas, otros pensadores no sólo en Europa y América, sino que ha cruzado los océanos, y se discierne sobre la obra de Alberdi, en Asia y África, con opiniones a favor y en contra de la posición socio-filosófica del auto

2.3. Las guerras de independencia y la construcción violenta de los Estados-nación

Las guerras de independencia en América Latina, que se desarrollaron entre finales del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX, marcaron un punto de inflexión en la historia del continente. Más allá de ser simplemente procesos de emancipación política frente al dominio colonial europeo, principalmente el español y el portugués, estos conflictos representaron también el inicio de una compleja y conflictiva construcción de los nuevos Estados-nación. La violencia fue un componente central, no solo en el campo militar, sino también en los procesos sociales, políticos y simbólicos que definieron las nuevas repúblicas.

Además, las guerras de desviamiento latinoamericanas fueron procesos profundamente violentos, no solo en el plano militar, sino también en el político, social y simbólico. Según el historiador Tulio Halperín Donghi, *"la independencia fue menos una revolución social que una reconfiguración del poder en manos de las élites criollas"* (Halperín Donghi, 1972).

Este proceso marcó el inicio de una compleja construcción de los Estados-nación, caracterizada por exclusiones, disputas internas y conflictos prolongados. Las causas estructurales de las guerras de independencia son múltiples. Entre ellas, se destacan el agotamiento del sistema colonial, la exclusión de los criollos del poder político, las reformas borbónicas, las ideas ilustradas y la influencia de otros procesos revolucionarios como la independencia de Estados Unidos (1776) y la Revolución Francesa (1789).

Asimismo, la invasión napoleónica a España en 1808 y la posterior crisis de legitimidad de la monarquía española desencadenaron una serie de juntas locales que, en muchos casos, terminaron por declarar la independencia.

En esa misma línea, el historiador John Lynch señala que *"las independencias fueron hijas tanto de la crisis imperial española como de las aspiraciones criollas por el poder"* (Lynch, 1986). A ello se sumaron influencias ideológicas externas, como las revoluciones de Estados Unidos y Francia. Sin embargo, la ruptura con el orden colonial no fue uniforme ni pacífica. Las guerras de independencia en Hispanoamérica fueron procesos largos, sangrientos y desiguales.

Se desarrollaron con distinta intensidad en cada región y movilizaron a diversos sectores sociales: criollos, mestizos, indígenas, esclavos africanos, campesinos y sectores urbanos. Los intereses de estos grupos no siempre coincidían, lo que generó múltiples tensiones internas y contradicciones dentro del movimiento emancipador.

En este argumento, la construcción de los Estados-nación fue profundamente violenta. Una vez alcanzada la independencia formal, las elites criollas se enfrentaron al desafío de consolidar nuevas estructuras de poder que sustituyeran al orden colonial. Esto implicó no solo la creación de instituciones políticas constituciones, gobiernos republicanos, ejércitos nacionales sino también la definición de una identidad nacional homogénea, en sociedades marcadas por la diversidad étnica, cultural y regional.

El historiador Tulio Halperín Donghi sostiene *que "la independencia no significó la liberación de las masas, sino la reconfiguración de un nuevo orden conducido por las elites criollas"* (Halperín, 2004).

En efecto, las causas que llevaron a la emancipación fueron múltiples: el descontento de los criollos frente a la exclusión del poder político, las reformas borbónicas, la crisis de la monarquía española y la influencia de las revoluciones atlánticas. La violencia se manifestó, en primer lugar, en los enfrentamientos entre proyectos políticos contrapuestos. En muchos países, los primeros años de vida republicana estuvieron marcados por guerras civiles entre centralistas y federalistas, liberales y conservadores, monárquicos y republicanos.

Estos conflictos reflejaban no solo diferencias ideológicas, sino también luchas por el control del poder económico y territorial. En algunos casos, como en México, Colombia o Argentina, las guerras internas se extendieron durante décadas, retrasando la consolidación del Estado.

En segundo lugar, la violencia se expresó en la marginación y exclusión de amplios sectores sociales que habían participado activamente en las guerras de independencia, pero que no fueron incorporados al nuevo orden republicano. Los pueblos indígenas, por ejemplo, fueron en muchos casos reprimidos o despojados de sus tierras en nombre del progreso y la civilización. Lo mismo ocurrió con los afrodescendientes y las poblaciones rurales, que fueron vistas por las elites como obstáculos para la modernización. La ciudadanía plena quedó reservada para una minoría blanca o mestiza letrada, excluyendo a la mayoría de la población.

En tercer lugar, la construcción de los Estados-nación implicó también una violencia simbólica, expresada en los discursos, mitos y relatos que buscaban crear una identidad nacional única. La historia oficial exaltó a los héroes independentistas y minimizó el papel de otros actores sociales. Se impuso un modelo de nación basado en los valores europeos y urbanos, ignorando la diversidad cultural del continente. Esta homogenización fue promovida desde el sistema educativo, los medios de comunicación y las instituciones estatales, con el objetivo de forjar ciudadanos obedientes y patriotas.

Asimismo, la militarización de la política fue otro elemento importante. En muchos países, los caudillos militares que habían liderado los ejércitos independentistas se convirtieron en figuras clave del poder político. La debilidad de las instituciones civiles permitió que los ejércitos ocuparan un lugar central en la vida pública, lo que generó regímenes autoritarios, golpes de Estado y una constante inestabilidad política. El culto al héroe militar, como Bolívar, San Martín o Artigas, se convirtió en parte esencial del imaginario nacional.

Las guerras de independencia también deben ser comprendidas dentro de un contexto global de crisis de los imperios europeos y de transformación de las estructuras políticas y económicas. En el siglo XIX, el capitalismo industrial empezaba a expandirse y exigía nuevas formas de organización del poder y del

trabajo. En ese sentido, los Estados-nación emergentes en América Latina buscaron integrarse al sistema internacional como repúblicas soberanas, pero al mismo tiempo pasaron a ocupar una posición periférica dentro de la economía-mundo capitalista. Esto significó la dependencia de mercados europeos y, más adelante, estadounidenses, como proveedores de materias primas y consumidores de productos manufacturados.

El historiador colombiano Germán Colmenares advierte que "*la violencia no cesó con la independencia, sino que se transformó en instrumento de imposición del nuevo orden"* (Colmenares, 1997). En muchos casos, los ejércitos libertadores devinieron en fuerzas armadas nacionales encargadas de sofocar disidencias internas.

Una vez conseguida la independencia, el principal desafío fue construir un Estado moderno y soberano. El historiador uruguayo José Pedro Barrán sostiene que "*la república se construyó sobre los restos del antiguo régimen, pero sin romper del todo con sus estructuras sociales jerárquicas"* (Barrán, 1985). Así, el nuevo orden político mantuvo muchas exclusiones del período colonial, especialmente hacia indígenas, afrodescendientes y mujeres.

Asimismo, la socióloga mexicana Gabriela Cano apunta que "*la ciudadanía republicana fue construida como masculina, ilustrada y propietaria, dejando fuera a las mujeres y a los sectores populares"* (Cano, 2001). Esta exclusión tuvo consecuencias duraderas en el acceso al poder político y a los derechos civiles.

En el plano territorial, los nuevos Estados enfrentaron problemas para definir y controlar sus fronteras. Según el historiador argentino Jorge Gelman, "*la ausencia de límites precisos y la debilidad del poder central facilitaron los conflictos entre provincias y guerras entre Estados vecinos"* (Gelman, 2007).

A nivel simbólico, la construcción de la identidad nacional implicó un esfuerzo deliberado por parte de las elites para imponer una narrativa homogénea. Benedict Anderson definió esta construcción como una *"comunidad imaginada"* (Anderson, 1983), sustentada en símbolos patrios, héroes y relatos fundacionales que invisibilizaban la diversidad social y cultural.

Por ejemplo, la historiadora peruana Cecilia Méndez sostiene que *"la historia oficial exaltó a los grandes libertadores y silenció las voces de los sectores populares que también lucharon"* (Méndez, 2010).

Las figuras como Bolívar, San Martín o Hidalgo fueron convertidas en emblemas patrióticos, al tiempo que se omitían las luchas indígenas o afrodescendientes.

En relación con esto, el historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot advierte que *"la producción de la historia está marcada por silencios estructurales que reflejan relaciones de poder"* (Trouillot, 1995). Estos silencios fueron fundamentales en la construcción de un orden nacional excluyente.

El papel de la educación fue clave en este proceso. El educador argentino Domingo Faustino Sarmiento escribió: "*La escuela es la base del orden social; sin ella, la república es una entelequia"* (Sarmiento, 1849). No obstante, el acceso a la educación siguió siendo restringido para la mayoría de la población.

Según Pablo Piccato, "*los proyectos educativos del siglo XIX buscaban formar ciudadanos obedientes antes que críticos, y reforzar la autoridad del Estado*" (Piccato, 2007). Esto reforzó la centralización del poder en manos de las elites.

La consolidación del poder también estuvo acompañada por la militarización de la política. El politólogo Alain Rouquié afirma que *"la herencia militarista de las guerras de independencia se proyectó en la forma caudillista de ejercer el poder"* (Rouquié, 1984). El caudillismo se convirtió en un rasgo distintivo de muchos países latinoamericanos en el siglo XIX.

En este mismo sentido, el sociólogo Norbert Lechner plantea que "*la debilidad del Estado de derecho favoreció la figura del hombre fuerte, legitimado por el uso de la fuerza"* (Lechner, 1980). Este fenómeno contribuyó a la inestabilidad política y a las frecuentes guerras civiles.

Asimismo, la economista María del Carmen Feijóo agrega que "*la república agroexportadora se edificó sobre la explotación de mano de obra rural, manteniendo relaciones laborales semifeudales"* (Feijóo, 1992). La tierra siguió siendo el principal factor de poder, y su concentración reforzó las desigualdades.

En el ámbito de los pueblos originarios, el historiador argentino Walter Delrio explica que "*el Estado-nación construyó su soberanía negando la autonomía indígena y*

expropiando sus territorios en nombre del progreso" (Delrio, 2012). La violencia estatal contra los pueblos indígenas fue constante a lo largo del siglo XIX.

De igual forma, la historiadora afrocolombiana Mara Viveros señala que "*la población afrodescendiente, pese a su participación en las guerras, fue marginada del proyecto nacional"* (Viveros, 2011). Según la autora, el racismo estructural impidió su plena incorporación a la ciudadanía.

También el filósofo Enrique Dussel, ofrece una mirada crítica al señalar que *"la modernidad latinoamericana se fundó en un mito de origen que excluyó a los oprimidos y naturalizó la violencia fundacional"* (Dussel, 1992). Para él, el desafío es reconstruir la nación desde una lógica de inclusión y justicia.

Como reflexión, el historiador brasileño Luiz Felipe de Alencastro advierte que "*la independencia no fue un acto de liberación definitiva, sino el comienzo de una lucha por definir quiénes eran los verdaderos sujetos de la nación"* (Alencastro, 2015). Esa lucha continúa vigente en el siglo XXI.

Lo cierto es que, la nueva clase dirigente criolla, compuesta por terratenientes, comerciantes y profesionales ilustrados, asumió el liderazgo de la nación. Sin embargo, esa nación era más una aspiración que una realidad concreta. Las estructuras sociales heredadas del período colonial seguían intactas en muchos aspectos: la propiedad de la tierra estaba concentrada, el racismo estructural persistía, y la desigualdad social se mantuvo como una constante. La república, en muchos casos, fue más formal que efectiva, y la ciudadanía se redujo a una élite minoritaria. Las constituciones republicanas hablaban de libertad, igualdad y soberanía popular, pero en la práctica excluían a mujeres, indígenas, afrodescendientes y sectores populares.

La educación fue un instrumento clave en la construcción del Estado-nación. Se impulsaron sistemas escolares centralizados y controlados por el Estado, con el objetivo de formar ciudadanos leales, homogéneos y productivos. No obstante, el acceso a la educación fue limitado, especialmente en las zonas rurales e indígenas. El analfabetismo siguió siendo alto durante gran parte del siglo XIX, lo que reflejaba la exclusión estructural de vastos sectores de la población.

Otro aspecto relevante es la formación de los ejércitos nacionales. Durante las guerras de independencia se crearon milicias y cuerpos armados que luego evolucionaron en fuerzas militares permanentes.

Estos ejércitos jugaron un papel dual: por un lado, defendían la soberanía frente a amenazas externas; por otro, se convertían en herramientas de control interno, utilizadas para sofocar rebeliones, disidencias o movimientos sociales. Esta militarización de la política generó una cultura autoritaria que obstaculizó el desarrollo de una democracia sólida en muchos países latinoamericanos.

Igualmente, los conflictos territoriales entre los nuevos Estados fueron frecuentes. La indefinición de fronteras heredadas del período colonial, sumada a ambiciones expansionistas y rivalidades regionales, desembocó en guerras entre países vecinos. Ejemplos de ello son la Guerra del Pacífico (Chile contra Perú y Bolivia), la Guerra de la Triple Alianza (Argentina, Brasil y Uruguay contra Paraguay) o la Guerra de Castas en Yucatán (México). Estas guerras prolongaron la violencia iniciada durante las independencias y dejaron secuelas políticas, económicas y sociales de largo alcance.

Haciendo referencia a la historia panameña, la indefinición de fronteras heredadas del período colonial ha tenido un impacto significativo en la historia territorial. Durante la época colonial, las divisiones políticas eran difusas y obedecían más a criterios administrativos del Imperio español que a delimitaciones geográficas precisas. Al independizarse de España en 1821 y posteriormente separarse de Colombia en 1903, Panamá heredó fronteras imprecisas, especialmente en sus límites con Costa Rica y Colombia. Esta situación generó conflictos territoriales, como el litigio con Costa Rica que fue resuelto parcialmente por el Laudo Loubet en 1900, y las disputas con Colombia sobre el Darién, que aún presentan desafíos geopolíticos.

Estas indefiniciones también facilitaron la injerencia de potencias extranjeras, como Estados Unidos, que aprovechó la ambigüedad y debilidad institucional para negociar y controlar la Zona del Canal, lo que afectó la soberanía panameña durante gran parte del siglo XX. La falta de claridad en las fronteras contribuyó a tensiones

diplomáticas, desplazamientos poblacionales y problemas de gobernanza en regiones fronterizas.

El legado colonial en la delimitación territorial evidencia cómo decisiones históricas mal definidas siguen teniendo repercusiones en la política contemporánea, la identidad nacional y la relación de Panamá con sus vecinos y actores internacionales. También es importante destacar el papel de las mujeres en estos procesos. Aunque tradicionalmente invisibilizadas por la historia oficial, las mujeres participaron activamente en las luchas por la independencia, como combatientes, espías, enfermeras, mensajeras o sostenedoras del hogar en tiempos de guerra. Sin embargo, tras la independencia, su rol fue marginado en la vida pública, y la ciudadanía siguió siendo un espacio masculino. La construcción del Estado-nación se dio sobre una base patriarcal, que relegó a las mujeres al ámbito doméstico y las excluyó de los derechos políticos.

En el plano cultural e identitario, la invención de la nación implicó la construcción de símbolos patrios, himnos, fiestas nacionales y héroes independentistas. Estos elementos cumplían una función pedagógica y política: generar un sentimiento de pertenencia colectiva y consolidar la lealtad al nuevo Estado. Sin embargo, esta *"imagined community"* (como la denominó Benedict Anderson) muchas veces ignoró o suprimió las identidades locales, étnicas o populares. La diversidad cultural de América Latina fue vista como un obstáculo para la unidad nacional, en lugar de una riqueza que debía ser integrada.

En este sentido, la historia oficial que se enseñó en las escuelas y se difundió en los discursos públicos exaltó una narrativa gloriosa de la independencia, centrada en figuras masculinas, blancas, ilustradas y heroicas. Poco se dijo de los conflictos internos, de los intereses económicos detrás de las guerras, o de las luchas de los sectores subalternos. Esta visión idealizada sirvió para legitimar a las elites gobernantes y para construir un sentido común sobre la nación, pero dejó fuera a grandes sectores de la sociedad.

En desenlace, las guerras de independencia en América Latina no solo significaron la ruptura con el dominio colonial, sino que iniciaron un proceso largo y conflictivo de construcción de los Estados-nación. La violencia, en sus múltiples formas, fue

un componente estructural de este proceso. La consolidación de las nuevas repúblicas implicó la imposición de un orden político, económico y cultural excluyente, que favoreció a las elites y marginó a las mayorías. La herencia de estos conflictos perdura hasta hoy, en las desigualdades sociales, la fragilidad institucional y las disputas por la memoria histórica que caracterizan a muchos países latinoamericanos.

En el continente europeo, la invasión napoleónica a España en 1808 fue el catalizador inmediato. Según Carmen McEvoy, *"la ausencia del rey permitió la emergencia de nuevos discursos de legitimidad, basados en la soberanía popular"* (McEvoy, 2007).

Sin embargo, el uso de estos discursos fue muchas veces instrumental por parte de las élites. Las guerras no fueron procesos homogéneos. Participaron diversos sectores sociales con intereses muchas veces contradictorios. El sociólogo Bolívar Echeverría afirma que *"la independencia no significó una transformación sustancial de las estructuras sociales coloniales"* (Echeverría, 1994), lo que se evidenció en la exclusión posterior de campesinos, indígenas y afrodescendientes del nuevo orden republicano.

Una vez alcanzada la independencia, se desató una nueva etapa de violencia. El politólogo Miguel Angel Centeno ha documentado que *"el siglo XIX latinoamericano fue uno de los períodos más militarizados de la historia moderna"* (Centeno, 2002). Las guerras civiles, los caudillismos y las luchas entre centralistas y federalistas minaron la estabilidad institucional.

Los pueblos originarios fueron especialmente golpeados por el nuevo orden. Florencia Mallon sostiene que *"las repúblicas se construyeron sobre la negación activa de la ciudadanía indígena"* (Mallon, 1995). La reforma liberal en muchos países implicó la privatización de tierras comunales, expulsando a comunidades enteras.

También hubo una exclusión sistemática de las mujeres. Gerda Lerner indica que *"la narrativa nacional es profundamente patriarcal, y borra a las mujeres como agentes históricos"* (Lerner, 1986). Sin embargo, figuras como Manuela Sáenz o Juana Azurduy jugaron roles clave, aunque luego fueron invisibilizadas.

La identidad nacional se forjó a través de símbolos, mitos y relatos oficialistas. Benedict Anderson, en su influyente obra, señala que *"las naciones son comunidades imaginadas, construidas desde el poder para generar cohesión y obediencia"* (Anderson, 1983). Estos relatos borraron la diversidad cultural y promovieron una visión eurocéntrica de la nación.

La educación fue uno de los instrumentos más poderosos para consolidar este relato. Pablo Latapí afirma que *"el sistema escolar fue diseñado para disciplinar y homogeneizar, no para incluir"* (Latapí, 1997). El currículo nacional imponía una sola lengua, una historia heroica y una moral cívica alineada con los intereses de las élites.

El control territorial también fue fundamental. Charles Hale sostiene que *"el Estado liberal en el siglo XIX desplegó una política de orden basada en la militarización y el racismo científico"* (Hale, 1997). La pacificación del indígena y del rebelde fue uno de los pilares del nuevo orden.

Los conflictos internacionales entre Estados latinoamericanos también reflejaron la fragilidad de las nuevas repúblicas. Según Hilda Sabato, *"la guerra entre repúblicas fue también una forma de construir identidad interna, a través del enemigo externo"* (Sabato, 2001). Estos conflictos prolongaron la inestabilidad y debilitaron la integración regional.

En el plano económico, la inserción en el mercado mundial perpetuó relaciones de dependencia. Theotonio dos Santos afirmó que *"la independencia política no significó independencia económica, sino una nueva forma de subordinación estructural"* (Dos Santos, 1970). Las repúblicas dependieron de la exportación de materias primas y de inversiones extranjeras.

La violencia también fue simbólica. Silvia Rivera Cusicanqui denuncia que *"la historia oficial es un dispositivo colonial interno que reconfigura el poder a través del olvido selectivo"* (Rivera Cusicanqui, 2010). La memoria fue manipulada para consolidar el control ideológico de las clases dominantes.

Algunas regiones vivieron procesos de resistencia prolongada. En el sur andino, las rebeliones indígenas persistieron durante décadas. Tristán Platt observa que *"la construcción del Estado implicó la destrucción de autonomías locales preexistentes"*

(Platt, 1982), muchas de las cuales se basaban en formas comunitarias de organización.

El rol de los caudillos fue ambivalente, así lo señala José Carlos Chiaramonte, en su obra: *"El caudillismo fue una forma de intermediación popular ante la debilidad del Estado"* (Chiaramonte, 2004). Aunque muchas veces autoritarios, estos líderes también representaron demandas sociales que las repúblicas ignoraban.

En este marco, el culto a los héroes fue clave. Rafael Rojas explica que *"la mitificación de los libertadores fue un mecanismo de cohesión nacional, pero también de exclusión política"* (Rojas, 2006). Se exaltó a figuras como Bolívar o San Martín, mientras se silenciaba a otros actores colectivos.

La configuración del Estado-nación también generó nuevos dispositivos legales. El jurista Diego Valadés señala que *"la codificación del derecho fue un instrumento de uniformización y centralización, funcional a la lógica del nuevo Estado"* (Valadés, 1998). La ley se convirtió en un arma de control social.

En conclusión, la independencia latinoamericana no fue un proceso lineal hacia la libertad y la democracia, sino un proceso conflictivo y excluyente. Como lo sintetiza Beatriz González Stephan, *"la nación no fue un espacio de inclusión, sino una ficción hegemónica que impuso una lengua, una historia y un cuerpo social imaginado"* (González Stephan, 1995).

Definitivamente, cabe señalar que el legado de las guerras de independencia y de la construcción violenta de los Estados-nación sigue presente en la actualidad. Las desigualdades estructurales, los conflictos sociales, la fragilidad de las instituciones democráticas y las disputas por la memoria histórica son herencias de ese proceso fundacional. Comprender el carácter conflictivo y excluyente de los orígenes de nuestras repúblicas es fundamental para avanzar hacia sociedades más justas, plurales e incluyentes.

2.4. Conflictos armados del siglo XX: dictaduras, revoluciones y guerras civiles

El siglo XX en América Latina estuvo marcado por una sucesión de conflictos armados, procesos revolucionarios, dictaduras militares y guerras civiles. Estos fenómenos no pueden entenderse de forma aislada, ya que obedecen a causas

estructurales vinculadas con la desigualdad social, la concentración de la tierra, el autoritarismo político y la injerencia extranjera, especialmente de Estados Unidos durante la Guerra Fría. La historia del continente durante este periodo es, en muchos sentidos, la historia de la lucha entre proyectos de transformación social y los mecanismos de conservación del orden establecido.

El historiador Eric Hobsbawm planteó que "*América Latina vivió, en la segunda mitad del siglo XX, una de las expresiones más crudas del enfrentamiento entre revolución y contrarrevolución"* (Hobsbawm, 1994). Efectivamente, las aspiraciones de cambio impulsadas por sectores populares, campesinos e intelectuales fueron respondidas con violencia sistemática por parte de Estados y elites.

Una de las expresiones más emblemáticas fue la Revolución Cubana de 1959, que representó un hito para los movimientos insurgentes del continente. Según el politólogo Samuel Farber, "*la revolución cubana inspiró a toda una generación de militantes a creer en la posibilidad de una transformación socialista a través de la vía armada"* (Farber, 2006).

Como respuesta, se intensificó la Doctrina de Seguridad Nacional, promovida por Estados Unidos. El sociólogo argentino Atilio Borón afirma que "*esta doctrina justificó la represión interna como una forma de defensa contra el comunismo, legitimando golpes de Estado y dictaduras"* (Borón, 2002).

Durante las décadas de 1960 a 1980, América Latina fue escenario de múltiples dictaduras militares: en Brasil (1964), Argentina (1976), Chile (1973), Uruguay (1973), entre otras. El historiador chileno Julio Pinto sostiene que "*estos regímenes utilizaron el terror de Estado como herramienta de control político y social"* (Pinto, 2015).

En Chile, tras el golpe de Augusto Pinochet, se instauró un régimen represivo. La historiadora María Angélica Illanes señala que "*la dictadura chilena combinó represión con neoliberalismo, instaurando un nuevo modelo de acumulación"* (Illanes, 2003).

En Argentina, el período conocido como la *"guerra sucia"* dejó un saldo de más de 30,000 desaparecidos. Como explica la investigadora Pilar Calveiro, "*el poder*

dictatorial se basó en el secuestro, la desaparición y la deshumanización del enemigo" (Calveiro, 1998).

Guatemala vivió una guerra civil entre 1960 y 1996. Según el Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico, "*el Estado fue responsable de actos de genocidio contra pueblos indígenas"* (CEH, 1999). El antropólogo Rigoberto Quemé lo resume así: "*el conflicto armado interno fue una guerra racial y de clases"* (Quemé, 2005).

En El Salvador, la guerra civil (1980–1992) enfrentó al gobierno militar con el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

Según el informe de la ONU, "*más del 85% de las violaciones de derechos humanos fueron cometidas por fuerzas gubernamentales"* (Comisión de la Verdad, 1993). El sociólogo Tomás Andino afirma que "*la guerra fue el resultado de la cerrazón de las élites a cualquier reforma estructural"* (Andino, 2001).

Nicaragua, por su parte, vivió la revolución sandinista (1979), que derrocó a la dictadura de Somoza. El historiador Matilde Zimmermann indica que "*la revolución fue un intento genuino de construir una sociedad más justa, pero enfrentó el sabotaje económico y militar de EE. UU.*" (Zimmermann, 2000).

La intervención estadounidense fue una constante. Como señala Noam Chomsky, *"Washington apoyó sistemáticamente regímenes represivos que garantizaban sus intereses estratégicos y económicos"* (Chomsky, 1993). En Panamá, la invasión de 1989 mostró el alcance de esa política. Para el analista Juan Tamayo*, "la Operación Causa Justa fue una muestra del poder imperial más allá del discurso democrático"* (Tamayo, 1990).

