

5

Sueños de favela: representaciones de violencia y democracia en Brasil¹

ALEX BETANCOURT, PH. D.

Violencia en el pensamiento político

UNO DE LOS temas más debatidos en las democracias liberales contemporáneas es el efecto y lugar que tiene la violencia en la sociedad. El debate toma una inflexión particularmente alarmante tanto para los políticos como para los medios de comunicación, ya que estos suelen partir de la premisa que estipula que la violencia es un factor completamente antisocial y por lo tanto toda sociedad debe aspirar a su erradicación absoluta. Sin embargo, una simple mirada a algunos momentos puntuales del pensamiento político occidental ofrece un panorama que demuestra la falsedad de dicha premisa. En la historia del pensamiento político occidental, la violencia casi siempre ha jugado un papel fundamental en la constitución del Estado y la sociedad.

El pensamiento político no solo ha esbozado un acercamiento matizado y diferencial, sino también en términos históricos. Dentro de la percepción histórica, la violencia ha jugado un papel importante. Por ejemplo, antes del siglo IV el homicidio como expresión de violencia era visto como un asunto que debía ser dilucidado y resuelto por los familiares de la víctima. Algunos estudiosos han argumentado que durante ese período, la violencia se convirtió en un elemento de “limpieza” del individuo y la ciudad. Según el teórico político norteamericano

¹ Agradezco al Departamento de Ciencia Política y al Centro de Investigaciones Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico el apoyo económico y la liberación parcial de mis tareas docentes para llevar a cabo la investigación y redacción de este ensayo. También deseo reconocer el apoyo económico brindado por el proyecto INAS del Decanato de Estudios Graduados e Investigación de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Sheldon S. Wolin (1963), durante el siglo XVII el puritanismo inglés defendió una violencia divina que suponía desembarazar a Inglaterra de un orden político corrupto. Podemos encontrar justificaciones similares, aunque de naturaleza secular, durante la Revolución Francesa. A lo largo de los 200 años posteriores al conocido Terror de la Revolución, la tradición republicana europea entendió en términos celebratorios ese momento histórico, como respuesta a la necesidad política de librar a Francia de la clase social entendida como enemiga y opresora. En un estudio reciente, la historiadora francesa Sophie Wahnich (2012) ha llegado a argumentar que el Terror fue concebido y esgrimido políticamente, no solo como expresión legítima de las clases populares, sino como estrategia para evitar que el pueblo se volcara del todo a una violencia incontrolable.

Nicolás Maquiavelo, considerado el primer teórico político moderno, veía el conflicto violento como una fuerza positiva en la política. Basta recordar que durante la Reforma protestante *El príncipe* fue condenado como un texto escrito por la mano del propio Satanás (Miller et al., 1987). Una de las marcas más conocidas del pensamiento de Maquiavelo es su célebre economía de la violencia, o la prudencia de la crueldad para establecer gobiernos, controlar la sociedad y retener el poder. Para Maquiavelo, tanto el príncipe como el Estado deben responder a la esencia de la naturaleza humana. En una cita muy conocida y comentada de la mencionada obra, señala: “[D]e los hombres puede decirse generalmente que son ingratos, volubles, dados al fingimiento, aficionados a esquivar los peligros, y codiciosos de ganancias [...]” (1991/1532, p. 359). Si el príncipe no honra sus promesas, no es porque la decepción sea un bien en sí mismo, sino porque responde esencialmente a la naturaleza vil y traicionera de los seres humanos.