En numerosos países latinoamericanos, incluyendo Panamá, los conflictos armados se internalizaron. Dictaduras, revoluciones y guerras civiles convirtieron a la sociedad en campo de batalla. Además; los regímenes autoritarios emplearon la represión armada como instrumento para perpetuarse en el poder.

Los movimientos armados también tuvieron costos humanos y sociales. Según el historiador Héctor Pérez Brignoli, "la guerra interna en América Latina dejó heridas abiertas que aún afectan la consolidación de democracias inclusivas" (Pérez Brignoli, 2003).

Movimientos como la Revolución Cubana inspiraron a otros sectores a rebelarse contra gobiernos percibidos como opresores o sometidos a intereses externos. Capitalismo, comunismo y nacionalismo fueron banderas que justificaron intervenciones y represiones en nombre del orden o la libertad. Miles de desaparecidos, desplazados y muertos son una herida aún abierta en la memoria colectiva de los pueblos latinoamericanos.

La transición hacia la democracia en los años 80 y 90 no eliminó del todo la violencia. La antropóloga argentina Rita Segato afirma que "*la violencia simbólica y estructural de las dictaduras persiste en el presente bajo formas más difusas"* (Segato, 2007).

El legado de impunidad también es un tema central. El jurista Baltasar Garzón advierte que *"sin verdad ni justicia, no hay democracia real posible"* (Garzón, 2008). Muchos de los crímenes de Estado siguen sin castigo en varios países de la región.

Además de las guerras civiles y las dictaduras clásicas, América Latina enfrentó otras formas de conflicto armado y violencia política durante el siglo XX, como las insurgencias prolongadas, las guerrillas urbanas y los conflictos étnico-territoriales. Estos procesos fueron moldeados por contextos nacionales específicos, pero todos comparten como trasfondo la desigualdad estructural, el autoritarismo y la resistencia de las poblaciones marginadas.

Uno de los casos más emblemáticos de conflicto prolongado es el de Colombia, cuya guerra interna se extendió por más de cinco décadas. Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y otras organizaciones insurgentes emergieron en la década de 1960 en respuesta a la exclusión política y la desigualdad rural. El historiador Marco Palacios sostiene que *"la violencia en Colombia es un fenómeno continuo desde la época de 'La Violencia', con raíces en un sistema oligárquico excluyente"* (Palacios, 2006).

El conflicto colombiano se caracterizó por la multiplicidad de actores: guerrillas, paramilitares, narcotráfico y el Estado. La periodista María Teresa Ronderos señala que *"los grupos armados, en muchos casos, sustituyeron al Estado en territorios donde nunca llegó la justicia ni los servicios básicos"* (Ronderos, 2014).

Los intentos de solución negociada incluyeron procesos como el Acuerdo de Paz de 2016 con las FARC. Sin embargo, como indica el politólogo Francisco Gutiérrez Sanín, *"la paz firmada no garantiza la paz real: la estructura de la violencia sigue intacta en muchos lugares"* (Gutiérrez Sanín, 2018).

Otro caso paradigmático fue el conflicto interno en Perú con Sendero Luminoso. Esta organización maoísta inició una guerra insurgente en 1980 con el objetivo de derrocar el Estado. Según Carlos Iván Degregori, *"Sendero representó un fenómeno de radicalización ideológica y violencia inédita en la historia peruana"* (Degregori, 1990).

La respuesta estatal fue igualmente brutal. El Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú (2003) señala que "el 75% de las víctimas fueron campesinos quechua-hablantes, doblemente marginados por su condición étnica y social". La antropóloga Kimberly Theidon remarca que *"la guerra en Perú no solo fue política, sino también profundamente racializada"* (Theidon, 2004).

Durante los años 70, surgieron en el Cono Sur guerrillas urbanas como los Tupamaros en Uruguay y el ERP y Montoneros en Argentina. Estas organizaciones optaron por la lucha armada en contextos de represión política. Raúl Zibechi comenta que "estas guerrillas representaron una respuesta desesperada a la clausura de los canales democráticos" (Zibechi, 2001).

La reacción de los Estados fue feroz. En Uruguay, la dictadura militar disolvió todos los partidos políticos, y en Argentina, el régimen militar emprendió una campaña sistemática de desaparición forzada. Como apunta el politólogo Guillermo O'Donnell, *"estas dictaduras instauraron un tipo de autoritarismo burocrático, más racional y planificado que en el pasado"* (O'Donnell, 1978).

Las resistencias indígenas también adquirieron fuerza. En México, el levantamiento zapatista de 1994 fue un punto de inflexión. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) denunció el impacto del neoliberalismo sobre los pueblos originarios. El subcomandante Marcos escribió: *"nos levantamos contra un mundo que nos condena a desaparecer"* (EZLN, 1994).

Arturo Escobar sostiene que "*el zapatismo es una forma de política descolonial, que interpela al Estado-nación y al modelo económico dominante"* (Escobar, 2008). A

diferencia de otros movimientos armados, el EZLN combinó acción política, discurso ético y autonomía territorial.

La violencia también se manifestó en forma de contrainsurgencia planificada. En América Central, el uso de escuadrones de la muerte fue una táctica común. Según el informe REMHI de Guatemala, *"las masacres sistemáticas de comunidades mayas buscaron romper el tejido social comunitario"* (REMHI, 1998).

La socióloga Jean Franco indica que "*la contrainsurgencia fue no solo militar, sino también simbólica: buscó erradicar formas alternativas de vida y organización"* (Franco, 2003). En este sentido, los conflictos armados del siglo XX no fueron meras guerras por el poder, sino luchas por modelos civilizatorios.

No obstante, las secuelas de estos conflictos son profundas. En muchos países, la transición a la democracia no incluyó justicia para las víctimas. El filósofo Enrique Dussel afirma que "*una democracia que no reconoce el pasado es una democracia ciega, construida sobre cadáveres"* (Dussel, 1999).

El trabajo de memoria ha sido clave. Organizaciones como las Abuelas de Plaza de Mayo en Argentina o los Comités de Familiares en El Salvador han mantenido viva la lucha por la verdad. La historiadora Elizabeth Jelin señala que *"la memoria es un campo de disputa: entre el olvido que quiere imponer el poder y la verdad que reclaman los pueblos"* (Jelin, 2002).

También se ha producido una renovación del pensamiento crítico latinoamericano. Autores como Boaventura de Sousa Santos proponen una epistemología del Sur que rescate los saberes y resistencias locales. *"La violencia del siglo XX fue también una guerra contra las epistemologías otras"* (Santos, 2010).

La violencia política del siglo XX ha dejado marcas indelebles en la cultura, la política y la memoria colectiva del continente. A pesar de las derrotas, los movimientos sociales siguen reivindicando justicia, autonomía y reparación. Como recuerda Eduardo Galeano: "*la historia de América Latina es una historia de heridas, pero también de luchas que no se resignan*" (Galeano, 1971).

En conclusión, el siglo XX latinoamericano estuvo atravesado por una tensión entre proyectos populares de transformación social y respuestas autoritarias de las elites, muchas veces con respaldo extranjero. Como resume el historiador Greg Grandin:

"*la historia del siglo XX latinoamericano es la historia de un continente que intentó, una y otra vez, liberarse de las ataduras de la injusticia"* (Grandin, 2006).

Aún hoy persiste la deuda de verdad, justicia y reparación en muchos países. La memoria histórica es fundamental para evitar la repetición de estos crímenes.

2.5. La paz negociada: acuerdos, transiciones y desafíos posconflicto

La paz negociada representa una alternativa al prolongado sufrimiento causado por los conflictos armados. A diferencia de la victoria militar, que impone condiciones unilaterales, la paz pactada surge del diálogo entre actores enfrentados, con el objetivo de poner fin a la violencia y establecer nuevas reglas de convivencia. Durante el siglo XX y principios del XXI, América Latina experimentó múltiples procesos de conflicto armado, dictaduras y violencia política. Ante la prolongación de estas guerras internas, varios países optaron por la vía de la paz negociada, buscando poner fin a décadas de violencia. Sin embargo, estos procesos han enfrentado numerosos desafíos, desde la implementación de los acuerdos hasta la construcción de una paz sostenible.

En ese contexto, la paz negociada supone, en palabras del politólogo John Paul Lederach, *"la creación de una estructura capaz de sostener relaciones equitativas y justas a lo largo del tiempo"* (Lederach, 1997). No se trata únicamente de cesar el fuego, sino de transformar las causas estructurales del conflicto.

Uno de los casos más estudiados es el proceso de paz en El Salvador, que culminó con los Acuerdos de Paz de Chapultepec en 1992. Estos acuerdos pusieron fin a una guerra civil de más de una década. Según Elisabeth Wood, "*la paz salvadoreña fue el resultado de una simetría militar que obligó a ambas partes a negociar"* (Wood, 2003). No obstante, la implementación fue desigual. El sociólogo Tomás Andino destaca que "*la reforma militar fue efectiva, pero las transformaciones sociales quedaron incompletas"* (Andino, 2004).

A diferencia de la imposición por la fuerza, la paz negociada se construye mediante el diálogo, la voluntad política y la capacidad de las partes enfrentadas para reconocer que la violencia no puede ser el único medio para resolver diferencias. Este tipo de paz implica asumir que todos los actores deben ceder en algo para alcanzar un bien superior: el fin del conflicto y la reconstrucción del tejido social.

En Guatemala, la firma de los acuerdos de paz en 1996 cerró un conflicto de 36 años. El Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico concluyó que "*el Estado fue responsable de actos de genocidio contra pueblos indígenas"* (CEH, 1999). El antropólogo Myrna Mack escribió que "*la paz firmada no fue la paz vivida por los pueblos indígenas"* (Mack, 1991), evidenciando las limitaciones del proceso.
Uno de los procesos más recientes es el acuerdo de paz entre el Estado colombiano y las FARC, firmado en 2016. Este acuerdo generó altas expectativas, pero también controversias. El jurista Rodrigo Uprimny lo considera *"el más ambicioso en términos de justicia transicional"* (Uprimny, 2017).
Incluye mecanismos como la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), reforma rural y participación política de excombatientes.
En América Latina, los logros y límites de estas transiciones. En el caso panameño, aunque la transición tras la invasión de 1989 no fue producto de un acuerdo formal entre partes beligerantes, sí marcó un punto de inflexión hacia la institucionalidad democrática.
El posconflicto plantea enormes desafíos: garantizar justicia transicional, atender a las víctimas, reformar las instituciones y evitar la repetición de la violencia. La construcción de paz implica no solo desarmar a los actores armados, sino también transformar las causas estructurales del conflicto, como la exclusión, la impunidad y la pobreza. La reconciliación social requiere memoria, verdad y compromiso colectivo.
No obstante, la implementación ha enfrentado múltiples obstáculos. El informe de la Misión de Verificación de la ONU (2022) señala que *"la violencia contra líderes sociales y excombatientes continúa socavando la confianza en el proceso".* La politóloga Angelika Rettberg advierte que "la paz no es un evento, sino un proceso largo, lleno de contradicciones" (Rettberg, 2018).
Uno de los desafíos más comunes en los procesos posconflicto es el desarme, desmovilización y reintegración (DDR) de excombatientes. El experto Mark Freeman señala que "la reintegración efectiva requiere acceso a educación, empleo y reconocimiento social" (Freeman, 2009). Sin esto, se corre el riesgo de reciclaje de la violencia. El autor sostiene que la paz no es solo la ausencia de guerra, sino

la presencia activa de condiciones que hagan imposible su repetición. Por ello, la paz negociada debe ser entendida como un proceso largo, complejo y profundamente ético.

El resarcimiento a las víctimas también es un componente esencial. La activista Rigoberta Menchú insiste en que *"sin justicia para las víctimas, la paz es una simulación"* (Menchú, 1998). En muchos países, las víctimas han liderado procesos de memoria, verdad y reparación, aunque a menudo sin apoyo estatal suficiente.

En cuanto a la memoria histórica, Elizabeth Jelin subraya que *"los relatos sobre el pasado son una arena de disputa política; la memoria es parte de la lucha por el presente"* (Jelin, 2002). La forma en que una sociedad recuerda la guerra afecta su capacidad para construir una convivencia duradera.

Los acuerdos de paz también deben contemplar una reforma institucional profunda. En opinión de Boaventura de Sousa Santos, *"sin democratización real del aparato judicial y político, la violencia puede mutar, pero no desaparecer"* (Santos, 2010).

A su vez, el papel de la comunidad internacional ha sido ambivalente. Mientras organismos como la ONU han apoyado procesos de verificación, algunos Estados han priorizado sus intereses estratégicos. Según Noam Chomsky, *"muchas veces, la paz es aceptable para las potencias solo si no altera las estructuras económicas dominantes*" (Chomsky, 1993).

Estos procesos no solo detienen el fuego cruzado, sino que abren caminos hacia nuevas formas de organización política, justicia y participación ciudadana. No obstante, la firma de un acuerdo no significa automáticamente la llegada de la paz; más bien marca el inicio de una etapa igualmente difícil: el posconflicto.

El posconflicto exige reformas profundas en todos los niveles. En primer lugar, es fundamental atender a las víctimas: garantizar la verdad, la justicia y la reparación como condiciones para la reconciliación. Esto implica mecanismos de justicia transicional, comisiones de la verdad, y programas de compensación económica, social o simbólica. En segundo lugar, se deben transformar las instituciones del Estado, muchas veces corroídas por años de corrupción, violencia o autoritarismo. Solo así se puede restaurar la confianza ciudadana y asegurar que el Estado cumpla su función de proteger derechos y garantizar servicios básicos.

La participación de las mujeres ha ganado reconocimiento en los procesos contemporáneos. La Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de la ONU promueve su inclusión. La investigadora Catalina Ruiz-Navarro afirma que *"sin feminismo, la paz perpetua el patriarcado"* (Ruiz-Navarro, 2019).

También es crucial el papel de la juventud en la reconstrucción del tejido social. La Unesco sostiene que "*la educación para la paz debe ser prioritaria en contextos posconflicto, como herramienta para la transformación cultural"* (UNESCO, 2015).

Cabe señalar que, la paz negociada ha sido un mecanismo fundamental para superar conflictos armados en América Latina. Sin embargo, como afirma el historiador Greg Grandin, "*la paz no garantiza justicia, y muchas veces perpetúa formas de dominación si no se transforma la estructura social"* (Grandin, 2006).

La paz verdadera exige justicia, memoria, inclusión y transformación estructural. De lo contrario, como advierte Eduardo Galeano, "la historia puede volver a repetirse, disfrazada de olvido" (Galeano, 1998).

Aunque los procesos de paz negociada en América Latina han tenido logros significativos, su sostenibilidad se ve constantemente amenazada por factores estructurales y dinámicas sociales no resueltas. Uno de los principales retos en el periodo posconflicto es la justicia transicional, entendida como el conjunto de medidas judiciales y no judiciales aplicadas para reparar los crímenes cometidos en el conflicto.

Como señala el jurista Juan E. Méndez, "*la justicia transicional debe ser integral, abordando la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición"* (Méndez, 2001). Sin embargo, en muchos casos, los Estados priorizan la estabilidad política sobre el esclarecimiento de responsabilidades.

Por ejemplo, en Guatemala, los procesos judiciales por crímenes de guerra avanzan con lentitud. El juicio contra Efraín Ríos Montt, acusado de genocidio, mostró los límites del poder judicial frente a sectores militares y económicos que aún controlan espacios clave del Estado. La abogada Claudia Paz y Paz, quien lideró la acusación, afirmó: *"la justicia es incómoda cuando toca los privilegios de quienes siempre han estado por encima de la ley"* (Paz y Paz, 2013).

En Colombia, la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) ha sido un intento innovador, pero enfrenta resistencias políticas y sociales. Según el investigador Iván Cepeda, "*hay sectores del país que siguen negando que hubo un conflicto armado, lo que dificulta cualquier forma de reconciliación"* (Cepeda, 2019).

La reconciliación social es otra dimensión compleja. No basta con la firma de acuerdos, sino que se requiere reconstruir el tejido comunitario dañado. La psicóloga social Pilar Riaño-Alcalá subraya que "*las heridas del conflicto se inscriben en los cuerpos y en las memorias; sanarlas exige más que leyes, exige procesos comunitarios de duelo, verdad y reconocimiento"* (Riaño-Alcalá, 2010).

La persistencia de la violencia armada posterior a los acuerdos de paz es otro gran desafío. En países como Colombia, tras la firma de los acuerdos con las FARC, surgieron disidencias, nuevos grupos armados y estructuras criminales que disputan territorios. El periodista Alfredo Molano Jimeno advierte que "*la paz firmada convive con múltiples guerras locales"* (Molano, 2020).

En el Salvador pospaz, la violencia de las pandillas reemplazó la guerra civil, generando un nuevo estado de excepción de facto. El antropólogo Juan Martínez d'Aubuisson explica que *"el pacto social se fragmentó y, en su lugar, surgieron microautoridades armadas que controlan barrios y vidas*" (Martínez d'Aubuisson, 2015).

Los desplazamientos forzados, lejos de cesar, persisten en contextos de posconflicto. En muchas regiones rurales de Colombia o Guatemala, las comunidades continúan siendo víctimas del despojo. El Informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 2022) advierte que *"la implementación incompleta de los acuerdos ha favorecido la expansión del narcotráfico y la minería ilegal".*

Asimismo, la exclusión económica de grandes sectores de la población limita la efectividad de los procesos. En palabras de José Bengoa, "*una paz sin redistribución económica es apenas un cese del fuego disfrazado"* (Bengoa, 2004). Sin transformaciones estructurales, como acceso a tierra, salud y educación, la violencia encuentra nuevos rostros.

Un factor positivo ha sido la resiliencia de las organizaciones sociales. En el Perú, la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos continúa impulsando procesos de memoria y verdad a pesar del desinterés del Estado. La investigadora Rocío Silva Santisteban señala: *"son las mujeres indígenas, campesinas y madres de desaparecidos quienes han sostenido la paz desde abajo"* (Silva Santisteban, 2012).

El papel del arte y la cultura en los procesos de paz ha cobrado relevancia. El sociólogo Néstor García Canclini afirma que "*las expresiones culturales permiten narrar el conflicto desde las víctimas, rompiendo el monopolio del relato oficial"* (García Canclini, 2006). Festivales, obras de teatro y memoriales públicos se convierten en espacios para la catarsis social.

La memoria histórica sigue siendo una disputa abierta. El historiador Steve Stern denomina este fenómeno como "*battlegrounds of memory"* (campos de batalla de la memoria), donde se enfrentan narrativas de impunidad y de dignidad (Stern, 2004). La falta de consenso sobre lo ocurrido puede limitar las posibilidades de una convivencia auténtica.

Además, los factores externos también han condicionado los procesos de paz. En muchos casos, los organismos internacionales han presionado por resultados inmediatos sin comprender las complejidades locales. Como sostiene el analista Diego Sztulwark, "*la paz no puede ser importada; debe ser construida desde las prácticas vivas del pueblo"* (Sztulwark, 2015).

Otro obstáculo es la falta de voluntad política. En contextos como el actual en El Salvador o Colombia, los gobiernos han retrocedido en la implementación de compromisos asumidos. La periodista Marta Ruiz concluye: *"la paz necesita Estado, pero también memoria, justicia y política democrática. Sin eso, es apenas una pausa entre dos guerras"* (Ruiz, 2021).

Sin embargo, la paz negociada no puede entenderse solo como un acuerdo entre élites, sino como un compromiso social amplio. La participación de las comunidades, especialmente las más afectadas por la violencia, es clave para que el proceso tenga legitimidad y sostenibilidad. La construcción de paz implica una revisión ética de las causas que generaron el conflicto: exclusión, pobreza, racismo,

impunidad, entre otras. También requiere una apuesta por la educación, la cultura de paz y la recuperación de la memoria histórica como pilares fundamentales para evitar la repetición.

Finalmente, la esperanza persiste en las luchas locales. Como escribió Eduardo Galeano: "*los nadie, que no figuran en la historia universal, hacen la historia todos los días"* (Galeano, 1998). La paz será duradera si logra integrar las voces de quienes han sido históricamente excluidos de las decisiones colectivas.

2.6. Conflictos contemporáneos: violencia estructural, crimen organizado y militarización

En las últimas décadas, América Latina ha dejado atrás muchas de las guerras civiles y dictaduras del siglo XX. Sin embargo, los conflictos contemporáneos han adquirido nuevas formas marcadas por la violencia estructural, el crimen organizado y la creciente militarización de la vida pública. Estos fenómenos han reemplazado en muchos casos a los conflictos ideológicos tradicionales, pero continúan generando sufrimiento, desplazamiento y muerte, especialmente entre los sectores más vulnerables de la población.

La violencia estructural, según Johan Galtung, "no se refiere a actos de violencia directa, sino a las condiciones sociales y económicas que impiden la satisfacción de las necesidades básicas" (Galtung, 1969). En América Latina, esta violencia se expresa en la desigualdad extrema, la exclusión social, el racismo, la pobreza crónica y la falta de acceso a derechos fundamentales como salud, educación y vivienda. Según la CEPAL (2022), América Latina sigue siendo la región más desigual del mundo, con sistemas económicos y políticos que perpetúan privilegios para minorías.

A partir de esta desigualdad estructural, ha emergido un ecosistema de violencia organizada donde el crimen adquiere formas cada vez más sofisticadas y transnacionales. En países como México, El Salvador, Honduras o Brasil, el crimen organizado controla territorios, instituciones y economías ilegales como el narcotráfico, la trata de personas, el tráfico de armas o el contrabando de migrantes, mientras debilita al Estado y socava la legitimidad democrática.

El antropólogo y periodista Ioan Grillo, autor de *El narco: Inside Mexico's Criminal Insurgency*, afirma: *"El narcotráfico no es solo un negocio ilícito, sino un actor armado con una agenda territorial y política"* (Grillo, 2011). A menudo, los carteles operan como verdaderas corporaciones criminales, ejerciendo control armado sobre comunidades enteras y compitiendo entre sí de forma violenta, generando decenas de miles de muertos cada año.

En este contexto, los Estados han respondido recurriendo a una creciente militarización de la seguridad pública, una estrategia que ha mostrado resultados limitados y, en muchos casos, ha agravado el problema.

En países como México, la llamada "guerra contra el narcotráfico" lanzada en 2006 por el presidente Felipe Calderón ha resultado en más de 300,000 muertos y más de 100,000 desaparecidos, sin debilitar de forma sostenida a las organizaciones criminales.

La politóloga y especialista en seguridad pública Lucía Dammert sostiene: "*La militarización ha generado más violencia y violaciones de derechos humanos, sin solucionar las causas de fondo del crimen organizado"* (Dammert, 2013). Las Fuerzas Armadas, formadas para la guerra y no para la seguridad civil, suelen reproducir lógicas autoritarias que afectan especialmente a comunidades pobres, indígenas o afrodescendientes.

Asimismo, esta tendencia ha ido acompañada por un aumento en el autoritarismo y la represión de la protesta social. En países como Colombia, Chile o Perú, las manifestaciones han sido reprimidas con fuerza letal por cuerpos policiales militarizados. La organización Human Rights Watch ha documentado el uso sistemático de armas de fuego, detenciones arbitrarias y torturas en el contexto de protestas (HRW, 2020). La criminalización de la disidencia se ha vuelto una herramienta política bajo el discurso de "seguridad nacional".

Otro aspecto alarmante es la alianza entre el crimen organizado y sectores del Estado, fenómeno conocido como *"narcoestado"* o *"captura del Estado".* En países como Honduras, Guatemala y México, altos funcionarios han sido procesados o investigados por colaborar con redes criminales. La periodista Anabel Hernández, en su obra *Los señores del narco*, argumenta: "Sin la complicidad del poder político,

el narcotráfico no podría haber crecido hasta convertirse en el monstruo que es hoy" (Hernández, 2010).

Las víctimas de estos conflictos contemporáneos son múltiples y diversas. Mujeres, niños, migrantes, defensores de derechos humanos, periodistas y líderes comunitarios se encuentran entre los sectores más afectados. El Comité para la Protección de los Periodistas (CPJ) ha registrado decenas de asesinatos de periodistas en países como México, Brasil y Colombia en los últimos años. La violencia se vuelve selectiva y ejemplificadora, como forma de control social.

Frente a este panorama, la respuesta desde la sociedad civil ha sido vital. Organizaciones de derechos humanos, colectivos feministas, pueblos indígenas y movimientos sociales han denunciado la violencia estatal y del crimen, al tiempo que han creado redes de apoyo comunitario. Según la socióloga Saskia Sassen, *"las nuevas formas de resistencia surgen desde lo local, lo cotidiano, lo territorial; allí donde el Estado ha fallado, la comunidad se reinventa"* (Sassen, 2014).

No obstante, estas iniciativas suelen operar en condiciones de vulnerabilidad y sin protección. La falta de voluntad política para implementar reformas profundas, como la depuración policial, el fortalecimiento del sistema judicial y políticas sociales integrales, perpetúa un modelo fallido de seguridad.

En conclusión, los conflictos contemporáneos en América Latina no pueden analizarse únicamente desde la perspectiva del crimen. Se trata de fenómenos complejos que articulan violencia estructural, criminalidad, corrupción y autoritarismo. La solución exige no solo más seguridad, sino más democracia, más justicia social y más participación ciudadana. Como afirma el filósofo Zygmunt Bauman: *"La inseguridad no se combate con más armas, sino con más comunidad"* (Bauman, 2013).

La intensificación de los conflictos contemporáneos en América Latina tiene una dimensión territorial que no puede ser ignorada. Muchas regiones, especialmente rurales o fronterizas, se han convertido en zonas grises donde el control estatal es inexistente o disputado entre múltiples actores armados. En estos espacios, el Estado no solo está ausente, sino que su intervención puede ser esporádica, violenta o funcional a intereses económicos ilegales.

El politólogo Guillermo O'Donnell denominó este fenómeno como la existencia de *"Estados de baja intensidad",* caracterizados por la incapacidad institucional para garantizar derechos y controlar su territorio (O'Donnell, 1993). Esta fragmentación favorece la expansión del crimen organizado, que suple funciones estatales mediante redes clientelares, distribución de recursos, "justicia" informal o control social armado.

En países como México y Brasil, en algunas favelas o zonas rurales, los grupos criminales han llegado a imponer toques de queda, normas de convivencia e incluso sistemas de resolución de conflictos, reemplazando al Estado de facto. El investigador Benjamin Lessing explica: "*El crimen organizado ha aprendido a gestionar comunidades enteras, ocupando el vacío de autoridad con una mezcla de terror y paternalismo"* (Lessing, 2017).

Uno de los sectores más afectados por esta situación es el de las poblaciones indígenas y campesinas, cuyos territorios se han convertido en objetivos para economías extractivas ilegales: minería, cultivos ilícitos, deforestación o tráfico de recursos naturales. La antropóloga Myriam Jimeno afirma: *"La violencia en los territorios indígenas es también una lucha por el control del capital ambiental, donde convergen actores legales e ilegales"* (Jimeno, 2018).

Esta presión sobre los territorios ha generado una ola de asesinatos contra líderes sociales y defensores ambientales. En Colombia, por ejemplo, más de 1.000 líderes han sido asesinados desde la firma del acuerdo de paz en 2016. Según Global Witness (2022), América Latina es la región más peligrosa del mundo para defender el medio ambiente. Esta violencia selectiva tiene un claro objetivo: desarticular procesos organizativos y desalentar la resistencia.

En este contexto, la respuesta estatal ha oscilado entre la represión y la indiferencia. Muchos gobiernos han adoptado un enfoque punitivo, desplegando más militares, aprobando leyes de seguridad excepcionales o criminalizando la protesta. Esta lógica seguritaria ha normalizado el uso de la fuerza como forma de control social. El jurista Raúl Zaffaroni advierte: *"Estamos ante un proceso de expansión del poder penal que ya no protege al ciudadano, sino que lo vigila, lo reprime y lo disciplina"* (Zaffaroni, 2015).

En países como El Salvador, con el régimen de excepción implementado por el gobierno de Nayib Bukele desde 2022, se ha encarcelado a más de 70.000 personas sin debido proceso. Organizaciones como Amnistía Internacional han denunciado violaciones sistemáticas de derechos humanos, incluyendo torturas y desapariciones forzadas. "*El combate al crimen no puede justificar la anulación del Estado de derecho",* ha declarado Erika Guevara-Rosas, directora regional de AI (Amnistía, 2023).

Paralelamente, se ha intensificado el uso de tecnologías de vigilancia y control social. Cámaras inteligentes, reconocimiento facial, vigilancia digital y militarización de fronteras se han convertido en parte del arsenal gubernamental. La filósofa Shoshana Zuboff lo describe como la transición hacia un capitalismo de la vigilancia, donde la seguridad se convierte en un nuevo negocio lucrativo (Zuboff, 2019).

En este escenario, la juventud empobrecida aparece como blanco preferente del aparato represivo y del reclutamiento criminal. La falta de oportunidades educativas, el desempleo y la criminalización del joven pobre han alimentado una narrativa de "enemigo interno" que legitima la violencia institucional.

El sociólogo Michel Misse sostiene: *"El joven negro o indígena pobre es convertido en un sospechoso por defecto. Su cuerpo es un blanco legítimo para el control y la violencia"* (Misse, 2006). Las mujeres también enfrentan una forma específica de violencia en estos contextos. El feminicidio, la violencia sexual y la trata son formas de control que aumentan en escenarios de militarización y crimen organizado.

La antropóloga Rita Segato destaca: "*La guerra contemporánea es una guerra contra las mujeres. El cuerpo femenino es utilizado como territorio de castigo, venganza y disciplinamiento"* (Segato, 2016).

Frente a esta multiplicidad de conflictos, es necesario superar las respuestas fragmentadas y reactivas. Se requiere una visión integral de seguridad, que no se limite a la represión del delito, sino que aborde las causas estructurales: pobreza, exclusión, corrupción e impunidad. Como señala el académico Eduardo Buscaglia, *"el crimen organizado es un síntoma de la corrupción sistémica del Estado; mientras no se enfrente esta raíz, toda política de seguridad será insuficiente"* (Buscaglia, 2013).

Las alianzas entre sociedad civil, comunidades y academia representan una alternativa viable. Experiencias de justicia restaurativa, seguridad comunitaria, pedagogías para la paz y resistencia no violenta están siendo construidas desde abajo. La socióloga argentina Maristella Svampa resume este desafío: "*No basta con desmilitarizar la seguridad; hay que democratizarla, descolonizarla y feminizarla"* (Svampa, 2021).

CAPÍTULO III. LOS PROCESOS DE LA PAZ: EL FUTURO DE LA HUMANIDAD

3.1. Los problemas de la guerra y la paz en la época contemporánea

En el tránsito del siglo XX al XXI, los problemas de la guerra y la paz han adquirido contornos inéditos que combinan herencias ideológicas con desafíos tecnológicos y climáticos. Las guerras interestatales han cedido paso a conflictos híbridos protagonizados por actores no estatales, ciberataques y campañas de desinformación, mientras que la paz se concibe hoy como construcción positiva de justicia social y sostenibilidad. América Latina, con su historia de independencia, guerras civiles y procesos de justicia transicional, ofrece una caja de resonancia privilegiada para repensar estas tensiones contemporáneas.

En ese contexto, el estudio de la guerra y la paz en la época contemporánea no puede limitarse a una descripción técnica de conflictos armados o tratados internacionales. Requiere, más bien, una comprensión profunda de las estructuras sociales, históricas y simbólicas que sostienen la violencia o, por el contrario, que posibilitan su transformación. Desde una mirada latinoamericana, es evidente que nuestros pueblos han vivido múltiples formas de guerra: guerras de independencia, guerras civiles, dictaduras, violencia estructural, desplazamientos forzados y guerras silenciosas como el hambre, la pobreza o la exclusión.

Surgen entonces interrogantes clásicos: ¿puede la violencia fundar un orden legítimo?, ¿cómo evitar que la liberación derive en nuevas formas de dominación?, ¿qué papel juegan la educación y la ciencia en la prevención de la guerra? Cuatro voces latinoamericanas decimonónicas dialogan con el presente y ofrecen un prisma ético aún vigente.

No aspiremos a lo imposible, no sea que, por elevarnos sobre la región de la libertad, descendamos a la región de la tiranía. De la libertad absoluta se desciende siempre al poder absoluto, y el medio entre estos dos términos es la suprema libertad social. *Teorías abstractas son las que producen la perniciosa idea de una libertad ilimitada.* (Bolívar, 1819)

Simón Bolívar recordaba a los constituyentes de Angostura que la verdadera paz depende de instituciones capaces de equilibrar poder y libertades. Su advertencia resuena hoy cuando, invocando la seguridad ante el terrorismo o el crimen

organizado, algunos gobiernos ensanchan regímenes de excepción que terminan erosionando la ciudadanía crítica.

A la guerra del arranque, que cayó en el desorden, ha de suceder, por insistencia de los males públicos, la guerra de la necesidad… *Su derecho de hombres es lo que buscan los cubanos en su independencia; y la independencia se ha de buscar con alma entera de hombre.* (Martí, 1891)

A través de este estudio referenciamos siempre a José Martí, porque entre múltiples conceptos, siempre distingue la guerra movida por pasiones iniciales de aquella nacida de una necesidad moral y política. Su reflexión invita a valorar los actuales procesos de paz —desde Colombia hasta Ucrania— donde la legitimidad de las armas se mide no sólo por el fin proclamado, sino por la capacidad de traducir el sacrificio en reformas incluyentes que ataquen pobreza y exclusión.

La mano brutal de Chile despedazó nuestra carne y machacó nuestros huesos; pero los verdaderos vencedores, las armas del enemigo, fueron nuestra ignorancia y nuestro espíritu de servidumbre… *Hoy la guerra es un problema, la Ciencia resuelve la ecuación.* (González Prada, 1888)

Para Manuel González Prada, la derrota militar reveló fallas internas de ignorancia y servidumbre. Su exhortación a *“la luz del cerebro”* anticipa la agenda contemporánea de control civil de la fuerza y profesionalización militar. La prevención de conflictos sugiere, pasa por inversión en educación, investigación y transparencia que neutralicen la violencia como negocio.

Tenéis la única cualidad de espíritu que vence al fin la resistencia de la materia bruta… *¡La fe os salvará y en ti la civilización!* (Sarmiento, 1845)

Domingo F. Sarmiento exalta la “fe” cívica como motor capaz de sostener proyectos nacionales en medio de repetidas guerras civiles. Hoy esa fe se traduce en resiliencia comunitaria, redes de solidaridad y memoria histórica, insumos esenciales para los programas de desarme, desmovilización y reintegración que buscan cerrar ciclos de violencia.

Uno de los aprendizajes más relevantes al abordar esta temática es que la paz verdadera no nace de la victoria militar, sino del reconocimiento del otro, de la justicia social y de la construcción de confianza entre ciudadanos y Estado.

Las reflexiones de pensadores como Bolívar, Martí, González Prada, Sarmiento, Dussel, Menchú, Molano y Boff nos invitan a ir más allá de los enfoques simplistas que reducen la paz al desarme o a la firma de un tratado. Nos muestran que la paz, en América Latina, es también un acto de dignidad, una pedagogía del cuidado, una resistencia cultural y una apuesta ética por la vida.

En conjunto, los cuatro autores coinciden en que la paz exige mucho más que la ausencia de balas: demanda instituciones equilibradas, justicia social, educación científica y compromiso ciudadano. Las tecnologías letales autónomas, el cambio climático y la polarización digital han complejizado el dilema, pero no lo han alterado en esencia. La región pionera en la proscripción de armas nucleares y en tribunales de justicia transicional demuestra que el diálogo y el derecho internacional siguen siendo herramientas poderosas.

Por ello, el desafío contemporáneo consiste en traducir estas enseñanzas al lenguaje de la gobernanza global: regular la inteligencia artificial bélica, blindar la información contra la propaganda y garantizar que cada acuerdo de paz incluya verdad, reparación y garantías de no repetición.

La guerra y la paz en la época contemporánea se presentan como un dilema constante entre la racionalidad institucional y la irracionalidad del poder. El siglo XXI no ha presenciado una disminución significativa de los conflictos armados, sino una transformación en sus dinámicas, actores y motivaciones. Los conflictos modernos involucran cada vez más a empresas transnacionales, cárteles, grupos paramilitares y fuerzas irregulares que disputan territorios, recursos o ideologías a través de medios no convencionales.

En América Latina, aunque no se observan guerras entre Estados desde hace décadas, persisten formas de violencia estructural, guerras internas de baja intensidad y confrontaciones sociales asociadas al crimen organizado y la desigualdad. Esto demuestra que la paz no es solo ausencia de guerra, sino también un proyecto ético de justicia, equidad y respeto mutuo. Como señala el filósofo argentino Enrique Dussel:

“La paz no puede ser entendida únicamente como un silencio de armas o una tregua entre partes beligerantes; debe ser concebida como la realización concreta de la

justicia social, la dignidad humana y el reconocimiento de los otros como sujetos éticos… La paz auténtica es un proceso permanente de liberación desde la exterioridad de los oprimidos." (Dussel, 1998,)

Dussel introduce una visión descolonizadora del concepto de paz, vinculándolo con la ética de la alteridad. Esta perspectiva resulta especialmente útil al analizar los procesos de posconflicto en países como Colombia, donde el acuerdo de paz firmado con las FARC en 2016 ha enfrentado múltiples desafíos, principalmente por la persistencia de estructuras de exclusión socioeconómica.

En este contexto, la educación para la paz adquiere relevancia. No se trata de simples campañas escolares, sino de una transformación profunda del pensamiento que permita a los ciudadanos cuestionar las lógicas de dominación, el militarismo como ideología y el uso simbólico de la violencia. La escritora y activista guatemalteca Rigoberta Menchú Tum afirma:

"Una cultura de paz se construye desde la memoria, desde el reconocimiento del dolor de los pueblos que han sido destruidos por la guerra. No hay paz sin verdad ni sin justicia, porque eso significaría pedir a las víctimas que olviden sin haber sido reparadas. Educar para la paz implica educar para la memoria, para la dignidad y para la acción colectiva." (Menchú, 2002,)

Esta reflexión subraya que la paz auténtica está unida a procesos de memoria histórica, verdad y justicia transicional. De ahí la importancia de que los Estados latinoamericanos fortalezcan sus instituciones judiciales y reparadoras, para evitar que el olvido reabra heridas o que los ciclos de violencia se repitan con nuevos rostros.

La globalización también ha provocado una interdependencia de los conflictos. Las guerras ya no son locales ni contenidas: sus efectos migratorios, económicos y medioambientales reconfiguran la política global. El narcotráfico, por ejemplo, ha internacionalizado las violencias en México y Centroamérica, mientras que el extractivismo ha generado conflictos sociales en países como Perú, Bolivia y Brasil. El sociólogo colombiano Alfredo Molano describe este fenómeno de manera elocuente:

"*No hay paz posible mientras el despojo continúe, mientras las comunidades sean arrinconadas en nombre del progreso o la seguridad… La guerra se disfraza de legalidad, se cubre con discursos de desarrollo y termina por desarticular los tejidos culturales que sostienen a los pueblos. La paz debe ir de la mano con la tierra, con el agua y con la palabra."* (Molano, 2010)

Molano introduce una dimensión ecológica y territorial de la paz que resuena con los Objetivos de Desarrollo Sostenible de Naciones Unidas. En su visión, la paz no es una categoría abstracta sino profundamente enraizada en la defensa de los bienes comunes y en la autodeterminación de los pueblos.

Por último, es preciso considerar que la guerra también ha mutado hacia el plano digital. Los ciberataques, la manipulación de datos y la guerra informativa son expresiones de un nuevo tipo de confrontación sin fronteras. Esto plantea desafíos inéditos para el derecho internacional humanitario y la seguridad colectiva. El intelectual brasileño Leonardo Boff lo advierte en términos éticos:

"Vivimos bajo la amenaza de una guerra sin rostro y sin campo de batalla definido. Se trata de una guerra digital, de algoritmos que pueden sembrar el odio o manipular elecciones. *La paz necesita hoy más que nunca de una ética planetaria, una espiritualidad que supere el egoísmo competitivo y abrace el destino común de la humanidad."* (Boff, 2015)

Boff articula una visión integral de la paz como un valor civilizatorio. Frente a un mundo hipertecnologizado y polarizado, su llamado invita a construir puentes de diálogo intercultural, interreligioso y ecológico.

Los problemas de la guerra y la paz en la contemporaneidad no pueden ser abordados solo desde el prisma militar. Se requiere una mirada compleja, transdisciplinaria y profundamente ética que contemple las raíces sociales, culturales, económicas y ambientales de los conflictos. América Latina, con su experiencia de resistencia y su herencia de pensamiento crítico, tiene mucho que aportar a esta reflexión global.

Es fundamental recuperar el pensamiento latinoamericano no solo como objeto de estudio, sino como herramienta crítica para entender el presente. La historia de nuestros pueblos está llena de dolor, pero también de creatividad política y espiritual

para enfrentar la violencia con propuestas de convivencia y justicia. La educación, la memoria y la defensa del territorio aparecen como ejes indispensables en esta tarea.

La guerra se ha sofisticado, se ha tecnificado, pero no ha perdido su esencia: la negación del otro. La paz, por su parte, se ha complejizado, pero sigue teniendo un núcleo ético: el respeto a la vida y la dignidad humana. Nuestro compromiso como investigadores, docentes y ciudadanos debe ser el de contribuir activamente a esa paz, no como espectadores, sino como agentes conscientes y comprometidos.

En conclusión, pensar críticamente la guerra y la paz en América Latina es, en el fondo, pensar el tipo de sociedad que queremos construir. Una sociedad que transforme la violencia en justicia, el miedo en esperanza, y el olvido en memoria activa.

3.2. La Iglesia católica: Justicia social y paz en América Latina

Desde los albores de la colonización hasta la actualidad, la Iglesia católica ha jugado un papel complejo en la vida política, social y cultural de América Latina. Su influencia se ha movido entre la defensa del statu quo y el acompañamiento profético a los pobres y marginados.

Por ende, reflexionar sobre el papel de la Iglesia católica en la promoción de la justicia social y la paz en América Latina es una tarea compleja, pero profundamente reveladora. Esta investigación me ha permitido comprender que la Iglesia no ha sido simplemente una institución religiosa desligada del acontecer histórico, sino un actor social determinante en los procesos de transformación, resistencia y reconstrucción del tejido comunitario en nuestro continente.

Uno de los elementos que más resalto en este estudio es la tensión permanente entre tradición e innovación dentro de la Iglesia. Por un lado, ha habido sectores que históricamente han legitimado el poder, incluso dictaduras y modelos económicos excluyentes.

Por otro, han existido figuras eclesiales obispos, sacerdotes, religiosas y laicos que se han comprometido radicalmente con los pobres, enfrentando riesgos y cuestionando estructuras opresivas desde una fe encarnada. Esta tensión no debe

ser vista como contradicción, sino como expresión de una institución viva, inmersa en las contradicciones propias del contexto latinoamericano.

En el siglo XX, particularmente a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965) y la Conferencia Episcopal de Medellín (1968), *se produce un giro notable: la Iglesia comienza a asumir un compromiso activo con la justicia social y la paz, inspirado en una lectura crítica de la realidad latinoamericana y en el principio evangélico de la opción preferencial por los pobres.*

Este cambio no fue uniforme ni exento de tensiones internas, pero marcó una nueva etapa en la teología y la pastoral católica en la región. Aparece entonces la Teología de la Liberación, impulsada por pensadores como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Jon Sobrino, quienes promovieron una Iglesia encarnada en el sufrimiento de los pueblos, denunciando las estructuras de pecado como la pobreza, el autoritarismo y la violencia que impedían la paz verdadera.

"No se puede hablar de Dios sin oír el clamor de los pobres. No se puede proclamar la fe cristiana sin asumir las consecuencias sociales que emanan del Evangelio… La fe se hace historia cuando se convierte en solidaridad con los crucificados de nuestro tiempo" (Gutiérrez, 1971).

A partir de los años 70, la Iglesia católica en América Latina se dividió entre sectores conservadores que privilegiaban la obediencia institucional y sectores progresistas que abrazaban una praxis liberadora. En muchos países, religiosos, religiosas y laicos fueron perseguidos, asesinados o exiliados por acompañar comunidades campesinas, indígenas o urbanas en sus luchas por tierra, educación, vivienda y dignidad. En El Salvador, el arzobispo Óscar Romero, asesinado en 1980, se convirtió en símbolo del cristianismo comprometido con los derechos humanos.

"*La Iglesia ha de encarnarse entre los pobres, para acompañarlos, para ser su voz. Si la Iglesia calla ante la injusticia, no es fiel a Cristo. La paz no se logra con represión, sino con justicia*" (Romero, 1979).

Otro aspecto relevante ha sido el impacto social de las comunidades eclesiales de base. Estas no solo han sido espacios de oración y catequesis, sino verdaderas escuelas de ciudadanía y conciencia crítica. En ellas se formaron líderes populares, se promovió la lectura comunitaria de la realidad a la luz del Evangelio, y se

consolidó una pedagogía de la esperanza. La Iglesia, en estos casos, fue mucho más que un templo: fue refugio, trinchera simbólica y motor de organización popular. Como investigador, reconozco que la Teología de la Liberación ha sido una de las contribuciones intelectuales más originales de América Latina al pensamiento teológico universal. Su capacidad para articular la experiencia de fe con el análisis estructural de la realidad social sigue siendo vigente. Esta teología no fue una simple reacción política, sino una propuesta pastoral con profundas raíces bíblicas, espirituales y éticas. En una región marcada por desigualdades extremas, era inevitable que el mensaje evangélico se confrontara con la pobreza y la injusticia.

Durante las décadas siguientes, con la caída de las dictaduras militares y el auge de los procesos democráticos, la Iglesia católica mantuvo su protagonismo en iniciativas de reconciliación nacional, diálogo político y construcción de paz.

En países como Guatemala, Colombia y Perú, la Iglesia participó activamente en procesos de justicia transicional, promoviendo el perdón sin impunidad, el reconocimiento de las víctimas y la reparación del daño causado.

En este sentido, la figura del Papa Francisco representa una síntesis significativa de este recorrido histórico. Su pontificado ha rescatado el lenguaje y las preocupaciones de la Iglesia latinoamericana, dando visibilidad global a temas como el cuidado de la casa común, la economía solidaria, la cultura del encuentro y el acompañamiento a los descartados. Francisco no es solo un líder religioso, sino una voz profética que interpela al mundo desde una perspectiva periférica y solidaria. "*La paz no es solamente ausencia de conflicto armado. La paz exige verdad, memoria y justicia. La Iglesia tiene la responsabilidad de acompañar a las víctimas, escuchar su dolor y defender su dignidad. Sin eso, no hay reconciliación posible"* (Sobrino, 1998).

En la actualidad, bajo el liderazgo del Papa Francisco el primer pontífice latinoamericano, se ha revitalizado el discurso eclesial sobre justicia social, ecología integral y paz. La encíclica *Laudato Si'* (2015) recoge muchas de las preocupaciones de la Iglesia latinoamericana: el clamor de la tierra y de los pobres, la necesidad de una economía solidaria, y la urgencia de construir una cultura del cuidado y del encuentro.

La voz profética del Papa ha sido particularmente importante frente a las crisis recientes en América Latina: las migraciones masivas, los conflictos socioambientales, la violencia de género, la corrupción institucional y el debilitamiento de la democracia. En todos estos casos, la Iglesia ha mantenido su presencia, aunque también enfrenta el desafío de renovar su credibilidad ante escándalos de abusos y la creciente secularización de la sociedad.

"La Iglesia debe ser samaritana en medio de un continente herido. No basta con hablar de los pobres; hay que caminar con ellos. No basta con condenar la injusticia; hay que arriesgarse a transformarla desde abajo, con ternura y valentía" (Boff, 2001,).

Es importante recalcar que, la Iglesia católica en América Latina ha sido y sigue siendo un actor relevante en la promoción de la justicia social y la paz. Aunque sus posturas no han sido homogéneas, su contribución histórica a la defensa de los derechos humanos, la denuncia de las injusticias y la construcción de comunidades solidarias es innegable. El reto contemporáneo es fortalecer esa vocación profética y dialogar con las nuevas generaciones, que buscan una espiritualidad comprometida, abierta y coherente con las luchas sociales de hoy.

Cabe destacar que, A lo largo del siglo XX y en lo que va del XXI, la Iglesia católica en América Latina ha enfrentado múltiples desafíos, adaptándose a realidades políticas cambiantes, injusticias estructurales y nuevas expresiones de pobreza y violencia. Esta evolución no ha sido lineal, sino profundamente marcada por la tensión entre una espiritualidad centrada en lo sagrado y la necesidad de una praxis comprometida con los derechos humanos, la equidad social y la paz.

Uno de los momentos más determinantes para esta transformación fue la Conferencia de Puebla (1979), donde se reafirmó el compromiso de la Iglesia con los sectores populares, denunciando las estructuras de pecado que generaban pobreza, exclusión y represión. Esta conferencia consolidó una postura eclesial que ya venía gestándose desde Medellín (1968) y que tendría un impacto significativo en las comunidades de base, las pastorales sociales y la formación de agentes de cambio en todo el continente.

“La Iglesia latinoamericana ha ido descubriendo que no puede limitarse a los sacramentos y la liturgia si pretende ser fiel al Evangelio. El clamor de los pobres interpela su fe, y esta fe se realiza plenamente en la transformación social, en la lucha por la dignidad y en la paz fundada en la justicia” (Assmann, 1987, p. 133).

En muchas regiones, especialmente rurales o marginadas, la Iglesia se convirtió en uno de los pocos espacios donde los sectores populares podían organizarse, educarse y defender sus derechos. Las comunidades eclesiales de base jugaron un papel decisivo en procesos de empoderamiento local, participación ciudadana y resistencia pacífica frente a regímenes autoritarios. Así, la paz no fue entendida como mera reconciliación entre élites, sino como el resultado de procesos de justicia, memoria y construcción comunitaria.

Esta perspectiva eclesial fue fuertemente criticada por sectores conservadores dentro y fuera de la Iglesia, que acusaron a la Teología de la Liberación de politizar la fe y de promover ideologías subversivas. Sin embargo, los frutos pastorales y sociales de este compromiso con los pobres fueron evidentes, y aún hoy permean muchas expresiones del catolicismo popular.

“Muchos obispos, sacerdotes y laicos optaron por una Iglesia samaritana, solidaria, profética. No fue una moda ni una estrategia política. Fue una respuesta espiritual al sufrimiento de los pueblos, un acto de fidelidad evangélica que puso en riesgo sus vidas, pero salvó muchas otras” (Segundo, 1985).

Con la llegada del nuevo milenio, la Iglesia católica ha enfrentado nuevas realidades: la expansión de las iglesias evangélicas, el crecimiento de la secularización urbana, el desencanto de sectores jóvenes, y también los escándalos de abusos sexuales que han minado la credibilidad institucional. A pesar de ello, muchos sectores eclesiales han renovado su compromiso con la justicia social, particularmente en defensa del medio ambiente, de los derechos indígenas y de las poblaciones migrantes.

Un ejemplo significativo es el Sínodo de la Amazonía (2019), promovido por el Papa Francisco, en el cual la Iglesia escuchó directamente las voces de los pueblos originarios de América del Sur y se comprometió a una “ecología integral” que incluye justicia, paz, cultura y espiritualidad.

“*El clamor de la tierra y el clamor de los pobres son un mismo clamor. La Iglesia no puede permanecer neutral ante la destrucción de la naturaleza ni ante el genocidio silencioso de pueblos enteros. Ser cristiano hoy exige asumir el cuidado de la casa común como expresión de fe y justicia”* (Tapia, 2020).

Actualmente, las pastorales sociales de muchas diócesis continúan defendiendo los derechos humanos, acompañando víctimas de violencia, promoviendo economías solidarias y mediando en conflictos sociales. La paz, en este sentido, no se limita al cese de conflictos armados, sino que se entiende como la construcción de condiciones dignas de vida, de diálogo entre culturas y de justicia restaurativa.

Como autor de este trabajo, considero que la Iglesia católica latinoamericana, con sus luces y sombras, ha sido un actor fundamental en la historia de la justicia social del continente. Su voz profética ha sabido denunciar el poder cuando ha sido opresor, y ha ofrecido consuelo a los que no tienen voz. El desafío actual es mantener esa voz firme en tiempos de incertidumbre, desigualdad y crisis ambiental, sin perder la dimensión espiritual que inspira su acción.