Cuando nos acercamos a la concepción de la naturaleza humana de otro gran pensador político, Thomas Hobbes, nos encontramos con una noción aún más radical. Una de las afirmaciones más célebres de Hobbes a propósito de la condición humana en el estado de naturaleza y de la humanidad que lo habita sostiene: “Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos” (Hobbes, 1978/1651, p. 109). Una condición que para él consistía en “continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve” (pp. 109-110). Solo a través del contrato social, todos acuerdan transferir sus derechos naturales al Leviatán a cambio de cierta seguridad y de la erradicación de la violencia entre los miembros de la sociedad. Es así como se constituye el Estado, según Hobbes, y por eso la violencia se entiende como constitutiva tanto de la formación del Estado como de la sociedad. La violencia no es erradicada, sino monopolizada, por el Estado. Si bien el Leviatán surge para establecer el orden y preservar la seguridad, el individuo siempre va a retener lo que podríamos llamar su derecho a la violencia. Para Hobbes, este derecho

se restringe al caso particular en el que la preservación de la propia vida está en juego. Esta articulación es interesante, pues relaciona la violencia con la vida. La relación se forma tanto a nivel social, en cuanto el Leviatán recurre a la violencia para preservar la vida del cuerpo político, como a nivel individual-antisocial, en cuanto el sujeto puede ejercer su derecho a la violencia contra el cuerpo político para preservar su vida. Como bien sabemos, será Max Weber quien definirá el Estado moderno como la institución que tiene el monopolio legítimo del uso de la violencia, y la política como la participación en el control, la distribución y la regulación de esa violencia.

La consideración de la violencia, tanto en el teórico estado de naturaleza sugerido por el pensamiento político occidental, como en la etapa posterior, concebida como un contrato social, toma otro matiz con Jean-Jacques Rousseau. Si bien en el pensamiento de Rousseau la historia adopta otro giro, la violencia también se convierte en constitutiva del Estado moderno en cuanto parte importante de su función es la de regular los efectos devastadores que causa la propiedad privada a la naturaleza humana y las relaciones sociales. Es suficiente que recordemos cómo, según Rousseau, una vez los efectos de la propiedad privada se hicieron sentir,

[...] los unos no pudieron engrandecerse más que a expensas de los otros y los sobrantes a quienes la debilidad o la indolencia habían impedido a su vez hacer adquisiciones, convertidos en pobres sin haber perdido nada [...] se vieron obligados a recibir o arrebatar su subsistencia de la mano de los ricos; con ello comenzaron a nacer, según los diversos caracteres de unos y otros, la dominación y la servidumbre o la violencia y la rapiña (Rousseau, 2002/1755, p. 177).

Así, el régimen democrático que Rousseau justifica no solo ha de crear una comunidad de ciudadanos sino de evitar la expansión de la violencia de la civilización y lidiar con la devastación causada por ella.

Este breve panorama de algunos momentos clave de la historia del pensamiento político occidental busca sugerir la complejidad que presenta el asunto de la violencia para la comprensión de la sociedad. Nuestro propósito es ofrecer una visión compleja del papel que juega la violencia, en contraposición al que suele asignársele desde los discursos políticos y mediáticos contemporáneos. Una mirada a los periódicos más importantes de las grandes metrópolis confirma que tanto las perspectivas políticas conservadoras como las liberales consideran todo tipo de violencia como dañina al orden social. Esta posición es entendible desde la perspectiva institucional del Estado, pero no desde una mirada crítica que busque entender a qué responden algunas manifestaciones de violencia política. Nuestro objetivo es presentar una visión más matizada de la violencia, que evite

el maniqueísmo. Para este propósito tomaremos un episodio histórico que, si bien está centrado en un momento particular sin pretensión universalista, nos sirve de punto de entrada para entender la complejidad que presentan ciertos momentos de violencia política y sus representaciones en ámbitos de democracia.

Las favelas de Brasil

Generalmente se asume que las relaciones democráticas ocurren entre ciudadanos que disfrutan de cierto nivel de igualdad formal ante la ley y que habitan lo que podríamos llamar su “hogar estatal”. Entonces, ¿cómo podemos acercarnos a circunstancias que quedan sistemáticamente fuera de esta situación al parecer paradigmática? Es decir: ¿qué sucede cuando se vive el hogar político, el propio Estado, como un exilio? ¿Cómo damos cuenta de una situación cuando el lugar donde se nace y se crece es experimentado por el individuo como un sitio de exclusión y marginalidad invadido por la violencia? Más importante aún, ¿qué sucede cuando a ese lugar se le denomina “democracia”? ¿Son “violencia” y “democracia” autoexcluyentes? Podemos entonces preguntarnos: ¿puede existir alguna relación intrínseca entre un ciudadano de una democracia y una víctima de la violencia? ¿Qué tal si una parte amplia de la población de un país es convertida en lo que Giorgio Agamben denomina *Homo sacer*?

Hoy en día, nuestro globo sufre lo que Mike Davis (2006) ha llamado una “involución urbana” que forma “planetas de ciudades-miseria” y crece exponencialmente. Las favelas de Río de Janeiro son el timón de este rumbo trágico. Por eso, algunas de las preguntas que he planteado las quiero abordar utilizando dos representaciones documentales de la violencia en Río. Antes de entrar en la discusión directa de estas representaciones y la lectura política que propongo, quiero repasar algunos aspectos importantes de la experiencia democrática en Brasil y la manera como esta se encuentra mediada por la violencia.

Durante los últimos 50 años, la historia política de Brasil puede ser dividida en dos grandes períodos. A pesar de su reciente rumbo progresista, el país estuvo bajo el yugo de una dictadura militar durante un poco más de 20 años, de 1964 a 1985. En términos macrohistóricos podemos considerarlo, esencialmente, un país en transición a la democracia. Ciertamente, el colapso de la dictadura militar no se produjo por obra del Espíritu Santo, sino que fue el resultado de un levantamiento democrático sólido y persistente. El movimiento democrático que produjo la Constitución de 1988 debe estar presente cada vez que consideremos la situación actual de Brasil y, en particular, de sus favelas.

El surgimiento de la democracia brasileña fue el resultado de un compromiso profundo de individuos que *actuaban como* ciudadanos. Al decir “actuar” quiero poner énfasis en el sentido performativo, de *performance*, con el cual podemos

acercarnos al acto. Es una actuación de lo que todavía no se es, un adelanto del futuro, una puesta en escena del mañana durante el hoy. A lo que quiero apuntar es a la realidad política: en aquel momento esos individuos no eran –y muchos todavía no lo son– reconocidos por las autoridades estatales como ciudadanos en un sentido significativo. Este es uno de los problemas políticos más importantes que definen la relación entre el Estado y la población más pobre de Brasil. Las características sociales de estos *ciudadanos performativos* son de gran relevancia para arrojar luz sobre el desarrollo democrático significativo.

Los reclamos más intensos de ciudadanía durante la dictadura militar no surgieron de la clase media brasileña, que por entonces disfrutaba –podríamos decir– de un grado significativo de ciudadanía. En esa medida, fueron las clases pobres de la periferia urbana, apoyadas por movimientos sociales diversos, las que trajeron a la vida la democracia en Brasil. Aquí nos encontramos frente a uno de los rasgos más importantes de la dialéctica social. La democracia brasileña surgió y se desarrolló desde el lugar y a manos de los sujetos que han sido históricamente despreciados y acusados de ser el caldo de cultivo del crimen y la violencia social. Durante la década de los ochentas, los ciudadanos autónomos, democráticos y activos que eran parte de los movimientos sociales de mayor relevancia y contundencia en el proceso de surgimiento de la democracia eran pobres, negros y, en su mayoría, mujeres. Como lo han demostrado varios investigadores, las mujeres, con el apoyo de la Iglesia católica, se organizaron políticamente y comenzaron su campaña demandando infraestructura y servicios básicos para sus comunidades, así como participación en la planeación y determinación de sus futuros (Caldeira, 2006). Estos años fueron la etapa de gestación de una práctica de la ciudadanía que produjo la Constitución más progresista de América del Sur.