En ese sentido, la Iglesia católica sigue siendo un espacio relevante en la construcción de paz y justicia social en América Latina. Si bien su influencia se ha transformado, su compromiso evangélico con los excluidos continúa siendo un referente moral y pastoral en una región que aún busca sanar las heridas de su historia.

considero fundamental el rol que la Iglesia ha jugado en los procesos de memoria, verdad y reconciliación en países marcados por conflictos armados y violencia estructural. Su contribución ha ido más allá del perdón; ha consistido en defender el derecho de las víctimas a la justicia, en exigir reformas estructurales y en denunciar los pactos de silencio e impunidad. En este punto, la paz no puede ser entendida como simple armonía superficial, sino como un proceso profundo de sanación colectiva.

Desde mi perspectiva, concluyo que el mayor aporte de la Iglesia católica a la justicia social y la paz ha sido su capacidad de presencia en los márgenes. Ha estado en las cárceles, en los campos, en las barriadas, en los albergues de migrantes, en las trincheras del dolor humano.

Esto no niega los errores institucionales, las omisiones o los escándalos, pero sí destaca una dimensión pastoral y profética que merece ser valorada y fortalecida.

Finalmente, esta investigación deja una convicción profunda: no hay paz sin justicia, ni justicia sin dignidad. Y la dignidad humana, como valor evangélico y derecho inalienable, ha sido y debe seguir siendo— el eje central de la misión eclesial en América Latina. La Iglesia tiene el reto de renovar su lenguaje, sus estructuras y su forma de presencia, pero sin abandonar su compromiso histórico con los más pobres y con la transformación de las realidades que generan exclusión, violencia y desesperanza.

3.3. El pensamiento pacifista en el siglo XX: influencias filosóficas y movimientos sociales

El siglo XX fue escenario de dos guerras mundiales, múltiples conflictos armados y un creciente arsenal nuclear que amenazó la existencia misma de la humanidad. En ese contexto, el pacifismo emergió como una corriente de pensamiento y acción que propuso alternativas éticas, filosóficas y políticas a la violencia como forma de resolución de conflictos. Este movimiento, aunque con antecedentes en siglos anteriores, adquirió una nueva relevancia en el siglo XX gracias a las contribuciones de pensadores humanistas, religiosos y activistas sociales que promovieron la no violencia, la justicia y el respeto a los derechos humanos.

Se considera que el pensamiento pacifista en el siglo XX ha sido una de las expresiones más valientes y lúcidas frente a los múltiples rostros de la violencia moderna. Lejos de ser una postura ingenua o pasiva, el pacifismo se configura como una estrategia ética, política y cultural de resistencia ante la barbarie de las guerras, la represión estatal, la opresión económica y las violencias simbólicas que han marcado profundamente a nuestras sociedades.

Entre las influencias filosóficas más destacadas del pacifismo se encuentran el pensamiento de Mahatma Gandhi, quien articuló la resistencia no violenta (*satyagraha*) como estrategia de lucha política y espiritual, y las ideas de León Tolstói, que promovió el cristianismo radical como camino de desobediencia pacífica frente a la opresión. En el ámbito occidental, figuras como Albert Einstein, Bertrand

Russell y Hannah Arendt también aportaron desde la ética, la ciencia y la filosofía política a una crítica sistemática del militarismo, el totalitarismo y el armamentismo. En América Latina, el pensamiento pacifista se desarrolló en diálogo con las luchas sociales por justicia, soberanía y derechos humanos. El pacifismo adquiere un carácter particular, pues se entrelaza con historias de lucha popular, espiritualidad liberadora, educación crítica y organización comunitaria. En este sentido, hablar de pacifismo latinoamericano es reconocer prácticas que han sido históricamente silenciadas o desvalorizadas, como el papel de las mujeres en los procesos de resistencia, el uso de la palabra como herramienta de denuncia, y las formas cotidianas de construcción de paz en territorios golpeados por la violencia estructural.

Uno de los aprendizajes más significativos que me deja esta investigación es que la paz no es un punto de llegada, sino un proceso complejo que implica desmontar las bases sociales, políticas y culturales de la violencia. La paz verdadera, como han señalado múltiples autores y movimientos sociales, no es simplemente la ausencia de guerra, sino la presencia de justicia, dignidad, memoria y participación democrática. En este marco, el pacifismo no evade los conflictos, sino que los aborda desde principios éticos que colocan al ser humano en el centro.

El pacifismo latinoamericano no fue una mera réplica del pacifismo europeo, sino una elaboración propia, profundamente influida por el contexto de dictaduras, represión estatal, desigualdades estructurales y luchas populares. Movimientos como la teología de la liberación, la educación popular y las organizaciones de derechos humanos incorporaron la no violencia activa como herramienta de resistencia.

"*El pacifismo latinoamericano no nace de una teoría abstracta, sino de la experiencia histórica del dolor. Surge en las madres que buscan a sus hijos desaparecidos, en las comunidades indígenas que resisten sin armas, en los estudiantes que enfrentan con libros las balas del poder*" (Boff, 1993).

Durante la Guerra Fría, el pacifismo se fortaleció como respuesta al riesgo de destrucción global derivado del enfrentamiento entre Estados Unidos y la Unión Soviética.

En América Latina, muchos movimientos sociales se inspiraron en el pacifismo para denunciar tanto la intervención imperialista como las violencias internas de los Estados. Organizaciones como el Servicio Paz y Justicia (SERPAJ), fundado por el Premio Nobel Adolfo Pérez Esquivel, jugaron un papel importante en la denuncia de la represión y en la promoción de una cultura de paz basada en la justicia social.

"No hay paz verdadera sin justicia. El pacifismo no significa pasividad ni resignación, sino compromiso activo con la dignidad humana. La no violencia es una fuerza transformadora capaz de desarmar conciencias y estructuras opresoras" (Pérez, 1987).

Un aporte fundamental del pensamiento pacifista ha sido la crítica al complejo militar-industrial, que convierte la guerra en un negocio, deshumaniza al adversario y normaliza la violencia como parte del orden mundial. Esta crítica ha sido compartida por corrientes ecologistas, feministas y anticolonialistas, que han denunciado la intersección entre violencia estructural, explotación de recursos y dominación de cuerpos y territorios.

En las últimas décadas del siglo XX, el pacifismo ha articulado sus principios con nuevas causas globales: el desarme nuclear, la objeción de conciencia, la justicia restaurativa, la resistencia ambiental, la defensa de los pueblos originarios y la construcción de una cultura de paz desde la educación y la comunicación. Instituciones como la UNESCO han promovido programas educativos que vinculan paz, derechos humanos y desarrollo sostenible.

"*La paz no puede ser impuesta desde arriba ni reducida a la firma de tratados. Se construye día a día en la escuela, en la familia, en la comunidad. Es un aprendizaje colectivo que exige diálogo, memoria histórica y reconocimiento del otro"* (Martínez, 1999,).

Como autor de esta investigación, considero que el pacifismo no debe entenderse como ingenuidad política o evasión del conflicto, sino como una postura ética radical que afirma la vida frente a la muerte, la dignidad frente a la opresión, y el diálogo frente a la imposición. Lejos de ser un ideal utópico, el pensamiento pacifista ha demostrado ser eficaz en contextos concretos, al promover cambios sociales profundos sin recurrir a la violencia.

El gran desafío actual es traducir estos principios a las nuevas formas de conflicto: guerras cibernéticas, violencia policial, criminalidad organizada y crisis ambientales. En este sentido, el legado del pacifismo del siglo XX continúa vigente y ofrece herramientas valiosas para una humanidad que aún busca salidas al odio, la exclusión y el miedo.

No obstante, Profundizar en el pensamiento pacifista del siglo XX exige reconocer su pluralidad de fuentes y enfoques, que lo hacen tan diverso como las realidades en las que se ha desarrollado. En América Latina, el pacifismo ha sido moldeado no solo por influencias filosóficas internacionales, sino también por las condiciones concretas de violencia estructural, colonialismo interno y represión de los movimientos populares.

Una de las expresiones más poderosas del pacifismo latinoamericano ha sido la resistencia civil no violenta frente a dictaduras militares y regímenes autoritarios. Esta resistencia ha incluido huelgas de hambre, marchas silenciosas, redes de solidaridad y denuncias internacionales, muchas veces lideradas por mujeres, como las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo en Argentina. Su lucha por la memoria, la verdad y la justicia ha sido reconocida globalmente como ejemplo de dignidad y persistencia no violenta.

“Las mujeres que enfrentaron la dictadura sin más armas que sus pañuelos blancos han enseñado al mundo que la verdad es una forma de lucha. Su perseverancia y su amor no fueron pasivos: fueron la expresión más clara del pacifismo radical latinoamericano” (Rico, 2005).

Otra influencia central ha sido la educación para la paz, impulsada por pensadores y pedagogos que reconocieron la importancia de construir una cultura de paz desde las aulas, los medios y las organizaciones comunitarias. Paulo Freire, por ejemplo, planteó una pedagogía crítica que invitaba a la acción transformadora, al diálogo y al reconocimiento del otro como sujeto de derechos. Aunque su enfoque no se denominaba directamente pacifista, ha sido una fuente esencial para los movimientos por la paz en la región.

En los años ochenta y noventa, con la transición a democracias formales en varios países, el pacifismo se reconfiguró como parte de las luchas por los derechos

humanos y la memoria histórica. En este período, el concepto de justicia transicional incorporó prácticas pacifistas como las comisiones de verdad, los procesos de reconciliación y las políticas de reparación a víctimas. Sin embargo, estos mecanismos no siempre han sido suficientes para desactivar las raíces de la violencia.

"*La paz no puede reducirse al silencio de las armas ni a pactos entre élites. Se trata de construir condiciones para la vida digna, desmantelando las estructuras que producen exclusión y violencia cotidiana. Ese es el verdadero reto del pacifismo en América Latina"* (López, 2010).

El pacifismo del siglo XX también se vio profundamente influido por corrientes religiosas progresistas, en especial la Teología de la Liberación, que concibió la no violencia como una opción evangélica de lucha contra el pecado estructural. En este marco, la paz se entendió como resultado de la justicia, no como ausencia de conflicto. Este enfoque teológico inspiró a miles de cristianos a involucrarse en la transformación social desde una perspectiva no violenta, especialmente en comunidades indígenas y campesinas.

Un aspecto menos visibilizado del pacifismo ha sido su intersección con el feminismo. Las mujeres han estado al frente de múltiples iniciativas por la paz, desde procesos de mediación comunitaria hasta campañas contra la militarización y la violencia de género. El feminismo pacifista ha denunciado cómo el patriarcado y el militarismo están profundamente entrelazados, y ha propuesto alternativas basadas en el cuidado, la cooperación y el respeto mutuo.

"El pacifismo feminista latinoamericano ha señalado con claridad que la violencia no es solo la de las armas, sino también la que se ejerce sobre los cuerpos, las emociones y las relaciones. Su propuesta va más allá del desarme físico: exige un desarme cultural y simbólico" (Díaz, 2015).

Actualmente, el pensamiento pacifista se enfrenta a nuevos desafíos, como la violencia narco-paramilitar, el crimen organizado y la polarización ideológica. Sin embargo, también cuenta con nuevas herramientas, como las redes digitales, las alianzas intergeneracionales y las pedagogías alternativas. En muchas comunidades latinoamericanas, se siguen practicando formas cotidianas de

pacifismo, aunque no siempre se nombren como tales: la solidaridad entre vecinos, la mediación de conflictos, el arte comunitario, la memoria viva.

Como autor de esta investigación, considero que el pacifismo latinoamericano no debe verse como una importación o una ideología marginal. Por el contrario, es una respuesta ética y política profundamente arraigada en nuestras historias de resistencia. En contextos donde la violencia ha sido utilizada para imponer el orden, explotar recursos o silenciar disidencias, el pacifismo se convierte en una herramienta subversiva y transformadora. No se trata de evitar los conflictos, sino de abordarlos sin reproducir las mismas lógicas destructivas.

Sin duda, el pacifismo del siglo XX en América Latina es una tradición viva que combina filosofía, espiritualidad, acción colectiva y pedagogía. Es también una apuesta por otro tipo de poder: el que construye vínculos, escucha el sufrimiento y se atreve a imaginar futuros distintos. Frente a las múltiples formas de violencia que persisten, el pensamiento pacifista sigue siendo una guía para la acción ética, política y cultural.

Otro aspecto fundamental es la necesidad de reivindicar el pensamiento pacifista como un componente esencial de la ciudadanía crítica. En tiempos donde la polarización política, la militarización de la seguridad y el discurso del odio ganan terreno, el pacifismo ofrece herramientas para el diálogo, la empatía y la acción no violenta. Sin embargo, para que este pensamiento sea efectivo, debe salir de los márgenes académicos o religiosos y convertirse en una práctica social concreta, articulada con los movimientos por los derechos humanos, la equidad de género, el respeto a la diversidad cultural y la defensa del ambiente.

Finalmente, considero que el pensamiento pacifista debe renovarse constantemente frente a los nuevos desafíos. La violencia ha mutado en formas más difusas: guerras mediáticas, discursos que deshumanizan, exclusiones digitales, explotación de recursos naturales. Ante ello, se requiere un pacifismo interseccional, capaz de dialogar con el feminismo, el ambientalismo, las luchas antirracistas y las epistemologías del Sur.

En síntesis, esta investigación me ha permitido comprender que el pacifismo no es una utopía estática, sino una apuesta dinámica por la vida en dignidad. Un

compromiso ético que exige coherencia, coraje y esperanza activa, sobre todo en una región como América Latina, marcada por profundas heridas, pero también por una poderosa vocación de justicia y transformación.

3.4. Educación para la paz y cultura de no violencia en el ámbito latinoamericano

La educación para la paz y la promoción de una cultura de no violencia se han convertido en herramientas fundamentales para transformar los patrones de violencia estructural, simbólica y directa que persisten en América Latina. En una región caracterizada por profundas desigualdades sociales, conflictos armados internos, violencia de género, discriminación étnico-racial y exclusión educativa, la apuesta por una educación transformadora se vuelve urgente y estratégica. La paz, entendida no como ausencia de conflicto, sino como la presencia activa de justicia, equidad y participación, requiere de procesos educativos que promuevan el pensamiento crítico, la empatía, la resolución no violenta de conflictos y el reconocimiento del otro.

La elaboración de esta investigación sobre educación para la paz y cultura de no violencia en América Latina ha sido una experiencia profundamente reveladora y desafiante. Como autor, he llegado a comprender que este tema no puede abordarse de forma aislada o puramente teórica, ya que está íntimamente ligado a las realidades concretas de opresión, desigualdad y violencia que caracterizan a buena parte de nuestra región.

En América Latina, la educación para la paz no puede entenderse al margen de las luchas históricas por la democracia, los derechos humanos y la justicia social. Por ello, no se trata de una pedagogía neutral, sino comprometida con la transformación de las condiciones que generan violencia estructural. La pedagogía de Paulo Freire, por ejemplo, se ha convertido en un referente clave para comprender la educación como práctica de la libertad. Su enfoque crítico ha sido adoptado y adaptado por múltiples experiencias educativas en comunidades populares, organizaciones sociales y movimientos ciudadanos.

Uno de los principales hallazgos de este proceso ha sido el reconocimiento de que la paz, en el contexto latinoamericano, no puede ni debe concebirse como una

simple ausencia de conflicto o violencia directa. Por el contrario, debe entenderse como una construcción histórica, cultural y política que exige la transformación de estructuras profundamente arraigadas de exclusión, racismo, patriarcado, represión y desigualdad. La paz no puede ser despolitizada. Cualquier intento serio de promover una cultura de no violencia en nuestras sociedades debe asumir un compromiso firme con la justicia social, los derechos humanos y la dignidad de los pueblos.

También me ha quedado claro que la educación para la paz no es una asignatura más ni un contenido complementario, sino una perspectiva transversal que debe impregnar toda la experiencia educativa: desde la relación pedagógica entre docentes y estudiantes, hasta la organización institucional de las escuelas y su vínculo con la comunidad. La escuela, lejos de ser un espacio neutro, reproduce o transforma prácticas sociales según los valores que en ella se cultivan. Por ello, una educación comprometida con la paz debe formar a sujetos críticos, conscientes, empáticos y capaces de resolver los conflictos de manera dialogada, justa y creativa. "*La educación para la paz en América Latina debe ser una pedagogía crítica y dialógica, no una instrucción domesticadora. Se trata de formar sujetos capaces de interpretar el mundo para transformarlo, no de adaptar pasivamente a los individuos al orden social violento"* (Mendoza, 2006).

Diversas experiencias latinoamericanas han demostrado que la educación en valores democráticos, el trabajo cooperativo, la mediación escolar y el aprendizaje socioemocional son herramientas poderosas para prevenir la violencia y fomentar la convivencia pacífica. Estas iniciativas suelen nacer desde las bases comunitarias, en respuesta a contextos de exclusión o violencia, y muchas veces encuentran resistencia en sistemas educativos centralizados, burocráticos o autoritarios. Sin embargo, su impacto en la transformación de relaciones interpersonales y colectivas es significativo.

Un componente esencial en la educación para la paz es el reconocimiento de las múltiples violencias que afectan a diferentes grupos sociales: la violencia de género, el racismo, la homofobia, la xenofobia, la criminalización de la juventud y la militarización de los territorios.

Una pedagogía de la paz debe ser capaz de visibilizar estas realidades y promover una ciudadanía crítica, empática y solidaria. En ese sentido, el enfoque interseccional es clave para comprender cómo distintas formas de opresión se entrelazan y deben ser abordadas conjuntamente.

"La cultura de paz no es simplemente un conjunto de normas de convivencia. Es un horizonte ético y político que cuestiona los fundamentos de la violencia estructural en nuestras sociedades. Educar para la paz es, por lo tanto, educar contra la injusticia, la impunidad y el olvido" (Quintana, 2012).

En muchos países de América Latina, las escuelas han sido a la vez espacios de reproducción de violencia simbólica (a través del racismo institucional, el clasismo o el sexismo) y lugares de resistencia y construcción de nuevas prácticas. El currículo oculto, los estilos autoritarios de enseñanza y la falta de formación docente en resolución pacífica de conflictos son desafíos que obstaculizan la implementación de una educación para la paz.

Desde mi punto de vista, uno de los grandes desafíos para avanzar hacia una cultura de paz radica en la formación docente, tanto inicial como continua. Muchos educadores enfrentan contextos violentos sin contar con las herramientas emocionales, éticas o pedagógicas para acompañar a sus estudiantes desde una perspectiva de cuidado, diálogo y respeto. Urge, entonces, fortalecer los programas de formación con enfoques que prioricen la educación emocional, la comunicación no violenta, la mediación escolar y el enfoque interseccional.

Asimismo, como autor, considero imprescindible dar voz a las experiencias locales, comunitarias y alternativas, muchas de las cuales han desarrollado prácticas de paz silenciosas, creativas y sostenidas, a pesar de la falta de apoyo institucional. Estas iniciativas merecen ser visibilizadas, sistematizadas y reconocidas como verdaderas innovaciones pedagógicas, nacidas desde el territorio y con fuerte arraigo en la cultura popular latinoamericana.

No obstante, numerosas iniciativas innovadoras han logrado abrir caminos. Por ejemplo, proyectos de mediación escolar en Colombia, programas de escuelas por la paz en Argentina o estrategias de arte-educación en Brasil y México han

demostrado que es posible construir entornos escolares más humanos, reflexivos y participativos.

"*Educar para la paz en América Latina no puede limitarse a cambiar contenidos curriculares; implica una transformación del vínculo pedagógico, de la relación con el saber, del rol del docente y del sentido mismo de la escuela como espacio de vida"* (Londoño, 2015).

Como autor de esta reflexión, considero que la educación para la paz en nuestra región debe tener un carácter profundamente político, sin caer en el adoctrinamiento. Debe promover la libertad de pensamiento, el pluralismo cultural, el respeto a los derechos humanos y la defensa de la vida en todas sus formas. La cultura de no violencia no se construye a partir de prohibiciones o sanciones, sino a través del desarrollo de capacidades éticas, comunicativas y afectivas. En un mundo cada vez más fragmentado y desigual, la educación para la paz ofrece una propuesta civilizatoria alternativa, que desafía el paradigma dominante del individualismo, la competencia y la lógica del enemigo.

En conclusión, la educación para la paz en América Latina es un campo en expansión que requiere voluntad política, formación docente, participación comunitaria y compromiso social. Su potencia transformadora radica en su capacidad de sembrar esperanza activa, pensamiento crítico y sentido de comunidad en medio de realidades profundamente marcadas por el conflicto. Más que una moda pedagógica, es una apuesta por la vida digna y la construcción colectiva de un futuro más justo y pacífico.

Profundizar en la educación para la paz en América Latina requiere comprender las múltiples violencias que configuran la vida cotidiana en el continente. No se trata únicamente de conflictos armados o actos de violencia física, sino de una red más compleja de violencias estructurales, culturales y simbólicas, muchas veces naturalizadas por las instituciones, la cultura dominante y los medios de comunicación.

En este contexto, la educación para la paz implica una propuesta profundamente transformadora, que no se limita a la enseñanza de valores abstractos, sino que busca formar sujetos críticos, comprometidos con la justicia social y capaces de

convivir en la diversidad. La paz, por tanto, no puede concebirse como un estado pasivo de armonía, sino como el resultado de procesos educativos, políticos y culturales que buscan desmantelar las causas profundas de la violencia y construir nuevas formas de relación social.

"La paz no es un concepto vacío ni una consigna ingenua; es una construcción colectiva que exige mirar de frente la historia de exclusión, opresión y racismo que arrastra América Latina. Educar para la paz es desnaturalizar la violencia estructural e imaginar otros modos de vivir juntos" (Moreno).

La experiencia latinoamericana ha demostrado que las iniciativas de educación para la paz más efectivas son aquellas que surgen desde las realidades locales, los territorios, las comunidades y los movimientos sociales. En barrios afectados por el narcotráfico, en comunidades indígenas despojadas, en escuelas urbanas atravesadas por la precariedad, la cultura de la no violencia se construye a través del diálogo, el arte, la memoria, la organización colectiva y la pedagogía del cuidado. Estos espacios, muchas veces invisibilizados por los discursos oficiales, han creado formas concretas de resistencia pacífica y de reconfiguración del tejido social.

Por otra parte, uno de los desafíos más urgentes es el de formar a los docentes en pedagogías de la paz. Muchos maestros enfrentan contextos adversos sin herramientas para manejar conflictos o trabajar con la diversidad cultural y emocional del aula. Es necesario incluir en la formación docente contenidos y prácticas que fortalezcan la comunicación no violenta, la educación emocional, la resolución pacífica de conflictos y el respeto a los derechos humanos.

"No se puede hablar de educación para la paz sin pensar en la formación integral del educador. Es él o ella quien modela, encarna y transmite los valores democráticos y humanistas. La cultura de paz empieza por quien educa" (Salazar, 2018).

Asimismo, la educación para la paz debe estar acompañada de políticas públicas coherentes que promuevan la equidad educativa, la participación comunitaria, la descentralización curricular y la inversión en infraestructuras humanas y materiales. No basta con incorporar la palabra *"paz"* en los documentos oficiales; es

indispensable garantizar condiciones concretas que hagan posible una escuela democrática, inclusiva y segura.

Otro aspecto fundamental es la integración de la memoria histórica como herramienta educativa. En países que han vivido dictaduras, conflictos armados o represión política, el trabajo con la memoria permite comprender las causas del conflicto, honrar a las víctimas, evitar el negacionismo y fortalecer la convivencia democrática. La educación para la paz, en este sentido, debe recuperar las voces silenciadas y promover un enfoque de derechos humanos que reconozca la dignidad de todas las personas.

"Trabajar la memoria en la escuela no es abrir heridas, sino reconocerlas para sanarlas con verdad, justicia y compromiso. La paz no es olvido, es memoria activa que nos ayuda a construir un futuro sin repetir las violencias del pasado" (González, 2014).

Desde el punto de vista del autor de esta investigación, es fundamental no caer en una visión idealista o despolitizada de la paz. En América Latina, hablar de paz requiere posicionarse frente a la desigualdad, la impunidad, la discriminación y el patriarcado, entre otras estructuras generadoras de violencia.

Por eso, una educación para la paz genuina no puede reducirse a discursos moralizantes ni a iniciativas puntuales: debe integrarse transversalmente en el currículo, la gestión escolar, la relación con la comunidad y las políticas educativas nacionales.

Cabe señalar que, la educación para la paz y la cultura de no violencia en América Latina son tareas inaplazables si se aspira a sociedades más democráticas, inclusivas y equitativas. Esto implica un cambio de paradigma: dejar atrás modelos autoritarios, competitivos y reproductores de desigualdades, y avanzar hacia formas pedagógicas que promuevan el pensamiento crítico, la justicia social, el diálogo intercultural y la dignidad humana.

La paz no puede ser vista como un adorno educativo, sino como una exigencia ética y política que atraviesa todos los aspectos del quehacer pedagógico. En tiempos de crisis ambiental, polarización política y violencia social, educar para la paz es, quizá, una de las tareas más revolucionarias y necesarias del presente.

En definitiva, esta investigación no pretende ofrecer respuestas cerradas, sino abrir caminos de reflexión y acción. En medio de un continente históricamente golpeado por la violencia, educar para la paz es una apuesta radical por la esperanza activa, la memoria viva y la transformación colectiva. Es un acto ético, político y pedagógico que interpela a todos los actores sociales, y que nos invita a imaginar y construir un futuro diferente.

3.5. La paz como derecho humano y desafío global en el siglo XXI

Reflexionar sobre la paz como derecho humano en el siglo XXI exige una postura crítica, honesta y comprometida con los desafíos reales que enfrenta la humanidad. A menudo, la paz se presenta en discursos oficiales como un ideal abstracto, desligado de las tensiones históricas, estructurales y culturales que marcan la vida de millones de personas. Sin embargo, desde una mirada latinoamericana, es evidente que la paz no puede concebirse como la mera ausencia de guerra, sino como una construcción social, política y ética que debe atender a las condiciones de injusticia y exclusión que prevalecen en nuestra región.