Teresa Caldeira y James Holston, dos de los estudiosos más importantes de la sociedad brasileña, han argumentado que la tragedia de la sociedad negra de Brasil consiste en que su democracia es “disyuntiva”. Para ellos, la democracia ha sido un proceso desigual,

[...] en el cual el sistema político representa su aspecto de mayor éxito mientras la justicia y los derechos civiles [representan] el aspecto menos exitoso. Durante las últimas dos décadas las elecciones han sido libres y justas, los partidos políticos y organizaciones civiles se han constituido libremente, y los medios de comunicación no padecen de censura [...] Sin embargo, las instituciones del orden público, la Policía y el sistema de justicia han sido sistemáticamente incapaces de garantizar la seguridad pública, la justicia y el respeto por los derechos civiles, ni tan siquiera a niveles mínimos (1998, p. 103).

Esto apunta, precisamente, al hecho de que la democracia no ha llegado, no se ha materializado en los espacios de mayor violencia y crimen (Caldeira y Holston, 1999). El significado político de esta situación implica que la justicia y los derechos civiles están ausentes donde más necesidad hay de ellos. Es decir, la democracia no ha llegado en su pleno apogeo y sus frutos no han sido provistos en el lugar y para las personas que le dieron su primer y más importante soplo de vida. Los escenarios de esa infusión de energía y vitalidad son precisamente las comunidades de las favelas.

Resulta necesario y significativo detenernos por un momento en algunos aspectos sociológicos y demográficos bastante reveladores de Río de Janeiro, ciudad en la que hay un poco más de 600 favelas. La población total de Río es de 6,2 millones de habitantes, de los cuales más del 33%, aproximadamente 2 millones, viven en las favelas. Los habitantes de las favelas son, en un 80%, negros y *pretos* o mulatos. La tasa de crecimiento poblacional de la ciudad es de 2,7% anual, que en las favelas casi se triplica: 7,5% anual. Si mantenemos estas cifras en mente y las comparamos con las tasas de mortandad por armas de fuego, podemos ver la gravedad de la situación.

En el año 2000, la tasa de mortandad por armas de fuego en tres de los lugares más violentos de Estados Unidos fue la siguiente, por cada 100.000 habitantes: 5,6 en la ciudad de Nueva York; 9,2 en el estado de California y 10,2 en la ciudad de Washington, Distrito de Columbia. Para ese mismo año, la tasa en Río de Janeiro fue de 50 por cada 100.000 habitantes, y en São Paulo, de 123. La mayoría de los decesos fueron de varones pobres y negros, con edades entre 13 y 28 años. De acuerdo con Amnistía Internacional, entre 1987 y 2001 hubo 467 muertes de menores de edad en el conflicto palestino-israelí. Durante el mismo lapso, casi 4000 menores fueron asesinados en Río de Janeiro. Entre 1999 y 2004, la Policía de Río y São Paulo asesinó a casi 10.000 ciudadanos en situaciones que fueron registradas de manera oficial como “resistencia seguida de muerte”. En 2008, la tasa de homicidios en Río bajó significativamente con respecto a la de 2000: 35,5 por cada 100.000 habitantes, mientras que la de São Paulo bajó a 10,76 (Human Rights Watch, 2009). Sin embargo, entre 2003 y 2008 se reportaron en los estados de São Paulo y Río de Janeiro 11.000 muertes a manos de la Policía. Entrevistado por Human Rights Watch, Julio César Fernandes Neves, el *ombudsman* de la Policía, estimó que un 80% de los informes policíacos que afirman que esas muertes fueron resultado de resistencia o de defensa propia son falsos (Human Rights Watch, 2009, pp. 20-21). Una mirada comparativa con Sudáfrica revela la desproporcionalidad entre el nivel de crimen y las muertes causadas por la Policía. Sudáfrica tuvo una tasa de homicidios de 37,3 por cada 100.000 habitantes en 2008. La tasa de Río para ese mismo año fue de 34,5 por cada 100.000; la de São Paulo, de 10,76. Frente a este escenario hay que considerar que durante el mismo año se registraron oficialmente 1137 muertes por resistencia en Río, y

397 en São Paulo: en total, 1534 muertes cuya causa fue clasificada como resistencia. Para el mismo año Sudáfrica tuvo –como ya mencionamos– una tasa de homicidios mayor, y encontramos un contraste profundamente significativo: se registraron 468 muertes por resistencia.

Estas estadísticas revelan la severidad de la violencia cuando las comparamos con datos recientes de Estados Unidos. Según el Center for Disease Control and Prevention, en 2009 la tasa de homicidios para todo el país fue de 5,5 por cada 100.000 habitantes, con un total de 16.799. Según el informe federal *Crime in the United States* de 2010, los lugares de la Unión con las tasas más altas de asesinatos son el Distrito de Columbia (21,9 por cada 100.000 habitantes), Nueva Orleans (20,8), Luisiana (11,2) y Filadelfia (9,1).²

Las estadísticas de Brasil son asombrosas, especialmente si hablamos de una democracia. ¿Cómo es que aquellos que contribuyeron tan profundamente al surgimiento de la democracia no pueden disfrutar de sus beneficios? Vale la pena hacer algunos señalamientos con respecto a lo que podría parecer una paradoja. En primer lugar, es importante anotar que los habitantes de las favelas, si bien formalmente se supone son ciudadanos, no experimentan su realidad política como tales. Quizás el término más adecuado para referirse a ellos sea el de “favedanos”, es decir, ciudadanos de las favelas. Si en un sentido clásico la democracia es la conjunción del *demos* y el *kratos*, es decir, del pueblo y el poder o la capacidad para hacer, el *demos* de la favela es muy singular (Ober, 2008): un *demos* que no pertenece ni es visto como parte del *demos* de la clase media blanca brasileña. Como bien ha señalado Teresa Caldeira, la presencia pobre, negra y joven es percibida como una afrenta a la clase media y alta blanca. Nancy Scheper-Hughes también ha demostrado que los derechos civiles de los pobres y de los niños e indigentes sin hogar “son contraintuitivos a la gran mayoría de la gente de Brasil” (2006, p. 154), ya que ellos no solo son vistos como indignos, sino también como un mal social. En general, cualquier empoderamiento de aquellos que hacen parte de lo que se llama eufemísticamente población marginal (queriendo decir criminal) ha sido percibido como “una afrenta a la libertad de la gente respetable” (p. 154). Lo que resulta más preocupante aún es que muchos pobres negros participan en la reproducción discursiva de esta ideología. Una ideología dentro de la cual el sujeto experimenta, tal como dice la expresión alemana, un *Schadenfreuden*, se regocija ante la miseria ajena, cuando la juventud es víctima de la violencia.

Otro punto que quisiera enfatizar es que si bien podemos apreciar el problema que Holston y Caldeira denominan “democracia disyuntiva”, no debemos pasar por alto el hecho de que el ciudadano de la favela practica lo que podríamos

2 La tasa más alarmante es la del territorio de Puerto Rico, no perteneciente a la Unión: 30,7 por cada 100.000 habitantes. En el año 2011 se registraron allí 1139 homicidios.

llamar “democracia de otra manera”. Es una práctica que se da a través de la cultura y el arte como espacios de resignificación de la identidad y alternativas para la juventud. Aquí quiero traer a colación dos situaciones que se enfrentan dialécticamente para esbozar la relación entre violencia y democracia. Estas dos resignificaciones, si bien aparentan estar en lados opuestos del espectro, más bien contraponen en una misma relación. Los documentales *Favela Rising* de Jeff Zimbalist y *Bus 174* de Jose Padilha nos dan una oportunidad especial de analizar dos representaciones culturales y políticas mediadas por el problema de la democracia y su relación con la violencia en Brasil.