La paz, más allá de ser una aspiración moral o filosófica, se ha ido consolidando como un derecho humano fundamental, reconocido en diversos instrumentos jurídicos internacionales. Su consagración implica que todas las personas tienen derecho a vivir en un entorno libre de violencia, opresión y miedo.

En el siglo XXI, la paz representa un desafío global debido a los múltiples factores que la amenazan: conflictos armados persistentes, violencia estructural, crisis climática, polarización política, terrorismo, desigualdades sociales, migraciones forzadas y nuevas formas de violencia digital.

A lo largo de esta investigación, se ha podido constatar que la paz debe integrarse como una categoría transversal en la defensa y promoción de los derechos humanos. No hay paz sin justicia distributiva, sin equidad de género, sin reconocimiento de los pueblos indígenas, sin participación política auténtica ni sin garantía de derechos básicos como salud, educación, empleo digno y protección del medio ambiente. En este sentido, la paz se convierte no en un punto de llegada, sino en un proceso continuo de transformación social.

Uno de los principales errores en la forma en que se aborda la paz es su despolitización. Se ha querido reducir la paz a un eslogan neutral, a una armonía superficial que evita el conflicto sin resolverlo. Pero, como han señalado diversos autores latinoamericanos, la paz verdadera implica enfrentar las causas de los conflictos, dar voz a las víctimas, democratizar las relaciones de poder y generar cambios estructurales profundos. Esto requiere valentía política y coherencia ética, tanto de parte de los Estados como de la sociedad civil.

Desde el enfoque de los derechos humanos, la paz debe entenderse como una condición necesaria para el ejercicio pleno de todos los demás derechos. Sin paz no hay posibilidad de vida digna, educación, salud, participación política ni desarrollo sostenible. Este enfoque ha sido promovido por organismos internacionales como la ONU y la UNESCO, y también por movimientos sociales, organizaciones civiles y pensadores latinoamericanos comprometidos con la justicia y la dignidad.

"*El derecho humano a la paz implica más que la ausencia de guerra. Supone el deber de los Estados de garantizar condiciones estructurales de justicia, equidad, verdad y participación democrática. La paz es inseparable de la defensa integral de los derechos humanos"* (Cifuentes).

En América Latina, esta visión ha cobrado especial relevancia. A pesar de haber superado dictaduras militares y conflictos armados internos en varios países, la región continúa siendo una de las más violentas del mundo, con altos índices de homicidios, feminicidios, violencia policial, represión política y exclusión estructural. La lucha por la paz, en este contexto, se convierte en una lucha por la transformación profunda de las condiciones sociales que alimentan las violencias múltiples.

El siglo XXI también ha traído consigo nuevos desafíos a la paz desde una perspectiva global. La interconexión tecnológica y económica ha dado lugar a nuevas formas de conflicto, desinformación y manipulación digital, al tiempo que la crisis climática y los conflictos por recursos naturales amenazan con generar desplazamientos masivos y tensiones geopolíticas.

Por ello, hablar de paz en este siglo exige una mirada interseccional y transnacional, capaz de conectar las luchas locales con los procesos globales.

“La paz no puede seguir siendo pensada como un asunto nacional. Hoy más que nunca, necesitamos una ética planetaria que vincule la paz con la justicia ecológica, la solidaridad global y la defensa de los bienes comunes” (Arévalo, 2019).

Además, la paz como derecho humano implica el deber de educar para su construcción y sostenibilidad. La educación en derechos humanos, en convivencia democrática, en resolución no violenta de conflictos y en pensamiento crítico se vuelve imprescindible para la ciudadanía del siglo XXI. En este sentido, los Estados tienen la responsabilidad de garantizar sistemas educativos que promuevan una cultura de paz, que formen sujetos activos, solidarios y conscientes de su papel en la sociedad.

Desde mi perspectiva como autor, es crucial destacar que la paz no puede reducirse a la retórica institucional ni a la diplomacia entre Estados. La verdadera paz se construye desde abajo, en los territorios, en las comunidades, en los cuerpos y en las relaciones cotidianas. Por eso es vital escuchar las voces de los pueblos indígenas, de las mujeres, de la juventud, de las víctimas y de quienes luchan diariamente por la justicia y la dignidad en contextos adversos.

“*Construir paz en América Latina requiere escuchar y dignificar las historias de quienes han resistido la violencia con dignidad. El derecho a la paz no es sólo jurídico, es también simbólico, cultural y emocional”* (Paredes, 2020).

Además, se debe reconocer que la paz no es un estado estático, sino un proceso dinámico que exige voluntad política, participación ciudadana, justicia redistributiva y memoria histórica. Ignorar el pasado o promover amnistías sin verdad ni reparación contribuye a perpetuar ciclos de violencia. Por ello, la memoria es una herramienta vital en la construcción de paz. “*El derecho humano a la paz solo es viable si se garantiza el derecho a la verdad. Sin memoria, no hay justicia, y sin justicia, la paz es una promesa vacía”* (Torres, 2015).

La paz debe ser concebida como un derecho humano integral y como un proyecto colectivo global. En el siglo XXI, su defensa implica repensar la política, la economía, la justicia y la educación desde claves éticas, inclusivas y ecológicas. La

paz no es sólo un objetivo, sino una forma de vida basada en la dignidad, el respeto mutuo y la justicia. América Latina, con su historia de luchas, esperanzas y resistencias, tiene mucho que aportar a esta tarea planetaria.

Además, abordar la paz como un derecho humano en el contexto actual exige trascender las declaraciones formales y avanzar hacia procesos transformadores que atiendan las causas estructurales de la violencia. Esta transformación implica una comprensión integral de la paz, que articule dimensiones políticas, sociales, ambientales, culturales y educativas, en lugar de verla como una mera estrategia de contención o pacificación.

Uno de los elementos centrales que refuerzan esta visión es la comprensión de que la violencia no siempre se expresa en formas directas o armadas. En América Latina, la violencia estructural manifestada en la pobreza extrema, la desigualdad, la exclusión educativa y sanitaria, y la discriminación sistemática impide el goce efectivo de los derechos y perpetúa condiciones de vulnerabilidad. Por eso, asumir la paz como derecho humano implica exigir el acceso a condiciones dignas de vida, participación democrática y justicia social.

"*Mientras se mantenga la injusticia social como telón de fondo de las políticas económicas y se relegue la dignidad humana a un discurso vacío, no será posible hablar verdaderamente de paz. Esta no se decreta: se construye con justicia y equidad*" (Mendoza, 2016).

En este sentido, la paz no puede entenderse de manera fragmentaria. Resulta fundamental vincularla con el desarrollo sostenible, la justicia ambiental, los derechos de los pueblos originarios y la equidad de género. La paz, por tanto, debe articularse con otros derechos y aspiraciones legítimas de los pueblos, especialmente aquellos históricamente marginados.

En el plano internacional, la creciente amenaza del cambio climático, los conflictos por recursos, la xenofobia creciente y la fragilidad de las democracias requieren respuestas multilaterales y cooperativas. Así, la paz debe pensarse como un derecho colectivo de la humanidad, que sólo puede garantizarse mediante sistemas de gobernanza globales más justos y participativos.

“Ya no es suficiente que los Estados garanticen la paz en su interior. El calentamiento global, las guerras por el agua y los desplazamientos masivos de población exigen una ética global comprometida con el derecho de las futuras generaciones a vivir en un mundo pacífico” (Aguilar, 2018).

En América Latina, diversas iniciativas sociales y comunitarias han demostrado que es posible construir paz desde abajo. Los movimientos indígenas, las organizaciones de mujeres, las redes juveniles y los colectivos afrodescendientes han generado espacios de resistencia y propuesta, articulando la memoria, el territorio, el cuerpo y la cultura como ejes fundamentales de la paz. Estas prácticas deben ser reconocidas no solo como experiencias locales, sino como modelos pedagógicos y políticos para repensar la paz en clave latinoamericana.

La paz, además, debe ser despatriarcalizada. La violencia de género, la discriminación contra mujeres y personas LGBTIQ+, y la reproducción de lógicas patriarcales en las instituciones, constituyen obstáculos fundamentales para la construcción de una paz real. La equidad de género no es una demanda secundaria, sino un pilar esencial de cualquier modelo de convivencia no violenta.

“No habrá paz mientras las mujeres sigan siendo violentadas, silenciadas o excluidas de los procesos de toma de decisiones. La paz se escribe en femenino cuando se construye con igualdad, respeto, autonomía y libertad” (Castillo, 2021).

Por otro lado, la memoria histórica ocupa un lugar protagónico en la construcción de paz. En países como Colombia, Guatemala, Chile o Argentina, los procesos de verdad, justicia y reparación han sido clave para enfrentar el pasado y evitar su repetición. Sin memoria, la paz se convierte en una ficción; con memoria, se convierte en compromiso.

La construcción de paz también supone una crítica al modelo económico dominante, que fomenta el extractivismo, el consumismo, la acumulación y la marginación de comunidades enteras. La paz requiere modelos económicos centrados en la vida, la redistribución, el respeto a los bienes comunes y la soberanía de los pueblos.

Desde una perspectiva educativa, es urgente avanzar hacia una educación para la paz con enfoque crítico y contextualizado, que no reduzca el concepto a eslóganes

o actividades puntuales, sino que lo integre como eje estructurante del currículo y la práctica pedagógica.

"*Educar para la paz en América Latina es educar para la transformación. No basta con enseñar a convivir, hay que enseñar a luchar pacíficamente contra la injusticia, a dialogar desde las diferencias y a imaginar nuevas formas de comunidad"* (Gómez, 2017).

Se reafirma que la paz no puede ser entendida como neutralidad o resignación. La paz auténtica incomoda, cuestiona, exige, moviliza. Es una apuesta ética y política que interpela los privilegios, las violencias naturalizadas y las indiferencias estructurales. Por eso, construir paz implica asumir riesgos, abrir espacios de diálogo y repensar las instituciones, los modelos educativos y las prácticas cotidianas.

América Latina, con toda su diversidad y complejidad, puede ser laboratorio y ejemplo de una paz que no se impone, sino que se construye desde la base, con participación, pluralidad cultural y compromiso transformador. El siglo XXI nos coloca frente a la disyuntiva de seguir reproduciendo las lógicas de la violencia o de atrevernos a construir, desde la raíz, una paz verdadera. La decisión está en nuestras manos.

Asimismo, es importante reconocer el rol protagónico de las mujeres, los pueblos originarios, los jóvenes y las comunidades organizadas en la construcción de paz en América Latina. Lejos de ser actores pasivos o víctimas silenciosas, muchos de estos grupos han desarrollado formas innovadoras y resilientes de resistencia no violenta, de cuidado colectivo, de justicia restaurativa y de memoria histórica. Sus prácticas deben ser visibilizadas, reconocidas e integradas como parte esencial de los procesos de construcción de paz.

Otro aspecto clave que merece atención es la educación para la paz, que debe ir mucho más allá de la convivencia escolar o de campañas institucionales. Es urgente una pedagogía crítica de la paz que forme sujetos capaces de analizar las causas de la violencia, cuestionar la normalización de la opresión y participar activamente en la creación de sociedades más justas y humanas. La paz debe ser parte del

currículo, pero también del ethos institucional, de las relaciones interpersonales y de la gestión democrática en todos los niveles del sistema educativo.

Finalmente, deseo subrayar que el derecho humano a la paz no es solo una aspiración normativa, sino una necesidad vital para la supervivencia del planeta y de las futuras generaciones. El avance del autoritarismo, el deterioro ambiental, las desigualdades extremas y la violencia tecnológica son signos de alarma que nos exigen actuar con urgencia y responsabilidad. Desde América Latina, con nuestras heridas, pero también con nuestra capacidad de esperanza y reinvención, podemos y debemos aportar a la construcción de una cultura de paz sólida, inclusiva y sostenible.

CAPÍTULO IV. LA GUERRA COGNITIVA Y LA MANIPULACIÓN DE LA VERDAD EN EL SIGLO XXI

4.1. Orígenes del concepto: propaganda, control de masas y guerra psicológica en el siglo XX

Durante el siglo XX, el desarrollo y perfeccionamiento de la propaganda, el control de masas y la guerra psicológica se convirtieron en elementos centrales para el ejercicio del poder político, especialmente en contextos de conflicto bélico y regímenes totalitarios. Estos fenómenos están interrelacionados y constituyen manifestaciones del uso estratégico de la información y la comunicación para influir en la opinión pública, manipular conductas y moldear ideologías colectivas.

El análisis histórico del concepto de propaganda, control de masas y guerra psicológica revela no solo el poder de la comunicación como instrumento político, sino también la vulnerabilidad inherente de las sociedades modernas ante formas de manipulación sistemática. Lejos de constituir fenómenos aislados o exclusivos de regímenes totalitarios, estos mecanismos se han insertado de forma estructural en el funcionamiento de los Estados, tanto en contextos de guerra como de paz. Esta constatación plantea interrogantes fundamentales sobre la naturaleza del poder, la autonomía del sujeto moderno y los límites de la democracia.

Uno de los elementos más preocupantes que emerge del estudio de estos conceptos es la progresiva sofisticación de las estrategias comunicativas. Mientras que en sus primeras etapas la propaganda consistía en imágenes burdas o consignas emocionales, a medida que avanzó el siglo XX se fueron incorporando herramientas psicológicas, tecnológicas y mediáticas que la convirtieron en un dispositivo de dominación sutil y profundamente eficaz. Este proceso fue posible gracias a la conjunción entre el desarrollo de las ciencias sociales y la concentración de los medios de comunicación. De este modo, el saber académico sobre la mente humana que en teoría debía servir para la liberación del individuo fue instrumentalizado en muchos casos para su sometimiento.

No obstante, el concepto de propaganda se consolidó como herramienta política y militar tras la Primera Guerra Mundial, aunque sus antecedentes pueden rastrearse siglos atrás. La propaganda moderna, sin embargo, alcanzó un carácter sistemático

con la creación de oficinas estatales encargadas de diseñar mensajes dirigidos a amplias audiencias.

Según Jacques Ellul (1965), *la propaganda no solo busca persuadir, sino también integrar a los individuos en un sistema ideológico determinado, actuando como un mecanismo de conformación de la opinión pública. En este sentido, se diferencia de la mera publicidad al tener una finalidad profundamente política y social.*

Durante la Primera Guerra Mundial, los Estados reconocieron el poder de la propaganda como arma de guerra. El Comité de Información Pública (CPI) de Estados Unidos, liderado por George Creel, diseñó campañas para movilizar a la población en favor del esfuerzo bélico. La utilización de imágenes patrióticas, discursos emocionalmente cargados y la censura de noticias negativas fueron tácticas comunes. Esto marcó el inicio del uso masivo de la propaganda por parte de los gobiernos modernos.

Con la llegada del nazismo en Alemania, la propaganda adquirió una dimensión aún más sofisticada y peligrosa. Joseph Goebbels, ministro de Propaganda del Tercer Reich, implementó un sistema de control total de los medios de comunicación, el cine, la radio y la educación. Para Goebbels, "*una mentira repetida mil veces se convierte en verdad",* una máxima que reflejaba su convicción sobre el poder de la repetición en la manipulación de las masas. Este régimen ilustró cómo la propaganda podía convertirse en un instrumento para justificar crímenes de lesa humanidad, como el Holocausto, al deshumanizar a poblaciones enteras mediante narrativas construidas desde el Estado.

El control de masas, por su parte, está ligado a los procesos de industrialización, urbanización y modernización que caracterizaron al siglo XX. Estos cambios produjeron sociedades más densas, interconectadas e influenciadas por los medios de comunicación masivos. En este contexto, autores como Theodor Adorno y Max Horkheimer, desde la Escuela de Frankfurt, advirtieron que la llamada "industria cultural" promovía una homogeneización del pensamiento, reduciendo la capacidad crítica del individuo y favoreciendo formas de dominación ideológica. Para estos pensadores, el entretenimiento masivo y la información estandarizada eran mecanismos de control que impedían la emancipación del sujeto moderno.

Simultáneamente, la noción de guerra psicológica emergió como una estrategia militar orientada a debilitar la moral del enemigo y ganar guerras sin necesidad de confrontación física directa. Este tipo de guerra se apoya en la difusión de rumores, campañas de desinformación y acciones psicológicas diseñadas para generar miedo, confusión y desesperanza en las tropas y la población enemiga. Durante la Guerra Fría, Estados Unidos y la Unión Soviética utilizaron ampliamente este tipo de operaciones en el marco de una lucha ideológica global. Las transmisiones radiales, panfletos, operaciones encubiertas y sabotajes informativos eran formas comunes de guerra psicológica.

Autores como Philip Taylor (2003) *explican que la guerra psicológica se convirtió en un componente esencial de las doctrinas militares del siglo XX. No se trataba solo de vencer al enemigo en el campo de batalla, sino de conquistar corazones y mentes.* La información y la percepción se transformaron en frentes de batalla, y la verdad, en muchos casos, fue reemplazada por narrativas funcionales a los intereses del poder.

En ese sentido, la crítica de autores como Ellul, Chomsky o Adorno cobra una vigencia ineludible. Estos pensadores advierten que el control ideológico en las sociedades contemporáneas no se ejerce necesariamente por medios violentos o coercitivos, sino mediante la producción masiva de consenso. La propaganda, por tanto, no solo sirve para convencer, sino para modelar la realidad misma. Se convierte en el marco dentro del cual el ciudadano interpreta el mundo. Esta idea es central: el poder simbólico no actúa únicamente sobre las creencias, sino sobre los esquemas perceptivos y cognitivos más profundos.

Otro punto de análisis relevante es la relación entre propaganda y democracia. El discurso dominante suele identificar la propaganda con la censura, la mentira o la imposición ideológica propias de los regímenes autoritarios. Sin embargo, como muestra el caso de Edward Bernays o el sistema mediático estadounidense durante las guerras mundiales y la Guerra Fría, las democracias también han utilizado la propaganda de manera sistemática. La diferencia estriba en la forma en que se legitima ese uso: en vez de imponer una única verdad, se simula pluralidad; en vez

de prohibir, se satura. Esta lógica convierte a la propaganda en una forma de control más eficaz porque opera en el plano de la aparente libertad.

Por otro lado, la guerra psicológica representa una evolución de la propaganda hacia terrenos más agresivos y encubiertos. En su origen, estuvo ligada al ámbito militar, pero pronto se extendió al plano civil.

En suma, el siglo XX fue escenario de una transformación radical en la forma en que se ejerce el poder sobre las conciencias. La propaganda, el control de masas y la guerra psicológica no solo sirvieron para fines bélicos o de dominación ideológica, sino que también sentaron las bases de las modernas estrategias de comunicación política. Comprender estos orígenes es clave para analizar los desafíos actuales relacionados con la manipulación mediática, las fake news y el uso político de las redes sociales en el siglo XXI.

Cabe señalar que, el desarrollo de la propaganda, el control de masas y la guerra psicológica no se limitó únicamente a los regímenes totalitarios del siglo XX; también se infiltró de manera más sutil y compleja en las democracias modernas. Si bien los casos del nazismo alemán, el estalinismo soviético o el fascismo italiano son ejemplos paradigmáticos del uso extremo de estas herramientas, las sociedades liberales tampoco estuvieron exentas de implementar mecanismos de influencia sobre la opinión pública, particularmente durante períodos de guerra o crisis.

Durante la Segunda Guerra Mundial, tanto Estados Unidos como el Reino Unido desarrollaron poderosos aparatos propagandísticos para reforzar la moral nacional, incentivar el alistamiento militar, justificar el racionamiento y consolidar la imagen del enemigo. En este contexto, surgieron figuras como Edward Bernays, sobrino de Sigmund Freud, considerado uno de los padres de las relaciones públicas. Bernays aplicó principios psicoanalíticos a la manipulación de masas, desarrollando campañas que apelaban al inconsciente colectivo. Su obra *Propaganda* (1928) argumenta que la manipulación de la opinión pública es un elemento necesario en la democracia moderna. *“La ingeniería del consentimiento”* como él mismo lo denominó implica moldear la voluntad colectiva a través de mensajes cuidadosamente diseñados y distribuidos por canales estratégicos.

Este pensamiento representa un punto de inflexión: la propaganda deja de ser vista como una herramienta exclusiva del autoritarismo y se convierte en un instrumento legítimo de gestión social. En efecto, los medios de comunicación de masas, que experimentaron un auge sin precedentes en el siglo XX gracias al desarrollo del cine, la radio y la televisión, se constituyeron como vehículos ideales para la difusión de mensajes propagandísticos, ya sea con fines políticos, comerciales o culturales. La psicología conductista también jugó un papel importante en el diseño de estrategias de control de masas. Investigadores como B. F. Skinner demostraron que el comportamiento humano podía ser condicionado mediante estímulos adecuados. Esta lógica fue aplicada en la configuración de mensajes publicitarios, discursos políticos y campañas electorales, donde la persuasión dejó de ser un acto espontáneo para convertirse en una ciencia aplicada.

Como señala Noam Chomsky (1988), los medios en las democracias liberales no necesariamente mienten de forma explícita, sino que estructuran el discurso de manera que se favorezcan ciertas interpretaciones de la realidad y se excluyan otras.

La Guerra Fría representó otro momento clave en la evolución de estas prácticas. El conflicto ideológico entre Estados Unidos y la Unión Soviética se manifestó en una lucha permanente por el dominio simbólico y cultural del mundo. Ambos bloques utilizaron la propaganda y la guerra psicológica para influir sobre las poblaciones aliadas, enemigas y neutrales. La CIA y el KGB financiaron campañas de desinformación, infiltraron agentes en medios de comunicación y desarrollaron operaciones psicológicas para desestabilizar gobiernos. Las transmisiones de “La Voz de América” o *“Radio Free Europe”* buscaban debilitar la ideología comunista mediante el uso de contenidos culturales occidentales, música, noticias y testimonios cuidadosamente seleccionados.

Por su parte, la Unión Soviética también implementó operaciones de influencia, promoviendo la imagen de un modelo socialista superior y fomentando el antiamericanismo en el Tercer Mundo. En este contexto, el papel del arte, la literatura y el cine fue fundamental. Películas, novelas y obras de teatro se convirtieron en vehículos de propaganda ideológica.

En la segunda mitad del siglo XX, con el auge del neoliberalismo, la lógica propagandística mutó hacia formas más difusas, pero igual de efectivas. El consumismo, la cultura del espectáculo y la personalización de la política reemplazaron en parte a las formas tradicionales de control ideológico.

Según Guy Debord (1967), *en La sociedad del espectáculo, las relaciones sociales se mediatizan a través de imágenes, y el espectáculo se convierte en la forma dominante de comunicación.* Este nuevo tipo de propaganda no busca solo imponer una ideología, sino mantener a las masas en un estado de pasividad y conformismo.

La guerra psicológica también encontró nuevas formas de expresión a través de las tecnologías digitales. La ciberguerra, las campañas de desinformación en redes sociales y el uso de algoritmos para influir en las decisiones de los usuarios son expresiones contemporáneas de antiguas prácticas. Lo que antes se lograba con panfletos y discursos radiales, hoy se realiza mediante memes, bots y noticias falsas que se viralizan globalmente en segundos.

Actualmente, las campañas de desinformación, los ataques a la moral colectiva, el espionaje psicológico y la manipulación algorítmica son formas actualizadas de una estrategia que apunta no tanto a destruir físicamente al enemigo como a desorganizar su percepción del mundo. Esto implica que las fronteras entre guerra y paz, entre enemigo externo e interno, se vuelven difusas, lo cual tiene implicaciones éticas, políticas y jurídicas considerables.

En síntesis, el siglo XX fue un laboratorio de experimentación en el uso de la información como arma. La propaganda, el control de masas y la guerra psicológica evolucionaron desde herramientas rudimentarias hasta sistemas complejos e institucionalizados que redefinieron las fronteras entre verdad, manipulación y persuasión. Comprender sus orígenes y transformaciones permite analizar con mayor claridad los desafíos del presente, donde la batalla por la atención y la creencia se libra en escenarios cada vez más sofisticados y globalizados.

4.2. La revolución digital y el surgimiento del ciberespacio como nuevo campo de batalla

La revolución digital de finales del siglo XX y comienzos del XXI ha transformado radicalmente las estructuras sociales, económicas, políticas y militares a nivel

global. Uno de los fenómenos más significativos de este cambio ha sido la emergencia del ciberespacio como un nuevo escenario de conflicto, donde las nociones tradicionales de guerra, seguridad y soberanía han sido profundamente desafiadas. El ciberespacio, entendido como el entorno virtual construido a partir de redes de información interconectadas, constituye hoy un campo de batalla estratégico para Estados, corporaciones y actores no estatales.

A diferencia de los campos de batalla convencionales, el ciberespacio no está limitado por fronteras físicas ni requiere la presencia directa de soldados. La guerra digital se libra mediante el uso de virus, malware, ataques de denegación de servicio (DDoS), hackeos, campañas de desinformación y robo de datos sensibles. Esta transformación ha dado lugar a una nueva forma de confrontación: la ciberguerra, cuyo desarrollo ha sido paralelo al crecimiento de la dependencia global de las tecnologías de la información.

Según Thomas Rid (2013), *la ciberguerra no se define solo por su capacidad destructiva, sino por su habilidad para perturbar, manipular o influir en sistemas críticos sin recurrir a la violencia física.* En este sentido, las operaciones en el ciberespacio son inherentemente ambiguas: muchas veces no se identifica con claridad al agresor, no se declaran formalmente y sus consecuencias pueden ser tan invisibles como devastadoras. Esta ambigüedad dificulta la aplicación del derecho internacional tradicional y plantea nuevos desafíos para la seguridad global.