Representaciones de violencia y democracia

El documental *Favela Rising*, dirigido por Jeff Zimbalist, es la historia de un evento extraordinario. Cuenta la historia del surgimiento del Afro-Reggae como movimiento social en la favela Vigário Geral, probablemente la más violenta de Río de Janeiro.³ El Afro-Reggae tiene su origen en enero de 1993 como la propuesta de dos individuos: Jose Junior y Anderson Sa, para contrarrestar la violencia experimentada por la población de la favela. Esa violencia tiene dos fuentes principales: por un lado, la opresión y el abuso policíacos; por el otro, los “señores de la droga”. El movimiento comenzó como un esfuerzo periodístico desde y para los ciudadanos de las favelas, diseñado para la valoración y diseminación de la cultura negra. De forma casi inmediata, se convirtió en un proyecto colectivo que instaló en los años siguientes varios centros comunitarios: Núcleo Comunitário de Cultura (1993), Centro Cultural AfroReggae Vigário Geral, Criança Legal (1997) y Rompendo Fronteiras (2001, en la favela Parada de Lucas). Entre los programas y esfuerzos del movimiento se encuentran entrenamientos en música, capoeira, teatro, hip hop y danza. Otros programas sociales se enfocan en salud y alfabetización. Para nuestros propósitos, lo que quiero enfatizar es el horizonte teórico de la propuesta de este movimiento. Es aquí donde el documental tiene un valor excepcional.

La historia se cuenta a través de la experiencia de vida del personaje principal: Anderson Sa. Nacido y criado en la favela Vigário Geral, Anderson experimentó la violencia desde temprana edad: como él mismo lo comenta, en vez de dormirse con canciones maternas, en su niñez se dormía “con el sonido de la violencia”. La primera vez que vivió la crudeza del asesinato fue cuando vio a un capo de la droga volarle los sesos de un tiro a otro hombre; lo que más le impresionó, dice, fue la normalidad con la cual los transeúntes recibieron el evento. Una nor-

3 Esta favela tiene cerca de 30.000 residentes.

malidad que perversamente se transforma en sueños y esperanzas, pues como se documenta en el filme, la mayor meta de los niños es convertirse en “jefes revolucionarios del narcotráfico”.

El evento catalítico del movimiento tuvo lugar durante el mes de agosto de 1993, en lo que se conoció como “La masacre”. Hasiado de la extorsión económica, el abuso físico y la humillación infligidas por el jefe de la Policía Militar a los miembros del cartel Comando Rojo (el que controla Vigário Geral), una tarde el jefe del Comando ejecutó al jefe de la Policía Militar y a otros tres policías corruptos. Semanas más tarde, la Policía regresó armada para la venganza y mató a 21 personas al azar, de las cuales ninguna tenía conexión con el Comando. Existe una foto de los 21 cadáveres uno al lado de otro, llamada por un periodista la “anti-postcard” de Brasil. Entre las 21 víctimas de la masacre se encontraba el hermano de Anderson. En ese momento, cuenta él, nació su preocupación por poner fin a la violencia y surgió toda una filosofía de cultura de paz por medio de la música y de lo que Anderson llama el efecto Shiva.⁴

Podemos identificar en el desarrollo del movimiento cinco momentos, que en ocasiones se contraponen entre sí. El primer momento es el de la masacre, al que podemos llamar el momento del despertar; el segundo es el momento democrático; el tercero, el momento del capital global y la socialización; el cuarto, el de la institucionalización, y el quinto, el de la mediación quebrada.

El momento democrático comienza con la organización del movimiento, a través de las acciones y la filosofía de Junior y Anderson. Junior entiende y comparte con el grupo, que está en búsqueda de financiamiento privado, la idea de que “necesitamos parar de pensar en tercera persona y comenzar a pensar en primera persona plural”. Ni Anderson ni Junior quieren tener nada que ver con el gobierno de la ciudad; ambos comprenden que para alcanzar algún éxito, el Afro-Reggae tiene que responder a las necesidades internas de la comunidad y nacer de ella. En un momento revelador, cuando el movimiento ha ganado una fama impresionante por sus conciertos en las favelas y el reclutamiento de cientos de adolescentes, la administración quiere convertirlo en programa oficial y expandirlo a otras 20 favelas. A esto, Anderson responde:

[...] el movimiento tiene que surgir de las propias comunidades. Estaríamos aplicando nuestras soluciones a sus problemas. Si nos convertimos en un McDonald's con una sucursal en cada favela perderemos lo esencial del movimiento. Un movimiento solo funciona cuando los residentes saben lo que quieren y necesitan. Este siempre ha sido el pro-

4 Como argumentaré más adelante, el efecto Shiva se contrapone al argumento a favor de la paz.

blema, que los de afuera vienen a las favelas queriendo implementar una u otra cosa, pero, ¿saben ellos qué es lo que los residentes quieren?

En ese momento, la noción de Afro-Reggae que Anderson, Junior y el grupo tienen surge de tres creencias fundamentales: en primer lugar, entienden que el gobierno no tiene ni control ni interés en las favelas; en segundo lugar, hay una conciencia bastante generalizada de que los medios de comunicación tampoco tienen ningún interés por ellos; y en último lugar, la experiencia histórica les ha demostrado que la sociedad no quiere lidiar con las favelas, sino que prefiere la invisibilización de todo un sector social.

A partir de una comprensión profundamente clara de estos tres factores, Junior concluye que el Afro-Reggae “se percató de que nada se puede dejar en manos de las autoridades”. El elemento fundamental de este momento democrático radica en el contraste que surge entre lo que se busca y plantea desde los movimientos de base comunitaria y lo que se busca y plantea desde las fuerzas institucionales del Estado. Esta dinámica ha sido claramente planteada por Sheldon Wolin (2006), quien argumenta que mientras la democracia es esencialmente una expresión centrífuga del poder político, la tendencia estatal y jerárquica es una expresión centrípeta del mismo poder. Esta tensión está presente en la articulación que hace Anderson de lo que debe ser el movimiento y la intención estatal de absorberlo.

En febrero de 2001 llega el momento del capital global/socialización. Como sucintamente apunta el historiador Perry Anderson con respecto a las fuerzas culturales que transformaron a Brasil luego de la dictadura, “ninguna cultura ha escapado el yugo de la profesionalización y la comercialización. E inevitablemente, con ello viene la despolitización” (2011, p. 15). Dos acontecimientos suceden: primero, el grupo musical firma un contrato internacional con Universal Music; luego, promete invertir las ganancias en los programas sociales que se han instaurado. Podemos ver que se intenta aliviar la tensión del lanzamiento global con la reinversión social.

El mismo año llega el momento de institucionalización, cuando el grupo entra en acuerdos programáticos con el gobierno de Río. Ya para entonces la defensa de la fuerza centrífuga del poder político que fomenta una perspectiva democrática se debilita frente a la fuerza centrípeta del poder estatal.

El momento de la mediación quebrada surge cuando una pandilla de la favela de Lucas y el Comando Rojo rompen un acuerdo de cese al fuego que llevaba 20 años vigente. Anderson se ofrece a mediar en la situación. Luego del encuentro, un pequeño grupo de Lucas regresa a su favela propagando tres rumores falsos: primero, que Anderson había abusado sexualmente de una chica; segundo, que había tomado como rehenes a 20 residentes de Lucas; finalmente, se intenta cargar el nombre de Anderson y del grupo musical con connotaciones violentas,

argumentando que él tenía una camiseta de Afro-Reggae en una mano y una pistola en la otra.

Esa noche aparecen 200 individuos de la favela de Lucas con intenciones de linchar a Anderson. En medio de la amenaza, Anderson comienza a gritar que él y su grupo son neutrales, que no representan ni al Comando Rojo ni al Tercer Comando, sino a la comunidad. Afortunadamente, el conflicto se disipa. Frente a esta situación, uno de los miembros del grupo musical se pregunta retóricamente por qué están tomando estos riesgos cuando ya tienen una reputación internacional y disfrutan de los medios para vivir de forma distinta. Él mismo responde que “mientras vivan en una zona de guerra su ideología no les va a permitir vivir pasivamente en confort. Vamos a la guerra para demandar paz”.