Uno de los casos paradigmáticos de esta nueva realidad fue el ataque con el malware Stuxnet, descubierto en 2010. Este virus, atribuido a Estados Unidos e Israel, fue diseñado específicamente para sabotear el programa nuclear iraní. Su sofisticación técnica y su eficacia sin causar víctimas humanas marcaron un antes y un después en las capacidades ofensivas del ciberespacio. Para el investigador John Arquilla (2011), Stuxnet demostró que en el siglo XXI *“las guerras ya no necesitan balas para ser letales”.*

Además del ámbito militar, el ciberespacio ha transformado la esfera política mediante la ciberguerra informativa, es decir, la utilización de plataformas digitales para manipular la opinión pública, desestabilizar gobiernos o intervenir en procesos

electorales. La injerencia rusa en las elecciones presidenciales de Estados Unidos en 2016, *a través de campañas de desinformación en redes sociales, es uno de los ejemplos más citados de este tipo de operaciones*. Como señala la académica Laura DeNardis (2020), el control de la infraestructura de internet y la circulación de datos se ha convertido en una forma de poder geopolítico tan importante como el control del territorio físico.

Desde un punto de vista teórico, la revolución digital ha desdibujado las distinciones entre guerra y paz, entre civil y militar, entre lo interno y lo externo. Las amenazas ya no provienen únicamente de ejércitos extranjeros, sino de hackers anónimos, grupos criminales o incluso actores estatales encubiertos. Esto ha obligado a redefinir los conceptos de seguridad nacional, que ahora incluyen la ciberseguridad como eje central de la defensa estatal.

Además, el uso militar del ciberespacio plantea serias implicaciones éticas y legales. ¿Es legítimo sabotear instalaciones digitales críticas en tiempo de paz? ¿Cómo se protege a la población civil frente a un ataque informático? ¿Qué normas rigen las guerras en este nuevo entorno virtual? Estas preguntas aún no tienen respuestas claras, y organismos internacionales como las Naciones Unidas han iniciado debates sobre la creación de marcos jurídicos específicos para la guerra digital, aunque sin consenso global hasta ahora.

Por otro lado, el rol de las empresas tecnológicas privadas en la defensa del ciberespacio es creciente. A diferencia de las guerras tradicionales, donde los Estados eran los principales actores, en la ciberguerra intervienen corporaciones como Microsoft, Google o Amazon, que poseen infraestructuras críticas y capacidad de detección o respuesta ante ataques. Esto ha generado una interdependencia sin precedentes entre el poder público y privado, lo que algunos analistas llaman “seguridad nacional descentralizada”.

En síntesis, la revolución digital ha instaurado un nuevo paradigma bélico. El ciberespacio no solo ha ampliado las posibilidades de conflicto, sino que ha transformado la lógica misma de la guerra. En este entorno, la información es el arma más poderosa, y el dominio de los datos se ha vuelto tan estratégico como el

control del espacio aéreo o marítimo. Comprender esta evolución es fundamental para repensar los conceptos de defensa, soberanía y conflicto en el siglo XXI.

Además, El surgimiento del ciberespacio como campo de batalla ha modificado radicalmente las dinámicas de poder a nivel mundial. Uno de los aspectos más notables de esta transformación es que los actores tradicionales de la guerra — Estados, ejércitos, alianzas militares han sido desafiados por nuevos protagonistas: hackers independientes, grupos de hacktivistas, ciberdelincuentes y organizaciones terroristas que utilizan el espacio digital como plataforma de acción. Esta diversificación ha descentralizado el conflicto y ha hecho más difícil establecer líneas claras entre agresores y víctimas, así como entre delitos y actos de guerra.

La revolución digital no solo ha modificado las estructuras técnicas de la comunicación y la información, sino que ha reconfigurado el equilibrio del poder en todos los niveles de la vida social, incluyendo el ámbito de la guerra. El surgimiento del ciberespacio como campo de batalla representa un cambio de paradigma sin precedentes, cuyas implicaciones aún no han sido asimiladas plenamente ni por los gobiernos, ni por los ciudadanos, ni por el derecho internacional.

Desde mi punto de vista, uno de los aspectos más inquietantes de esta transformación es la progresiva naturalización de la ciberguerra y la vigilancia digital como herramientas legítimas de seguridad. Bajo el pretexto de proteger infraestructuras críticas y prevenir amenazas, se justifica el monitoreo masivo de la ciudadanía y la acumulación de datos personales por parte de actores estatales y corporativos. Este fenómeno plantea una disyuntiva fundamental entre seguridad y libertad, especialmente en democracias que se pretenden liberales.

Un ejemplo de ello es el caso del grupo de hackers conocido como Anonymous, que ha llevado a cabo ataques cibernéticos en nombre de causas políticas, sociales o ideológicas, desafiando tanto a gobiernos como a grandes corporaciones. Esta forma de activismo digital también llamado *hacktivismo* demuestra que el poder en el ciberespacio ya no está únicamente en manos de los Estados, sino que puede ser ejercido desde redes descentralizadas y sin jerarquías visibles. Como señala Castells (2009), la lógica de las redes distribuidas ha creado una nueva forma de

poder que él denomina "poder en red", caracterizada por su capacidad de movilizar información y acción sin estructuras centralizadas.

En este nuevo contexto, la vulnerabilidad digital se convierte en una dimensión clave de la seguridad nacional e internacional. Infraestructuras críticas como plantas de energía, sistemas de transporte, redes financieras y servicios de salud dependen de sistemas digitales que pueden ser infiltrados, saboteados o manipulados con relativa facilidad. A diferencia de las instalaciones físicas, cuya protección requiere tropas, barreras o vigilancia, los sistemas digitales pueden ser atacados desde cualquier lugar del mundo sin previo aviso. Esto genera una asimetría estratégica donde incluso actores con pocos recursos pueden causar daños significativos a potencias mucho mayores.

Esta asimetría ha sido reconocida por doctrinas militares modernas. Estados Unidos, por ejemplo, ha declarado oficialmente que ciertos ataques cibernéticos podrían ser considerados casus belli, es decir, causa legítima para responder con acciones militares tradicionales. Esta declaración abre la puerta a una posible escalada de conflictos híbridos, en los que ataques digitales puedan generar respuestas físicas, lo que a su vez plantea interrogantes sobre la proporcionalidad, la atribución de responsabilidad y la legitimidad del uso de la fuerza.

Desde una perspectiva ética y política, la guerra en el ciberespacio también desafía los principios clásicos del derecho humanitario, como la distinción entre combatientes y civiles, la necesidad militar y la prohibición de ataques indiscriminados. *En muchos casos, los efectos colaterales de un ciberataque pueden afectar a poblaciones civiles, eliminar datos personales o paralizar servicios esenciales sin que el atacante tenga pleno control de las consecuencias. Como sostiene* Joseph Nye (2017), el ciberespacio requiere nuevas reglas de gobernanza global, dado que los instrumentos actuales del derecho internacional no fueron diseñados para este tipo de confrontaciones.

Otro aspecto que merece atención es el papel de la inteligencia artificial (IA) en la evolución del conflicto digital. Sistemas automatizados ya están siendo utilizados para detectar, prevenir e incluso lanzar ataques cibernéticos. Esto implica que el componente humano se ve parcialmente reemplazado por algoritmos que toman

decisiones en tiempo real. Si bien esta automatización puede aumentar la eficacia defensiva, también introduce riesgos importantes, como errores de interpretación, escaladas involuntarias o ataques mal dirigidos. La guerra algorítmica, como algunos la llaman, puede ser más rápida y menos predecible que cualquier forma anterior de conflicto.

El ciberespacio también es un espacio de batalla cultural y simbólica. Las campañas de desinformación y manipulación emocional buscan no solo confundir o dividir, sino reconfigurar los marcos de percepción colectiva, afectar la confianza en las instituciones democráticas y polarizar sociedades enteras. Las elecciones, los referendos y los movimientos sociales pueden ser objeto de intervención desde plataformas digitales. *Las llamadas "fake news" y los deepfakes (videos manipulados mediante IA) son parte de este arsenal moderno de guerra blanda.* Como advierte Zuboff (2019), estamos entrando en una era de capitalismo de vigilancia, en la que la información personal se convierte en insumo para modelar comportamientos sociales y políticos.

Frente a este escenario, los Estados enfrentan el desafío de diseñar políticas públicas que no solo fortalezcan su capacidad técnica de defensa, sino que también respeten los derechos fundamentales y las libertades civiles. La militarización del ciberespacio no puede justificar la vigilancia masiva o el recorte de libertades en nombre de la seguridad. Es necesario un equilibrio normativo que permita proteger a las sociedades sin convertirlas en espacios de control totalitario digital.

En conclusión, el ciberespacio ha dejado de ser un entorno secundario para convertirse en un ámbito central de poder, conflicto y transformación social. Sus implicaciones superan lo técnico o lo militar y alcanzan lo político, lo ético y lo cultural. Comprender estas nuevas lógicas es esencial para abordar los retos del siglo XXI desde una perspectiva crítica, democrática y global.

Otro elemento que merece atención es la opacidad con la que se desarrollan muchas de las operaciones en el ciberespacio. A diferencia de los conflictos armados tradicionales, donde el enfrentamiento es visible y verificable, los ataques digitales suelen ser invisibles, difíciles de rastrear y casi imposibles de atribuir con certeza. Esta falta de transparencia impide establecer responsabilidades claras y

dificulta la rendición de cuentas, lo que a su vez abre la puerta a abusos de poder o falsas banderas digitales.

Asimismo, considero urgente reflexionar sobre el papel educativo frente a esta nueva realidad. La alfabetización digital crítica se vuelve imprescindible no solo para navegar de manera segura en la red, sino también para reconocer los mecanismos de manipulación, desinformación y control que operan en ella. La batalla por el ciberespacio no es solo tecnológica, sino también cultural, ideológica y ética.

Finalmente, el desafío mayor radica en encontrar formas colectivas, democráticas y globales de gobernanza del ciberespacio. No se trata de crear nuevos mecanismos de control autoritario, sino de establecer reglas claras, transparentes y respetuosas de los derechos humanos, que permitan a las sociedades protegerse sin renunciar a su libertad.

4.3. Narrativas manipuladas y posverdad: el debilitamiento de la verdad objetiva

En el contexto contemporáneo, caracterizado por la proliferación de información digital, el concepto de verdad objetiva ha experimentado un serio debilitamiento. La era de la posverdad, en la que las emociones y creencias personales pesan más que los hechos verificables, ha permitido la difusión de narrativas manipuladas que distorsionan la percepción pública de la realidad. Este fenómeno afecta de forma directa la calidad de los procesos democráticos, la confianza en las instituciones y la capacidad de los ciudadanos para tomar decisiones informadas.

El término posverdad ganó notoriedad en la última década y fue elegido por el Oxford Dictionary como la palabra del año en 2016. *Este concepto se refiere a las circunstancias en que los hechos objetivos tienen menos influencia en la formación de la opinión pública que los llamamientos a la emoción y las creencias personales.*

Tal contexto ha sido propiciado por el auge de las redes sociales, los algoritmos de personalización y la fragmentación de los medios tradicionales, que han contribuido a crear burbujas informativas donde se refuerzan opiniones sin someterlas a contraste crítico.

Según McIntyre (2018), *la posverdad no implica simplemente una mentira, sino una desvalorización sistemática del conocimiento, donde la verdad se vuelve irrelevante*

y sustituible por versiones convenientes de los hechos. Esta situación se agrava cuando los líderes políticos y figuras públicas participan activamente en la construcción de relatos distorsionados que apelan al miedo, al resentimiento o a identidades colectivas manipuladas.

Las narrativas manipuladas funcionan como herramientas de poder simbólico. No se trata únicamente de falsedades, sino de relatos estratégicamente diseñados para dar sentido a ciertos intereses ideológicos o económicos. Como indica Chomsky (2002), los medios de comunicación, al responder a intereses corporativos o estatales, muchas veces seleccionan y presentan la información de forma que legitima determinadas agendas políticas, marginando voces disidentes y simplificando la complejidad de los hechos.

Este fenómeno tiene una dimensión claramente política. En numerosos contextos, las campañas electorales se han apoyado en estrategias de desinformación para desacreditar adversarios o movilizar emociones intensas. El Brexit, la elección de Donald Trump y diversos procesos en América Latina han estado marcados por la circulación de *fake news* y discursos polarizadores. Como advierte Hannah Arendt (1972), *la mentira organizada no es nueva en la política, pero en la era digital ha adquirido una velocidad y alcance sin precedentes.*

El debilitamiento de la verdad objetiva implica un ataque directo al conocimiento, a la razón pública y al pluralismo democrático. Cuando las personas dejan de confiar en las fuentes tradicionales de información como la ciencia, el periodismo riguroso o el debate académico, se abre un terreno fértil para el autoritarismo, el populismo y el pensamiento conspirativo. La desinformación no solo confunde, sino que erosiona el marco común de interpretación social, lo que dificulta la deliberación racional.

Algunos autores señalan que estamos viviendo una crisis epistemológica global, en la que no solo se cuestionan hechos específicos, sino la misma noción de verdad. Para Ferraris (2012), *este giro posmoderno hacia el relativismo ha terminado legitimando discursos peligrosos, ya que, si "todo es relativo", entonces cualquier versión de los hechos puede ser válida, incluso las más absurdas o dañinas*. Esto

ha debilitado los fundamentos del pensamiento crítico y ha promovido un escepticismo radical frente a cualquier afirmación factual.

Frente a este panorama, es urgente promover una cultura de la verificación, el análisis crítico y la alfabetización mediática. Los sistemas educativos deben integrar competencias para distinguir entre información confiable y manipulación emocional, así como fomentar el respeto por la evidencia y el diálogo informado. Las plataformas digitales, por su parte, tienen la responsabilidad de moderar contenidos falsos y transparentar sus algoritmos, aunque sin caer en formas de censura arbitraria.

En síntesis, la era de la posverdad no es solo un problema de comunicación, sino una transformación profunda en la manera en que las sociedades construyen sentido y ejercen el poder. La lucha por la verdad no es neutral ni técnica: es política, cultural y ética. Recuperar el valor de los hechos, el pensamiento crítico y la deliberación racional es una tarea urgente para salvaguardar la democracia y la convivencia en tiempos de confusión informativa.

Lo ciertos es que, La era de la posverdad no puede entenderse solamente como un fenómeno comunicacional, sino como el síntoma de una crisis más profunda en la relación entre el individuo, el conocimiento y el poder. Esta transformación tiene raíces culturales, tecnológicas y políticas que se entrelazan y crean una nueva configuración de la verdad en las sociedades contemporáneas.

Una característica fundamental de esta época es la erosión de las mediaciones tradicionales de la verdad, como el periodismo profesional, la academia, el sistema judicial y la ciencia. Estas instituciones, que históricamente funcionaron como filtros y validadores del conocimiento, han perdido legitimidad en amplios sectores de la ciudadanía. Esto no solo se debe a errores internos o falta de transparencia, sino también a una campaña sistemática de desprestigio promovida por actores que buscan debilitar la capacidad crítica de la sociedad. Como plantea Pierre Rosanvallon (2006), vivimos una crisis de la *“democracia de confianza”,* en la que las instituciones ya no son creídas por su autoridad, sino cuestionadas constantemente, incluso cuando operan con evidencia y métodos verificables.

En este contexto, las narrativas manipuladas se convierten en herramientas poderosas de dominio simbólico. Los relatos no se construyen para informar, sino para influir. Los discursos políticos se diseñan con técnicas de marketing emocional, se adaptan a las audiencias mediante análisis de datos y se difunden con gran rapidez gracias a las redes sociales. En muchos casos, las emociones —particularmente el miedo, la indignación y el odio son más efectivas para movilizar que los argumentos racionales. Como explica Lakoff (2004), *los marcos mentales que usamos para interpretar la realidad están profundamente arraigados en lo emocional, y los líderes populistas los utilizan para consolidar identidades colectivas cerradas frente a supuestos enemigos externos o internos.*

El problema central es que la verdad deja de ser una construcción colectiva orientada al bien común y se convierte en un campo de disputa entre verdades rivales, cada una sostenida por comunidades cerradas de sentido. Esta lógica tribal de la información lleva a una fragmentación cognitiva de la sociedad, donde ya no existe un espacio compartido de deliberación racional.

Según Sunstein (2009), esta "*polarización grupal" se intensifica en entornos digitales porque los algoritmos tienden a mostrar contenidos que refuerzan las creencias previas del usuario, creando así cámaras de eco donde no se permite el disenso ni la confrontación crítica.*

En este entorno, la figura del experto ha sido reemplazada por la del *"influencer"* o el *"youtuber*", cuyas opiniones gozan de legitimidad más por su carisma o número de seguidores que por su rigor o formación. Esta tendencia representa un vaciamiento del conocimiento técnico y un desplazamiento hacia formas de validación afectiva y estética. Como advierte Bauman (2013), *en la modernidad líquida los criterios de verdad se vuelven inestables, efímeros y sujetos a modas comunicacionales que duran lo que tarda un video viral en circular.*

Por otro lado, el fenómeno de la desinformación organizada plantea una amenaza directa a la democracia. Estados y actores privados financian campañas masivas de manipulación mediante bots, trolls, granjas de contenido y técnicas de microsegmentación. Estas prácticas no solo alteran la percepción de la realidad, sino que también distorsionan los procesos electorales, socavan la legitimidad de

las instituciones y fomentan el cinismo ciudadano. Como señala Wardle y Derakhshan (2017), *vivimos en una ecología informativa contaminada, donde la línea entre verdad, rumor y propaganda se vuelve cada vez más difusa.*

En este escenario, la lucha contra la posverdad no puede reducirse a la simple verificación de hechos. Se requiere un nuevo pacto cultural que recupere la centralidad de la verdad como valor público, que promueva la alfabetización mediática desde la educación básica y que restablezca la confianza en las instituciones mediante prácticas transparentes y responsables. La verdad, aunque siempre sujeta a revisión, debe seguir siendo el horizonte que guía la deliberación democrática. Sin ella, toda forma de política se vuelve manipulación.

4.4. América Latina frente a la guerra cognitiva: desafíos para la democracia y la soberanía informativa

La realidad que enfrenta América Latina en materia de guerra cognitiva es compleja y multifacética, lo que exige un análisis profundo que vaya más allá de la simple denuncia de la desinformación. Desde mi perspectiva, la región está en una encrucijada crucial donde la soberanía informativa no solo implica controlar el flujo de información, sino también recuperar el sentido de comunidad y confianza entre sus ciudadanos.

Uno de los aspectos que me parecen más relevantes es la interdependencia entre la vulnerabilidad social y la manipulación informativa. En sociedades con profundas desigualdades, la propaganda y la posverdad encuentran terreno fértil para arraigarse, porque no se enfrentan únicamente con la racionalidad de los individuos, sino con sus condiciones materiales y emocionales. Esto demanda políticas integrales que aborden tanto el acceso tecnológico como la educación crítica, sin la cual la información por sí sola no garantiza un ejercicio democrático pleno.

Tras lo expuesto se puede considerar que, la guerra cognitiva representa una nueva dimensión del conflicto geopolítico contemporáneo, caracterizada por el uso de la información, la manipulación de narrativas y el control del pensamiento colectivo como instrumentos de poder. En este escenario, América Latina se enfrenta a desafíos críticos relacionados con su democracia, su soberanía informativa y la resiliencia de sus sociedades frente a la desinformación y la polarización digital.

A diferencia de los conflictos armados tradicionales, la guerra cognitiva no requiere la ocupación de territorios físicos ni el uso de armas convencionales. Su objetivo es más sutil pero igualmente letal: alterar percepciones, manipular emociones, crear confusión y erosionar la confianza ciudadana en las instituciones democráticas. Según Puyosa (2021), *esta modalidad de guerra aprovecha el entorno digital para propagar mensajes diseñados estratégicamente, influenciar comportamientos y debilitar la cohesión social.*

América Latina, por su historia de inestabilidad institucional, desigualdad estructural y frágil infraestructura comunicacional, se convierte en un terreno fértil para este tipo de ataques. El uso de fake news, campañas de desinformación, bots automatizados y discursos polarizantes ha sido evidente en procesos electorales recientes en Brasil, Colombia, México, Perú y Bolivia. En estos contextos, las plataformas digitales, principalmente Facebook, WhatsApp, X (antes Twitter) y TikTok han sido utilizadas para distorsionar debates públicos, sembrar dudas sobre los resultados electorales e incluso incitar a la violencia.

Como advierte Ramírez (2020), *la guerra cognitiva en América Latina opera mediante la colonización simbólica, en la que se imponen narrativas externas alineadas con intereses geopolíticos de potencias extranjeras, afectando la capacidad de los Estados para controlar sus propias agendas mediáticas.*

Este fenómeno se relaciona con la pérdida de soberanía informativa, entendida como la posibilidad de que una nación decida autónomamente sobre su flujo y control de información, así como sobre los valores y relatos que conforman su identidad colectiva.

Uno de los mayores desafíos que enfrentan las democracias latinoamericanas es la vulnerabilidad estructural de sus ecosistemas informativos. Muchos países de la región tienen medios de comunicación concentrados en pocas manos, con baja inversión en periodismo investigativo y una escasa regulación sobre plataformas tecnológicas globales. Esto favorece la propagación de contenidos manipulados y limita las respuestas institucionales frente a la guerra cognitiva. Para Castells (2009), el poder en la sociedad red reside en la capacidad de construir significados,

lo cual implica que quienes controlan los flujos informativos también dominan el escenario político y cultural.

A ello se suma el débil desarrollo de políticas públicas orientadas a la alfabetización mediática y digital, lo que deja a amplias franjas de la población —especialmente jóvenes, sectores rurales y comunidades vulnerables sin herramientas críticas para enfrentar la manipulación informativa. La ausencia de marcos regulatorios regionales y de una estrategia coordinada entre Estados latinoamericanos también incrementa la exposición a operaciones de influencia externas, muchas veces financiadas por actores estatales o corporativos con fines estratégicos.

Desde una perspectiva geopolítica, América Latina está inmersa en una disputa entre potencias que ven en la región un espacio clave para su influencia blanda. China, Estados Unidos y Rusia han intensificado su presencia comunicacional mediante medios estatales, acuerdos de cooperación tecnológica y campañas de diplomacia digital. Esta pugna incide directamente en el tipo de contenidos que circulan, en la orientación de la opinión pública y en la legitimidad de los gobiernos. Autores como Harari (2018) *alertan sobre los riesgos de que el poder se desplace del ciudadano al algoritmo, donde decisiones fundamentales sobre qué información recibe una persona están determinadas por sistemas opacos de inteligencia artificial controlados por grandes empresas tecnológicas.* En este sentido, la guerra cognitiva no es solo una amenaza externa, sino también una forma de dominación desde dentro, en la que los propios ciudadanos contribuyen involuntariamente a su sometimiento informativo.

Ante este panorama, es urgente que los países latinoamericanos impulsen una agenda estratégica basada en tres pilares fundamentales: fortalecimiento del periodismo independiente, regulación democrática de plataformas tecnológicas y promoción de una ciudadanía digital crítica. Sin estos elementos, la región corre el riesgo de ver socavada su soberanía, deslegitimadas sus democracias y debilitada la posibilidad de construir un proyecto común sustentado en la verdad, el pluralismo y los derechos humanos.

No obstante, La guerra cognitiva, en el contexto latinoamericano, no solo se manifiesta en la manipulación de noticias o la circulación de desinformación

electoral, sino que configura una amenaza sistémica al ejercicio pleno de la ciudadanía, a la autonomía de las decisiones estatales y al modelo democrático. A medida que las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) se consolidan como infraestructura crítica para la vida social, también se convierten en vectores de vulnerabilidad política y cultural.

Uno de los elementos que potencia la eficacia de la guerra cognitiva en la región es la desigualdad estructural en el acceso a la información y a la educación crítica. A pesar del crecimiento exponencial en la conectividad digital, persiste una brecha importante en términos de calidad del acceso y de habilidades digitales. Esta brecha favorece la reproducción de creencias infundadas, rumores virales y teorías conspirativas, especialmente en contextos donde la confianza en los medios tradicionales está erosionada.

La región enfrenta también una fragmentación discursiva que favorece la polarización. Grupos políticos de diversas tendencias utilizan estrategias de comunicación basadas en el antagonismo, el descrédito del adversario y la simplificación de problemas complejos. Estas narrativas polarizantes, amplificadas por redes sociales, no solo generan desinformación, sino que reducen la capacidad de las sociedades para construir consensos.

Como explica Zuboff (2019), *el capitalismo de vigilancia ha capturado la atención ciudadana para fines de control comercial y político, extrayendo datos y retroalimentando la radicalización ideológica.*

En América Latina, esta situación se agrava por la ausencia de soberanía tecnológica. La mayoría de los servicios digitales utilizados por los ciudadanos están controlados por corporaciones extranjeras, que imponen sus términos y condiciones sin estar sujetas a controles democráticos locales. Este dominio transnacional del ecosistema informativo limita la capacidad de los Estados para establecer marcos normativos propios y defender su soberanía digital.

Además, en varios países de la región se ha observado un uso instrumental del discurso de la lucha contra la desinformación. Algunos gobiernos han propuesto o aplicado leyes supuestamente orientadas a combatir las noticias falsas, pero que en la práctica han servido para restringir la libertad de prensa o silenciar voces

críticas. Esta paradoja refleja que la guerra cognitiva no es un fenómeno exclusivamente externo, sino que también puede ser activada desde el poder político con fines autoritarios.

En este contexto, la noción de resiliencia cognitiva se vuelve central. Esta implica la capacidad de las sociedades para resistir, discernir y responder ante los intentos de manipulación informativa, y solo puede ser construida mediante políticas públicas que fortalezcan la educación crítica, la transparencia institucional y el pluralismo mediático. Como sostiene Martín-Barbero (2003), *la construcción del sentido en América Latina está atravesada por tensiones culturales que requieren una lectura contextualizada y no simplemente una importación de modelos europeos o norteamericanos.*

Los desafíos también exigen una respuesta regional articulada. A pesar de los esfuerzos aislados, América Latina carece de un marco común para abordar la guerra cognitiva como una amenaza compartida. La integración regional debería incorporar la soberanía informativa como parte de su agenda estratégica, promoviendo estándares éticos para el uso de tecnologías digitales, redes de verificación colaborativa y la defensa de la libertad de expresión frente a la censura estatal o corporativa.

Es fundamental comprender que el principal campo de batalla no está solo en los medios, sino en la mente de los ciudadanos. Por ello, más que centrarse únicamente en el control de contenidos, la lucha contra la guerra cognitiva debe orientarse al fortalecimiento del juicio crítico, la cultura democrática y la participación consciente. Sin estos elementos, América Latina seguirá expuesta a ser un laboratorio de experimentación informacional, vulnerable a las estrategias de poder que buscan moldear el pensamiento colectivo en función de intereses ajenos a su propio desarrollo.

Asimismo, considero que la falta de soberanía tecnológica es un problema estratégico. América Latina debe dejar de ser un mero receptor pasivo de tecnologías y contenidos diseñados fuera de su contexto. La dependencia en plataformas y servicios digitales controlados por potencias extranjeras expone a la región a una forma sutil de neocolonialismo informativo que puede influir en su

agenda política y cultural. En este sentido, promover la innovación local y la regulación democrática son pasos indispensables para fortalecer la autonomía regional.

También quiero subrayar la paradoja que se observa cuando algunos gobiernos utilizan la retórica anti-desinformación para justificar controles que, en realidad, limitan la libertad de expresión. Esta ambigüedad evidencia que la guerra cognitiva no es un fenómeno externo únicamente, sino un desafío interno que pone a prueba la madurez democrática de los países latinoamericanos. Por tanto, es imprescindible que cualquier estrategia de combate a la desinformación sea transparente, respetuosa de los derechos humanos y sujeta a mecanismos de control ciudadano.

Destaco que la guerra cognitiva es, en esencia, una batalla cultural. No puede ganarse únicamente con tecnología o regulaciones, sino con la construcción de una ciudadanía crítica y participativa, capaz de dialogar y discernir en un espacio público plural y abierto. Esto requiere inversión en educación desde edades tempranas, la promoción del pensamiento crítico y la defensa activa del pluralismo mediático.

En suma, América Latina tiene por delante el desafío de transformar la guerra cognitiva en una oportunidad para fortalecer sus democracias, su identidad y su soberanía informativa, sin caer en la simplificación ni en respuestas autoritarias. Solo así podrá garantizar un futuro donde la verdad y la participación sean la base de su desarrollo social y político.

CAPÍTULO V. ECOFILOSOFÍA, CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES Y CULTURA DE PAZ EN AMÉRICA LATINA

5.1. Cosmovisiones originarias y el vínculo sagrado con la naturaleza

Las cosmovisiones originarias representan formas complejas y ancestrales de entender el mundo, en las cuales la naturaleza no es un mero escenario o recurso, sino un ente vivo, sagrado y profundamente interrelacionado con la existencia humana. Estas visiones, presentes en numerosas culturas indígenas de América Latina y otras regiones, se caracterizan por concebir la realidad como un sistema de relaciones espirituales, sociales y ecológicas que deben ser respetadas para mantener el equilibrio y la armonía.

Como investigador y observador crítico del devenir histórico latinoamericano, considero que resulta imposible desligar la crisis ecológica actual de los procesos de modernización y colonización que comenzaron hace más de cinco siglos. La lógica que impulsó la expansión europea, con su fe en el progreso ilimitado, el control técnico de la naturaleza y la supremacía del conocimiento científico occidental no solo transformó ecosistemas enteros, sino que impuso una ruptura con formas de vida y pensamiento que habían logrado mantener un equilibrio con su entorno durante siglos.

Desde mi punto de vista, uno de los grandes errores de la modernidad ha sido concebir a la naturaleza como un objeto separado del ser humano, carente de agencia y de valor intrínseco. Esta visión ha legitimado prácticas extractivas que han beneficiado a ciertos sectores económicos a costa de territorios enteros y de poblaciones enteras. El colonialismo llevó esta lógica a los extremos, despojando a los pueblos originarios no solo de sus tierras, sino también de sus cosmovisiones, lenguas y espiritualidades.

A diferencia de la cosmovisión occidental moderna, que tiende a fragmentar y objetivar la naturaleza desde una perspectiva utilitarista y científica, las cosmovisiones originarias reconocen a la Tierra y sus elementos como; ríos, montañas, animales y plantas, como entidades con alma o espíritu (llamados a menudo *“seres compañeros” o “guardianes”.*

Este reconocimiento implica una responsabilidad ética y espiritual por parte de las comunidades, en la cual el bienestar humano está intrínsecamente ligado al cuidado del entorno natural.

Para el antropólogo Eduardo Kohn (2013), *esta relación se basa en la idea de que todos los seres, humanos y no humanos, comparten una forma de vida o agencia que permite la comunicación y la interacción en múltiples planos*.

Kohn sostiene que las cosmovisiones indígenas desplazan la división cartesiana entre sujeto y objeto, proponiendo en cambio un mundo animado donde la reciprocidad es un principio fundamental. Esta concepción genera prácticas culturales que fomentan la sustentabilidad, la protección de los ecosistemas y el respeto a la diversidad biológica.

Por su parte, el filósofo latinoamericano Enrique Leff (2004) *argumenta que las cosmovisiones originarias ofrecen alternativas epistemológicas valiosas para enfrentar la crisis ambiental global*. Según Leff, estos saberes tradicionales permiten construir un conocimiento situado y contextualizado que reconoce la interdependencia entre cultura y naturaleza, desafiando las lógicas extractivistas y mercantiles predominantes en la modernidad capitalista. Así, se propone un diálogo intercultural que reconozca la pluralidad de formas de entender y habitar el planeta.

Este vínculo sagrado con la naturaleza también tiene un fuerte componente ritual y simbólico. Muchas comunidades indígenas realizan ceremonias, ofrendas y festivales que reafirman la conexión espiritual con la Tierra, buscando la renovación del equilibrio cósmico y social. La naturaleza, entonces, no es solo un objeto de uso, sino un interlocutor activo en la vida cotidiana.

Según la investigadora Marisol de la Cadena (2015), *estas prácticas ponen en evidencia la "pluralidad ontológica" de los mundos indígenas, donde lo humano y lo no humano se entretejen en una red de relaciones que definen identidades, territorios y proyectos de vida.*

En América Latina, esta comprensión tiene implicaciones políticas y sociales profundas, especialmente en la lucha de los pueblos originarios por la defensa de sus territorios frente a megaproyectos extractivos, contaminación y despojo. El reconocimiento legal y constitucional de los derechos de la naturaleza, como ocurre

en países como Ecuador y Bolivia, refleja un avance en la incorporación de estas cosmovisiones en los marcos normativos modernos. No obstante, persisten tensiones y contradicciones, ya que muchas veces las políticas estatales y las fuerzas económicas continúan priorizando el desarrollo capitalista sobre la protección integral de los ecosistemas.

Por último, resulta fundamental rescatar y valorar estas cosmovisiones no solo como patrimonio cultural, sino como aporte imprescindible para repensar la relación entre humanidad y naturaleza en un contexto de crisis climática y pérdida de biodiversidad. Como señala la bióloga y activista Vandana Shiva (2005), *las culturas originarias ofrecen modelos de vida basados en la reciprocidad, la diversidad y el cuidado colectivo, principios que deben inspirar nuevas formas de sostenibilidad y justicia ambiental.*

Siendo así, las cosmovisiones originarias representan formas complejas y ancestrales de entender el mundo, en las cuales la naturaleza no es un mero escenario o recurso, sino un ente vivo, sagrado y profundamente interrelacionado con la existencia humana. Estas visiones, presentes en numerosas culturas indígenas de América Latina y otras regiones, se caracterizan por concebir la realidad como un sistema de relaciones espirituales, sociales y ecológicas que deben ser respetadas para mantener el equilibrio y la armonía.

A diferencia de la cosmovisión occidental moderna, que tiende a fragmentar y objetivar la naturaleza desde una perspectiva utilitarista y científica, las cosmovisiones originarias reconocen a la Tierra y sus elementos como ríos, montañas, animales y planta como entidades con alma o espíritu (llamados a menudo *“seres compañeros” o “guardianes”.* Este reconocimiento implica una responsabilidad ética y espiritual por parte de las comunidades, en la cual el bienestar humano está intrínsecamente ligado al cuidado del entorno natural.

Para el antropólogo Eduardo Kohn (2013*), esta relación se basa en la idea de que todos los seres, humanos y no humanos, comparten una forma de vida o agencia que permite la comunicación y la interacción en múltiples planos.*

Kohn sostiene que las cosmovisiones indígenas desplazan la división cartesiana entre sujeto y objeto, proponiendo en cambio un mundo animado donde la

reciprocidad es un principio fundamental. Esta concepción genera prácticas culturales que fomentan la sustentabilidad, la protección de los ecosistemas y el respeto a la diversidad biológica.

Por su parte, el filósofo latinoamericano Enrique Leff (2004) *argumenta que las cosmovisiones originarias ofrecen alternativas epistemológicas valiosas para enfrentar la crisis ambiental global.* Según Leff, estos saberes tradicionales permiten construir un conocimiento situado y contextualizado que reconoce la interdependencia entre cultura y naturaleza, desafiando las lógicas extractivistas y mercantiles predominantes en la modernidad capitalista. Así, se propone un diálogo intercultural que reconozca la pluralidad de formas de entender y habitar el planeta.

Este vínculo sagrado con la naturaleza también tiene un fuerte componente ritual y simbólico. Muchas comunidades indígenas realizan ceremonias, ofrendas y festivales que reafirman la conexión espiritual con la Tierra, buscando la renovación del equilibrio cósmico y social. La naturaleza, entonces, no es solo un objeto de uso, sino un interlocutor activo en la vida cotidiana. Según la investigadora Marisol de la Cadena (2015), *estas prácticas ponen en evidencia la "pluralidad ontológica" de los mundos indígenas, donde lo humano y lo no humano se entretejen en una red de relaciones que definen identidades, territorios y proyectos de vida.*

Esta comprensión tiene implicaciones políticas y sociales profundas, especialmente en la lucha de los pueblos originarios por la defensa de sus territorios frente a megaproyectos extractivos, contaminación y despojo. El reconocimiento legal y constitucional de los derechos de la naturaleza, como ocurre en países como Ecuador y Bolivia, refleja un avance en la incorporación de estas cosmovisiones en los marcos normativos modernos. No obstante, persisten tensiones y contradicciones, ya que muchas veces las políticas estatales y las fuerzas económicas continúan priorizando el desarrollo capitalista sobre la protección integral de los ecosistemas.

Desde mi perspectiva, el estudio y reconocimiento de las cosmovisiones originarias resulta imprescindible para comprender no solo la diversidad cultural de América Latina, sino también para replantear de manera crítica la relación entre humanidad y naturaleza en el contexto contemporáneo. Las cosmovisiones indígenas nos

invitan a salir del paradigma antropocéntrico y utilitarista dominante, y a reconocer que el cuidado del planeta es una responsabilidad ética y espiritual que trasciende intereses económicos inmediatos.

Lo que más me impresiona es la profundidad de estas concepciones, que no solo consideran a la naturaleza como un conjunto de recursos, sino como sujetos vivos con los cuales se mantiene una relación de respeto y reciprocidad. Esta visión relacional es un aporte valioso frente a la crisis ambiental global, pues recupera la idea de que la salud de los ecosistemas está directamente ligada al bienestar social y cultural de los pueblos. Además, pone en cuestión la lógica extractivista que ha guiado el desarrollo económico en gran parte de la región, y que ha provocado devastación ambiental y conflictos sociales.

En mi opinión, la defensa de estas cosmovisiones implica también una defensa política de los derechos de los pueblos originarios y de su autonomía territorial. La lucha por el reconocimiento legal de la naturaleza como sujeto de derechos, así como la oposición a proyectos extractivos en sus territorios, son expresiones claras de la vigencia y resistencia de estos saberes ancestrales. Sin embargo, noto que todavía existe una brecha importante entre el reconocimiento formal en leyes y la aplicación real en políticas públicas, lo que requiere un compromiso más profundo de los Estados y la sociedad en general.

Otro aspecto que considero fundamental es la necesidad de fomentar un diálogo intercultural que permita un intercambio genuino entre conocimientos ancestrales y científicos. Este diálogo debe basarse en la equidad y el respeto, evitando la apropiación indebida o la trivialización de los saberes originarios. Solo así se podrá avanzar hacia modelos de desarrollo que sean verdaderamente sostenibles y que reconozcan la pluralidad cultural como un recurso para la convivencia y la preservación de la biodiversidad.

Es importante integrar estas cosmovisiones en la educación formal y en la construcción de políticas ambientales puede contribuir a formar ciudadanos críticos y conscientes, capaces de valorar la diversidad cultural y ecológica. Este proceso es fundamental para que América Latina enfrente con mayor fortaleza los desafíos

ambientales y sociales del siglo XXI, respetando la riqueza ancestral que ha sido y sigue siendo la base de su identidad.

Por último, resulta fundamental rescatar y valorar estas cosmovisiones no solo como patrimonio cultural, sino como aporte imprescindible para repensar la relación entre humanidad y naturaleza en un contexto de crisis climática y pérdida de biodiversidad. Como señala la bióloga y activista Vandana Shiva (2005), *las culturas originarias ofrecen modelos de vida basados en la reciprocidad, la diversidad y el cuidado colectivo, principios que deben inspirar nuevas formas de sostenibilidad y justicia ambiental.*

5.2. Modernidad, colonialismo y el inicio de los conflictos ecológicos

La relación entre modernidad, colonialismo y conflictos ecológicos constituye un eje fundamental para entender las crisis ambientales actuales. La modernidad, entendida como un proceso histórico y cultural ligado al desarrollo científico, tecnológico y económico, se ha basado en una visión instrumental y extractivista de la naturaleza que ha tenido consecuencias devastadoras para los ecosistemas y las sociedades, especialmente en los territorios colonizados.

Desde el surgimiento de la modernidad europea en los siglos XV y XVI, la expansión colonial implicó la imposición de un modelo de producción y explotación que transformó radicalmente las relaciones entre humanos y naturaleza. El colonialismo no solo fue un proyecto político y económico, sino también epistemológico, que estableció una ruptura con las formas de conocimiento originarias y una reconfiguración del entorno natural en función de intereses mercantiles.

Como plantea el historiador Enrique Leff (2004*), la racionalidad moderna se caracterizó por la apropiación y control de la naturaleza, que fue concebida como recurso inerte y disponible para el dominio humano.*

Esta lógica extractivista se tradujo en una serie de conflictos ecológicos que comenzaron con la destrucción de ecosistemas, la pérdida de biodiversidad y la alteración de los ciclos naturales. En América Latina, por ejemplo, la colonización implicó la deforestación masiva, la explotación minera intensiva y la imposición de monocultivos para la exportación, prácticas que afectaron no solo el medio ambiente, sino también las comunidades indígenas, cuyas formas de vida estaban

profundamente ligadas a la tierra. Según la investigadora Maristella Svampa (2015), *estos procesos son la base histórica de muchos conflictos socioambientales actuales en la región, donde las comunidades luchan por recuperar sus territorios y modos de vida frente a los efectos del extractivismo.* Además, la modernidad impuso una concepción lineal del tiempo y del progreso que invisibilizó las formas de conocimiento tradicionales y las relaciones de reciprocidad con la naturaleza.

Tal como señala Boaventura de Sousa Santos (2014), *esta hegemonía epistemológica generó una "epistemicidio" que marginó saberes ancestrales y contribuyó a la crisis ecológica, ya que excluyó perspectivas que valoraban el equilibrio y la sustentabilidad.* Por tanto, los conflictos ecológicos no son solo producto de la explotación material, sino también de la imposición de un modelo de pensamiento que desvaloriza otras formas de vida y conocimiento.

La expansión del capitalismo moderno y su necesidad constante de crecimiento económico exacerbaron estos conflictos, al transformar la naturaleza en una mercancía sujeta a la lógica del mercado. La denominada "*acumulación por desposesión"* descrita por David Harvey (2004) *explica cómo el despojo de tierras y recursos a comunidades originarias y campesinas se convirtió en un mecanismo fundamental para la expansión capitalista, generando desplazamientos, pobreza y degradación ambiental*. En este contexto, la violencia ecológica se entrelaza con la violencia social y política.

Es importante reconocer que los conflictos ecológicos actuales están profundamente arraigados en esta historia colonial y moderna, y que cualquier intento de solución debe partir de una crítica radical a estos modelos y de la construcción de alternativas basadas en la justicia ambiental y la inclusión de saberes plurales. Como sostiene Arturo Escobar (2010), *la descolonización del pensamiento y la práctica ambiental es clave para construir relaciones más justas y sostenibles entre los seres humanos y el planeta.*

Asimismo, La relación entre modernidad, colonialismo y conflictos ecológicos no puede entenderse únicamente desde una perspectiva ambiental o técnica, sino que debe abordarse desde una mirada integral que incluya sus dimensiones sociales, culturales y políticas.

La modernidad europea, con su énfasis en el progreso, la racionalidad y el control, se constituyó en un proyecto de poder que implicó la imposición de una cosmovisión que separa al ser humano de la naturaleza y a la cultura de lo natural. Esta división epistemológica es central para comprender cómo se legitimaron prácticas extractivistas y de explotación que generaron graves impactos ecológicos.

El colonialismo, por su parte, fue el vehículo mediante el cual esta lógica se implementó a escala global, especialmente en territorios con altas biodiversidades y grandes poblaciones indígenas, como América Latina, África y Asia. Las comunidades originarias, que mantenían una relación de reciprocidad y respeto con la naturaleza, fueron desplazadas y sometidas a procesos de aculturación forzada. Este despojo no solo afectó sus territorios físicos sino también sus saberes y prácticas ancestrales, configurando una doble pérdida: ambiental y cultural.

El filósofo y sociólogo Enrique Leff (2004) *señala que esta racionalidad instrumental de la modernidad produjo un "antropocentrismo tecnocrático" que considera la naturaleza como un objeto a ser dominado y explotado, eliminando así cualquier reconocimiento de su valor intrínseco o espiritual*.

Esta visión se traduce en la priorización de actividades económicas como la minería a gran escala, la deforestación para la agricultura comercial y la urbanización descontrolada, las cuales han provocado la degradación irreversible de ecosistemas y la crisis climática.

Además, los conflictos ecológicos derivados de esta historia están estrechamente vinculados con la distribución desigual del poder y los recursos. David Harvey (2004) *describe cómo la expansión del capitalismo moderno ha utilizado la "acumulación por desposesión" para apropiarse de territorios y bienes comunes, generando exclusión social y pobreza en las comunidades originarias y rurales*. Esta dinámica crea escenarios de resistencia y conflicto, donde la lucha por el reconocimiento territorial se vuelve también una lucha por la justicia ambiental y social.

Desde una perspectiva epistemológica, Boaventura de Sousa Santos (2014) *critica la "epistemicidio" causado por la hegemonía del conocimiento occidental, que ha invalidado y marginado saberes tradicionales y formas de vida alternativas.* Esta imposición epistemológica contribuye a que los conflictos ecológicos sean tratados

como problemas técnicos aislados, sin considerar su dimensión cultural y política. La recuperación y valorización de estos saberes ancestrales es clave para construir alternativas que promuevan la sustentabilidad y la justicia social. Los conflictos ecológicos no solo implican daños materiales, sino también impactos en la identidad cultural y la espiritualidad de los pueblos originarios.

Como señala Maristella Svampa (2015), *la destrucción de territorios sagrados afecta no solo el bienestar físico sino también la cosmovisión y el sentido de pertenencia de las comunidades.* Esto explica por qué muchas luchas socioambientales adoptan un carácter simbólico y espiritual, reforzando la resistencia y la construcción de nuevas formas de vida comunitaria.

Es fundamental reconocer que la crisis ecológica global tiene sus raíces en este entramado histórico de modernidad y colonialismo.

Por ello, como propone Arturo Escobar (2010), *la solución no puede limitarse a la tecnificación o a reformas superficiales, sino que debe involucrar un cambio profundo en las formas de pensar, producir y vivir.* Este cambio implica descolonizar el conocimiento y la acción, reconociendo la pluralidad de mundos y saberes, y construyendo modelos de desarrollo basados en la justicia social, la diversidad cultural y la sustentabilidad ecológica.

No se trata únicamente de una historia pasada. Hoy, muchas de las tensiones sociales en América Latina tienen raíces en esta herencia colonial no resuelta: proyectos mineros, represas hidroeléctricas, monocultivos para exportación, todos promovidos en nombre del desarrollo, afectan directamente a comunidades indígenas y rurales que siguen siendo tratadas como obstáculos al progreso. En realidad, estas comunidades son guardianas de una racionalidad ecológica que el mundo moderno ha despreciado, pero que hoy se revela como indispensable para la supervivencia planetaria.

En este sentido, considero que los conflictos ecológicos no son simplemente disputas por el uso de recursos naturales; son luchas por el reconocimiento, la justicia y la posibilidad de otros futuros. La descolonización del pensamiento ambiental no es una opción romántica ni nostálgica, sino una necesidad urgente si

queremos revertir el rumbo de destrucción al que nos ha conducido la modernidad capitalista.

Como autor, abogo por una integración respetuosa de saberes, por el reconocimiento del valor político y epistémico de los pueblos originarios y por una revisión crítica de los conceptos de desarrollo, crecimiento y civilización que han guiado nuestras sociedades. Solo desde una mirada plural, ética y ecológica podremos reconstruir la relación con la Tierra de manera justa y sustentable.

5.3. Emergencia de la ecofilosofía latinoamericana y crítica al desarrollo neoliberal

La ecofilosofía latinoamericana surge como una corriente de pensamiento crítico que, desde la filosofía y los saberes ancestrales, propone una relectura de la relación entre el ser humano y la naturaleza, y denuncia los efectos destructivos del modelo de desarrollo neoliberal impuesto en la región. Este enfoque filosófico y político se articula como respuesta a la crisis ecológica global, pero también como una forma de resistencia cultural frente a la colonialidad del saber y del poder que aún persiste en América Latina.

Desde una perspectiva crítica y comprometida con la transformación social, considero que la emergencia de la ecofilosofía latinoamericana representa no solo un aporte académico, sino una urgencia ética ante el colapso civilizatorio que enfrentamos. La filosofía ambiental surgida desde América Latina no es una mera adaptación teórica, sino una reacción profunda ante los efectos históricos del colonialismo, la modernidad y el neoliberalismo. Su relevancia radica en que ofrece claves para comprender y enfrentar el presente desde las voces silenciadas por el poder dominante.

La ecofilosofía en América Latina no parte de cero ni es una mera adaptación de teorías ecológicas europeas o norteamericanas. Por el contrario, se nutre de las cosmovisiones indígenas, afrodescendientes y campesinas, que históricamente han concebido la naturaleza como un ser vivo, sagrado y relacional, en oposición a la visión mecanicista e instrumental propia del paradigma moderno-occidental. En este sentido, la ecofilosofía latinoamericana se vincula estrechamente con las propuestas del “*Buen Vivir”* (sumak kawsay en quechua), el *“Vivir Bien*” (suma

qamaña en aymara) y otros conceptos que reivindican la armonía entre los seres humanos y la Pachamama (madre tierra).

Autores como Enrique Leff (2010) *han señalado que esta corriente implica una reapropiación epistémica frente al colonialismo intelectual que ha marginado las formas de conocimiento del sur global*.

Según Leff, la racionalidad ambiental latinoamericana se presenta como una alternativa al desarrollo occidental, al promover una ética de la sustentabilidad, la diversidad y la vida. Esta racionalidad cuestiona el reduccionismo económico del desarrollo neoliberal y propone una concepción integral de la existencia. El modelo neoliberal, basado en la liberalización de los mercados, el extractivismo y la subordinación de lo público a lo privado, ha profundizado la desigualdad y la devastación ambiental en la región.

Tal como sostiene Maristella Svampa (2019), *el avance de los megaproyectos extractivos como la megaminería, los monocultivos transgénicos y los hidrocarburos no convencionales ha generado graves conflictos socioambientales, criminalización de defensores del medio ambiente y destrucción de territorios ancestrales.* La ecofilosofía denuncia estos procesos y propone una relectura crítica del concepto de desarrollo, desde perspectivas éticas, ontológicas y culturales.

Boaventura de Sousa Santos (2014) *destaca la necesidad de construir una "ecología de saberes", que reconozca la pluralidad de conocimientos en la construcción de soluciones sostenibles*. Desde esta perspectiva, la ecofilosofía latinoamericana no busca suplantar la ciencia moderna, sino cuestionar su hegemonía excluyente y fomentar un diálogo intercultural que recupere el valor de los saberes indígenas, populares y territoriales. Esta mirada se vincula también con las propuestas del pensamiento decolonial, que denuncian la permanencia de estructuras coloniales en las lógicas de desarrollo, educación, economía y ecología.

Arturo Escobar (2018), *uno de los referentes del pensamiento ambiental latinoamericano, propone la transición hacia "territorios de vida", en donde se revalorice la relacionalidad, la autonomía local y la regeneración de ecosistemas.* Para Escobar, *esta transformación requiere romper con las categorías impuestas por la modernidad como naturaleza/sociedad, sujeto/objeto, progreso/atraso y*

construir nuevas formas de vida basadas en la interdependencia y el respeto por la Tierra.

La emergencia de la ecofilosofía también se expresa en el fortalecimiento de movimientos sociales, redes de comunidades y plataformas académicas que articulan luchas por la tierra, el agua, los bosques y la soberanía alimentaria. Estos movimientos no solo denuncian el colapso ecológico, sino que proponen alternativas concretas desde la agroecología, la economía solidaria, la justicia ambiental y la democracia comunitaria. En este sentido, la ecofilosofía no se reduce a una reflexión teórica, sino que se constituye en una praxis transformadora, en diálogo con los pueblos y los territorios.

En conclusión, la ecofilosofía latinoamericana representa una apuesta por la vida en todas sus formas, y por un pensamiento descolonizador que desafía la lógica del capital, del crecimiento ilimitado y del individualismo neoliberal. En lugar de aceptar el colapso como destino inevitable, plantea caminos de re-existencia y de esperanza, arraigados en la memoria de los pueblos y en la posibilidad de un futuro diferente, justo y sustentable.

Se destaca la ecofilosofía latinoamericana no solo constituye una crítica a la devastación ecológica impulsada por el modelo neoliberal, sino también una plataforma teórica, ética y política para imaginar horizontes alternativos desde el sur global. Este pensamiento reconoce que las crisis ecológicas no pueden desvincularse de las crisis civilizatorias, ni ser abordadas únicamente desde soluciones tecnocientíficas. Por el contrario, plantea la urgencia de reconfigurar la relación entre humanidad y naturaleza a través de nuevas matrices culturales y epistemológicas.

Uno de los rasgos distintivos de esta corriente es su énfasis en la pluralidad ontológica, es decir, en la idea de que existen múltiples formas de habitar el mundo y de entender la vida. En lugar de asumir una única concepción moderna de la realidad, la ecofilosofía recupera los mundos relacionales indígenas, afrodescendientes y campesinos, donde la Tierra no es un objeto de explotación sino un ser vivo con agencia, derechos y espiritualidad.

En palabras de Gudynas (2011), *esta filosofía "no se limita a proteger la naturaleza, sino que la comprende como parte de una trama de la vida que incluye dimensiones éticas, políticas y afectivas".*

Este enfoque también introduce una crítica contundente al concepto de desarrollo tal como ha sido promovido por los organismos internacionales y adoptado por los gobiernos latinoamericanos. La noción de desarrollo, bajo el modelo neoliberal, ha significado crecimiento económico a costa de la destrucción ambiental y la subordinación de las comunidades locales. Se ha privilegiado el extractivismo como vía para obtener divisas, mientras se multiplican los pasivos ambientales y se incrementan las desigualdades.

El ecofilósofo Enrique Dussel (2007) *sostiene que el pensamiento latinoamericano debe comenzar desde la exterioridad, es decir, desde los sujetos históricamente excluidos del proyecto moderno.* Desde esa posición crítica, se hace posible repensar el desarrollo como un proceso relacional, integral y comunitario, que no dependa de la acumulación de capital sino del fortalecimiento del tejido social, cultural y ecológico.

Asimismo, esta corriente recupera el concepto de justicia ecológica, entendida no solo como una mejor distribución de los daños ambientales, sino como el reconocimiento de los derechos de la naturaleza y de los pueblos que la habitan. Esta visión ha sido respaldada por procesos políticos como la Constitución de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009), *donde se reconoce a la Pachamama como sujeto de derechos.* Estas transformaciones jurídicas son expresión de una ecofilosofía práctica, que va más allá de la teoría y se materializa en propuestas legales y políticas innovadoras.

La crítica ecofilosófica al desarrollo neoliberal también se apoya en el pensamiento feminista y en la ecología política, al cuestionar las relaciones de poder que reproducen el dominio sobre los cuerpos, los territorios y los saberes. La filósofa Vandana Shiva (2005), *aunque desde Asia, ha influido en estos debates al señalar cómo el modelo económico globalizado ha mercantilizado la vida y ha marginado los saberes femeninos y campesinos*.

En América Latina, autoras como Silvia Rivera Cusicanqui han aportado a una crítica desde las epistemologías andinas y las resistencias comunitarias frente a la colonialidad del poder. Otro aspecto central de esta ampliación ecofilosófica es su vínculo con los territorios. La noción de "territorialidad" adquiere una importancia estratégica, ya que no se trata solo de tierras físicas, sino de espacios simbólicos, espirituales y políticos.

Según Escobar (2018), *los "territorios de vida" son aquellos en los que las comunidades ejercen autonomía, regeneran sus ecosistemas y reinventan prácticas de existencia coherentes con los ciclos de la naturaleza*.

La ecofilosofía también cuestiona el imaginario del progreso lineal, propio del pensamiento moderno. Este imaginario ha generado una ilusión de mejora continúa basada en el consumo, el dominio técnico y la competencia. Frente a ello, el pensamiento ecológico latinoamericano propone una temporalidad circular, ligada al ritmo de la vida natural y a la memoria ancestral. En lugar de aspirar a un futuro abstracto, promueve la permanencia, la conexión intergeneracional y la responsabilidad hacia las futuras generaciones.

Por último, cabe destacar que la ecofilosofía no es una disciplina cerrada ni homogénea. Su riqueza radica en su capacidad de dialogar con múltiples saberes, movimientos sociales y tradiciones intelectuales. Es, en ese sentido, una filosofía de la esperanza, de la resistencia y de la posibilidad.

Tal como plantea Leff (2010), *"se trata de imaginar otras formas de civilización, donde la ética del cuidado, la justicia ambiental y la sustentabilidad ecológica sean el fundamento de un nuevo pacto entre humanidad y naturaleza".*

En resumen, la ecofilosofía latinoamericana constituye una respuesta integral al colapso ecológico contemporáneo. No solo denuncia los efectos destructivos del desarrollo neoliberal, sino que ofrece caminos alternativos desde la revalorización de los saberes ancestrales, la justicia territorial y la creación de comunidades sostenibles. Frente a un modelo que agota la vida, propone una visión que la protege, la celebra y la multiplica.

Una de las principales contribuciones de esta corriente es su capacidad para revalorizar los saberes ancestrales de los pueblos originarios y campesinos,

reconociendo en ellos no solo un legado cultural, sino una racionalidad ecológica vigente. En un contexto donde la lógica del capital transforma todo en mercancía incluyendo el agua, las semillas y los cuerpos, la ecofilosofía invita a una reflexión radical sobre nuestras formas de vida y sobre la necesidad de reconstruir la relación con la naturaleza desde el respeto, el cuidado y la reciprocidad.

También encuentro sumamente valiosa la crítica que esta filosofía hace al concepto de desarrollo. El crecimiento económico, tal como ha sido impulsado por los modelos neoliberales en la región, ha traído consigo más exclusión, más extractivismo y más violencia contra la tierra y contra quienes la defienden. Es evidente que el paradigma dominante ha fracasado en su promesa de bienestar, y la ecofilosofía contribuye a desenmascarar esa narrativa al visibilizar sus consecuencias materiales y simbólicas.

Como autor, considero que la propuesta de construir *"territorios de vida"* es un horizonte esperanzador y realizable, aunque implique conflictos con poderes económicos y estatales. El desafío está en articular conocimientos diversos, fortalecer la autonomía comunitaria y construir modelos alternativos de producción y convivencia que respeten los ciclos naturales. El diálogo intercultural y la descolonización del pensamiento son caminos necesarios para lograrlo.

La ecofilosofía latinoamericana tiene una misión política clara: resistir al saqueo, reconstruir el tejido comunitario y defender la vida en todas sus formas. Más que una moda intelectual, es un llamado a reconfigurar la civilización desde el sur, desde abajo, y con la Tierra como protagonista.

5.4. Crisis climática y luchas territoriales contemporáneas: hacia una paz socioambiental

La crisis climática se ha consolidado como el principal desafío del siglo XXI, no solo por sus efectos ecológicos devastadores, sino por sus profundas implicaciones sociales, económicas, políticas y culturales. En América Latina, esta crisis se manifiesta de manera aguda a través de fenómenos como el aumento de la temperatura, la alteración de los ciclos hidrológicos, la pérdida de biodiversidad, la desertificación y el incremento de desastres naturales. Pero más allá de sus efectos físicos, la crisis climática ha catalizado un conjunto de luchas territoriales que

colocan en el centro del debate la necesidad de una paz socioambiental, entendida como la armonía entre las comunidades humanas y los ecosistemas que habitan.

La noción de paz socioambiental implica superar las visiones convencionales de paz como simple ausencia de conflicto armado, y ampliarla hacia una dimensión ecológica y estructural.

Como sostiene Enrique Leff (2010), "*la paz con la naturaleza implica reconfigurar las formas de apropiación de la vida, del conocimiento y del poder".* Esta perspectiva conecta con los múltiples conflictos territoriales que atraviesan la región, protagonizados por pueblos indígenas, campesinos y comunidades urbanas que defienden sus territorios frente al avance de proyectos extractivos, agroindustriales y de infraestructura que amenazan sus medios de vida y cosmovisiones.

En este contexto, la crisis climática no es un fenómeno neutral, sino profundamente desigual. Las poblaciones que menos han contribuido al calentamiento global son las más afectadas por sus consecuencias.

Esto ha sido destacado por autores como Naomi Klein (2015), *quien afirma que el cambio climático es un "multiplicador de injusticias", ya que exacerba las desigualdades existentes y pone en riesgo los derechos humanos fundamentales, como el acceso al agua, a la alimentación y a un ambiente sano.*

Las luchas territoriales contemporáneas, en este marco, pueden entenderse como formas de resistencia al modelo de desarrollo dominante, basado en el extractivismo y la lógica de acumulación capitalista.

Como señala Maristella Svampa (2019), *América Latina vive una expansión de conflictos socioambientales ligados al avance del neoextractivismo, el cual genera desplazamientos forzados, criminalización de defensores ambientales y una creciente militarización de los territorios.* Estas luchas, sin embargo, no solo son reactivas, sino que también proponen alternativas basadas en la sostenibilidad, la justicia ecológica y la autodeterminación de los pueblos.

Un caso emblemático lo constituye la resistencia de comunidades indígenas amazónicas frente a la explotación petrolera y minera. Estas comunidades han articulado demandas legales, movilizaciones y estrategias comunicacionales para frenar proyectos que amenazan sus bosques, ríos y formas de vida. Asimismo,

movimientos por el derecho al agua en países como México, Bolivia y Chile han impulsado debates fundamentales sobre la gestión comunitaria de los bienes comunes. En este sentido, la paz socioambiental se construye desde abajo, desde los territorios y las prácticas comunitarias que buscan regenerar los ecosistemas y democratizar el acceso a los recursos.

Boaventura de Sousa Santos (2014) *propone el concepto de "postdesarrollo" como un horizonte en el que las soluciones a la crisis climática no se basan en tecnologías impuestas ni en mercados de carbono, sino en la recuperación de saberes ancestrales, formas de economía solidaria y modelos de gobernanza participativa.*

La construcción de paz socioambiental también implica repensar el papel del Estado. En muchos casos, los gobiernos latinoamericanos han priorizado los intereses corporativos sobre los derechos de las comunidades, generando conflictos que escalan en violencia y represión.

Por ello, autores como Arturo Escobar (2018) *insisten en la necesidad de una transformación del imaginario político, que permita reconocer la centralidad de la vida y de los territorios en las políticas públicas.* Esta transformación requiere no solo nuevas leyes, sino también nuevos marcos culturales, educativos y éticos.

En definitiva, la crisis climática no puede abordarse únicamente desde el ámbito técnico o diplomático, como ha sucedido en muchas conferencias internacionales. Se requiere una transformación civilizatoria que ponga en el centro la interdependencia entre los seres humanos y la naturaleza. Las luchas territoriales en América Latina ofrecen aprendizajes valiosos en este proceso, al mostrar que la defensa de la tierra no es solo una cuestión ambiental, sino también una lucha por la dignidad, la identidad y el futuro común.

Todo se basa en La construcción de una paz socioambiental en América Latina, en el marco de la crisis climática global, exige comprender las causas estructurales del deterioro ecológico y visibilizar las luchas que emergen desde los territorios como formas de resistencia y proposición. La crisis ambiental actual no es una consecuencia aislada de un fenómeno natural, sino el resultado de siglos de acumulación por desposesión, de explotación intensiva de los bienes comunes, y

de la imposición de un modelo económico globalizado centrado en la maximización del lucro y la degradación de los ecosistemas.

En este escenario, las luchas territoriales no son solamente reacciones ante el daño ambiental, sino formas activas de defensa de la vida, de los cuerpos, de la cultura y del futuro. A través de ellas, comunidades indígenas, afrodescendientes, campesinas y sectores urbanos organizados están construyendo alternativas concretas al modelo civilizatorio dominante. Estas resistencias no son homogéneas, pero comparten un núcleo común: la defensa del territorio como espacio de existencia y sentido.

Como señala Gudynas (2011), *el territorio no debe entenderse únicamente como una extensión física, sino como un entramado complejo de relaciones sociales, ecológicas y simbólicas.* En este sentido, el despojo territorial afecta no solo los medios de subsistencia, sino también la memoria, la espiritualidad y la autonomía. Por ello, las luchas ecológicas contemporáneas deben ser también leídas como luchas por el reconocimiento cultural y político de modos de vida distintos a los impuestos por el desarrollo capitalista.

La noción de *"justicia climática"* ha ganado relevancia en este contexto, señalando que los impactos del cambio climático no son neutrales ni equitativos. Las comunidades más empobrecidas y que históricamente han contribuido menos a las emisiones de gases de efecto invernadero son las que enfrentan las consecuencias más graves: inseguridad alimentaria, escasez de agua, pérdida de tierras, migración forzada y aumento de enfermedades.

Tal como argumenta Martínez-Alier (2011), *estas poblaciones protagonizan los "movimientos de justicia ambiental" que ponen en el centro del debate el vínculo entre ecología y desigualdad.* Las respuestas de los pueblos ante esta situación han sido múltiples. Desde la Amazonía brasileña hasta los Andes peruanos, desde las sierras mexicanas hasta la Patagonia argentina, emergen formas de organización comunitaria que articulan resistencia y propuesta. Se han creado redes de defensa del agua, plataformas de mujeres indígenas, alianzas transnacionales contra el fracking y espacios de articulación como el Tribunal Internacional de los Derechos de la Naturaleza.

Estas experiencias no solo denuncian el daño, sino que construyen alternativas, como la agroecología, la soberanía alimentaria, el manejo comunitario de bosques y la educación ambiental popular. La ecofilosofía latinoamericana alimenta estas luchas desde el pensamiento crítico y descolonial.

Como plantea Enrique Leff (2004), *es necesario avanzar hacia una racionalidad ambiental que supere la lógica de dominación de la naturaleza y permita un reencuentro con la vida desde el cuidado, la reciprocidad y la sostenibilidad.* En este sentido, la paz socioambiental es inseparable de un cambio epistemológico profundo: dejar de ver la naturaleza como recurso y empezar a comprenderla como sujeto de derechos y como matriz de vida.

Una propuesta clave que ha surgido desde América Latina es la del Buen Vivir (Sumak Kawsay o Suma Qamaña), *que plantea una visión integral de la existencia, basada en la armonía con la naturaleza, la comunidad y el cosmos.* Este paradigma, originado en los pueblos andinos, ha sido incorporado en los marcos constitucionales de Ecuador y Bolivia, aunque con limitaciones y tensiones. El Buen Vivir no es una receta cerrada, sino una invitación a repensar el bienestar más allá del crecimiento económico.

Las luchas territoriales también enfrentan riesgos y amenazas. La criminalización de líderes ambientales, el asesinato de defensores del territorio y la represión estatal son realidades cotidianas en muchos países latinoamericanos.

Según Global Witness (2023), *América Latina sigue siendo la región más peligrosa del mundo para quienes defienden el medio ambiente. Esta violencia es síntoma de un modelo que no tolera la disidencia ni la autonomía comunitaria.*

Frente a este panorama, la construcción de una paz socioambiental debe implicar transformaciones estructurales. Se requiere el reconocimiento efectivo de los derechos de los pueblos indígenas y campesinos, la garantía de la consulta previa, libre e informada, la protección legal de los defensores ambientales, y una transición energética justa y popular. Además, es imprescindible un cambio en las políticas públicas, que supere el extractivismo como motor de desarrollo y promueva economías solidarias, circulares y regenerativas.

La paz socioambiental, por tanto, no es un estado pasivo, sino un proceso activo de reterritorialización, de cuidado colectivo y de construcción de nuevos pactos sociales con la naturaleza. Es también una categoría política que desafía el statu quo y plantea la urgencia de refundar nuestras formas de vida sobre la base de la equidad ecológica, la justicia social y la dignidad humana.

La reflexión sobre la crisis climática y las luchas territoriales en América Latina no puede limitarse a una lectura técnica o ambientalista convencional. Como autor, considero que estamos ante un fenómeno profundamente político y civilizatorio, que interpela nuestros modos de vida, nuestras estructuras económicas y, sobre todo, nuestras formas de habitar el mundo. Lo que se juega en esta crisis no es solo el clima, sino la continuidad de la vida digna para millones de personas y la supervivencia de múltiples especies y ecosistemas.

Desde esta perspectiva, la noción de paz socioambiental adquiere una relevancia crucial. No se trata simplemente de "*reducir conflictos"* o "*adaptarse al cambio climático*", sino de transformar las bases mismas del modelo de desarrollo impuesto. Las luchas de los pueblos indígenas, campesinos y sectores urbanos organizados no son solo actos de resistencia, sino también propuestas éticas y prácticas para construir un mundo diferente, donde la justicia, la equidad y la reciprocidad con la naturaleza sean principios rectores.

Asimismo, es imprescindible reconocer que el Estado, en muchas ocasiones, actúa como garante de los intereses extractivos, lo que nos obliga a repensar la democracia, los derechos y la participación desde claves interculturales y territoriales. La paz verdadera no será posible sin justicia ambiental, sin reconocimiento de los derechos de la naturaleza y sin la construcción de alternativas colectivas que prioricen la vida por encima del capital.

Queda referenciado que estas luchas nos invitan a imaginar otros futuros posibles, más allá del colapso, desde la esperanza activa y la solidaridad entre pueblos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Aguilar, T. (2018). *Globalización, ecología y derecho a la paz*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
2. Arévalo, L. (2019). *Justicia ecológica y cultura de paz: Claves para una ética del siglo XXI*. Bogotá: Ediciones Desde el Sur.
3. Arquilla, J. (2011). The worst weapon of mass destruction is the one you cannot see. *Foreign Policy*.
4. Bernays, E. (1928). *Propaganda*. Ig Publishing.
5. Boff, L. (1993). *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
6. Boff, L. (2001). *Iglesia: carisma y poder*. Bogotá: Editorial Claretiana.
7. Boff, L. (2015). *La sustentabilidad: Qué es y qué no es*. Madrid: Trotta.
8. Cadena, M. de la. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
9. Castillo, M. (2021). *Feminismos y cultura de paz: Caminos desde América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
10. Castells, M. (2009). *Communication power*. Oxford University Press.
11. Cicerón. (1995). *Treasury of philosophy*. Nueva York: Editorial Prentice-Hall.
12. Chomsky, N. (2002). *Media control: The spectacular achievements of propaganda*. Seven Stories Press.
13. Chomsky, N., & Herman, E. S. (1988). *Manufacturing consent: The political economy of the mass media*. Pantheon Books.
14. DeNardis, L. (2020). *The Internet in everything: Freedom and security in a world with no off switch*. Yale University Press.
15. Debord, G. (1967). *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos.
16. Díaz, M. (2015). *Feminismo y pacifismo en América Latina: Voces de mujeres en resistencia*. Bogotá: Editorial Desde Abajo.
17. Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
18. Ellul, J. (1965). *Propaganda: The formation of men's attitudes*. Vintage Books.

19. Escobar, A. (2010). *Territories of difference: Place, movements, life, redes*. Duke University Press.
20. Escobar, A. (2018). *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. ICANH - Ediciones UNAULA.
21. Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.
22. Ferraris, M. (2012). *Manifesto of New Realism*. SUNY Press.
23. Gómez, D. (2017). *Pedagogías críticas para una paz duradera en América Latina*. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia.
24. González, A. (2014). *Memoria, escuela y construcción de paz en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial LOM.
25. González Prada, M. (1888). Discurso en el Teatro Politeama. Recuperado de https://www.voltairenet.org/article120667.html
26. Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Lima: CEP.
27. Gudynas, E. (2011). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*, 462, 1-20.
28. Harari, Y. N. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Debate.
29. Jansen, S. C. (2002). *Critical communication theory: Power, media, gender, and technology*. Rowman & Littlefield.
30. Jowett, G. S., & O'Donnell, V. (2019). *Propaganda & persuasion* (7th ed.). SAGE Publications.
31. Klein, N. (2015). *Esto lo cambia todo: El capitalismo contra el clima*. Paidós.
32. Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.
33. Leff, E. (2004). *Racionalidad ambiental: La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo XXI Editores.
34. Leff, E. (2010). *La apuesta por la vida: Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios del saber*. Siglo XXI Editores.
35. Libicki, M. C. (2009). *Cyberdeterrence and cyberwar*. RAND Corporation.
36. Londoño, M. (2015). *Educación y paz en contextos escolares latinoamericanos: Una mirada crítica*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

37. López, C. (2010). *Justicia y paz: Perspectivas latinoamericanas*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
38. Martí, J. (1891). Con todos y para el bien de todos. Recuperado de https://marti-universal.blogspot.com/2007/10/discurso-con-todos-y-para-el-bien-de.html
39. Martínez Guzmán, V. (1999). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria Editorial.
40. Martínez-Alier, J. (2011). *El ecologismo de los pobres: Conflictos ecológico-distributivos y movimientos de resistencia en el Sur global*. Icaria Editorial.
41. McIntyre, L. (2018). *Post-truth*. MIT Press.
42. Menchú Tum, R. (2002). *La paz es el camino: Una visión indígena*. Ciudad de Guatemala: Fundación Rigoberta Menchú.
43. Molano, A. (2010). *Desterrados: Crónicas del desarraigo*. Bogotá: Aguilar.
44. Moreno, J. (2016). *Educación, violencia y esperanza: Reflexiones latinoamericanas sobre la paz*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
45. Mendoza, E. (2016). *Economía, derechos humanos y paz social en América Latina*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
46. Mendoza, G. (2006). *Pedagogía crítica y cultura de paz: Horizontes desde América Latina*. Quito: Instituto de Educación Popular.
47. Nehru, J. (1959). *El descubrimiento de la India* (p. 126). Moscú: Editorial Progreso.
48. Nye, J. S. (2011). Power and national security in cyberspace. *Foreign Affairs, 90*(4), 124–133.
49. Oxford Dictionaries. (2016). Word of the Year 2016 is… post-truth. https://languages.oup.com/word-of-
50. Paredes, R. (2020). *Memoria, cuerpo y territorio: Paz desde las víctimas en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
51. Pérez Esquivel, A. (1987). *Caminando junto al pueblo*. Buenos Aires: Ediciones SERPAJ.

52. Puyosa, I. (2021). Guerra informacional y desinformación en América Latina. *Revista Comunicación, 32*(1), 13–28.
53. Quintana, R. (2012). *Violencias y educación para la paz en América Latina: Entre la memoria y la esperanza*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
54. Ramírez, S. (2020). *La disputa por la verdad: Noticias falsas y populismo digital en América Latina*. Siglo XXI Editores.
55. Rid, T. (2013). *Cyber war will not take place*. Oxford University Press.
56. Rico, M. (2005). *Memoria, género y verdad: Narrativas femeninas de resistencia*. Buenos Aires: CLACSO.
57. Romero, Ó. (1979). *La voz de los sin voz*. San Salvador: UCA Editores.
58. Salazar, N. (2018). *Docencia, conflicto y cultura de paz en el siglo XXI*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
59. Sarmiento, D. F. (1845). *Facundo o civilización y barbarie*. Recuperado de https://www.textos.info/domingo-faustino-sarmiento/facundo/ebook
60. Segundo, J. L. (1985). *Teología abierta para el laico adulto: Fe y política*. Buenos Aires: Lumen.
61. Shiva, V. (2005). *Earth democracy: Justice, sustainability, and peace*. South End Press.
62. Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom and dignity*. Knopf.
63. Sociedad Biblica. (1960). *Santa Bíblia: Reina-Valera 1960. Deuteronomio 20:16–18*.
64. Sociedad Bíblica. (1960). *Santa Bíblia: Reina-Valera 1960. Deuteronomio 7:16*.
65. Sociedad Bíblica. (1960). *Santa Bíblia: Reina-Valera 1960. Evangelio según San Mateo 26:52*.
66. Sobrino, J. (1998). *Jesucristo liberador: Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. San Salvador: UCA Editores.
67. Santos, B. de S. (2014). *Epistemologies of the South: Justice against epistemicide*. Routledge.
68. Svampa, M. (2015). Extractivism and neo-extractivism in Latin America. *Latin American Perspectives, 42*(1), 1-13.

69. Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giros eco-territoriales y nuevos paradigmas de desarrollo*. CALAS.
70. Tapia, L. (2002). *Violencias y resistencias: Ensayos de crítica social*. La Paz: ILDIS.
71. Tapia, L. (2020). *Teología desde la Amazonía: Espiritualidad, justicia y territorio*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
72. Torres, J. (2015). *Verdad, justicia y derecho a la paz en América Latina*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
73. Vallon, A. (1991). *Historia de la esclavitud en el mundo antiguo*. Moscú: Editorial Progreso.
74. Verson. (1995). *Materialistas de la Antigua Grecia*. Buenos Aires: Editorial Verson.
75. Vargas, E. (2017). Cosmovisión y espiritualidad indígena: Un vínculo con la naturaleza. *Revista Intercultural de Estudios Andinos, 4*(2), 45–63.
76. Wardle, C., & Derakhshan, H. (2017). *Information disorder: Toward an interdisciplinary framework for research and policymaking*. Council of Europe.

Luis Antonio Montero Peñalba

Doctor en Filosofía (PhD.), Economista con formación de postgrado y doctorado, con una sólida trayectoria académica. Licenciado en Economía, Magíster en Planificación Nacional y Economía, posee amplia experiencia en docencia universitaria, participando como facilitador en cursos, seminarios, simposios y congresos nacionales e internacionales.

Ha dictado asignaturas en programas de Postgrado y Maestría en instituciones como la Universidad Santa María La Antigua y la Universidad de Panamá. Su obra: *La guerra y la paz en el pensamiento socio-filosófico de América Latina*, ofrece una reflexión crítica y profunda sobre las dinámicas del conflicto y la construcción de paz desde una perspectiva latinoamericana. A través de un enfoque interdisciplinario, que articula Filosofía, Sociología y Pensamiento Político. A través de su vasto estilo filosófico examina cómo las ideas de justicia, resistencia, violencia y reconciliación han sido abordadas por los pensadores y movimientos sociales de la región. El principal aporte de esta obra radica en su capacidad para contextualizar las nociones de guerra y paz dentro de la historia, la cultura y las luchas sociales de América Latina, alejándose de visiones eurocéntricas y proponiendo una lectura situada de los desafíos ético-políticos que enfrenta la región. Montero no solo revisa el pensamiento de autores claves, sino que también abre espacios para el diálogo entre saberes populares, prácticas de justicia comunitaria y esperanzas de transformación. Este libro se convierte así en una herramienta fundamental para comprender las raíces estructurales del conflicto en América Latina, su contribución es significativa tanto para estudiosos de las ciencias sociales y la filosofía, como para actores comprometidos con la justicia social y los procesos de paz en el continente.