Como un todo, en tanto filosofía de vida, el grupo está inscrito en un discurso de paz y erradicación de la violencia. Ellos entienden que la cultura puede ser un instrumento de cambio y de paz. Sin duda, el grupo ha sido comercial y socialmente exitoso, pero las tensiones se acrecientan y, lo que es más importante aún, el momento democrático ha comenzado a desaparecer, dando un lugar más prominente a la institucionalización y la integración del capital global al movimiento.

El otro caso importante es el famoso secuestro del autobús número 174 en junio del año 2000 por Sandro do Nascimento.⁵ El episodio fue captado por las cámaras de televisión brasileñas y visto en vivo por más de 35 millones de televidentes.

Los antecedentes del secuestro se remontan siete años antes de que Sandro do Nascimento decidiera entrar armado al autobús 174. El 23 de julio de 1993, una pandilla de hombres encapuchados abrió fuego sobre un grupo de 50 niños callejeros que dormían en los alrededores de la iglesia de Candelaria en Río de Janeiro. Siete niños y un joven perdieron la vida en la masacre. Cuatro de los niños murieron instantáneamente, y uno mientras huía de los disparos. Tres fueron secuestrados en un vehículo, en el que dos de ellos fueron ejecutados cerca de los jardines Aterro do Flamengo. El joven murió cuatro días más tarde por causa de las heridas (Amnesty International, 1997).

Esta masacre de menores de edad marginalizados e indigentes causó revuelo en la opinión pública tanto nacional como internacional y suscitó reclamos de justicia por varias organizaciones de derechos humanos, en especial Amnistía Internacional. Dada la presión internacional, las autoridades brasileñas se vieron en la obligación de investigar apropiadamente. En principio, tres oficiales de la Policía Militar y un civil fueron acusados de asesinato algunos días luego de la masacre. Los cargos se basaron en el testimonio de los sobrevivientes. Amnistía

⁵ El lanzamiento del documental sobre este episodio llegó a ser cubierto por la prensa británica. Ver, por ejemplo, el artículo “He will kill us all at six” (Bellos, 2004).

Internacional requirió en innumerables ocasiones la protección y el cuidado de los testigos, quienes eran acosados e intimidados constantemente por miembros de la Policía Militar. Solo a uno de los testigos, Wagner dos Santos, el más importante para la sentencia del primer caso, se le proveyó completa protección por parte de las autoridades federales. Y solo luego de un atentado contra su vida en diciembre de 1994.

En la sentencia del primer juicio contra uno de los acusados, Marcos Vinicius Borges Emmanuel, miembro de la Policía Militar, el juez dictaminó lo siguiente:

La naturaleza detestable de los crímenes atribuidos al acusado, guiados por el fin vergonzoso de exterminar niños socialmente marginalizados; la manera cruel en que fueron ejecutados, por la cual víctimas indefensas enfrentaron una muerte despiadada; las consecuencias irreparables, que incluyen las experimentadas por las víctimas que sobrevivieron, quienes tendrán que vivir por siempre con el trauma de aquella noche de terror y barbarie. Todo esto lleva a un juicio inevitable de la más profunda condena (Amnesty International, 1996, p. 2).

Y fue precisamente Sandro do Nascimento una de las víctimas que sobrevivieron a esa noche caracterizada por el juez como de terror y barbarie.

A mediodía del 12 de junio de 2000, Sandro subió al autobús 174 armado y seguido por un policía. Una vez dentro del vehículo, tomó a uno de los pasajeros como rehén. El conductor del autobús lo abandonó tan pronto se dio cuenta de la situación, seguido por el policía, que no había podido persuadir a Sandro de que se entregara. En ese momento quedaban secuestrados 12 pasajeros, quienes veían a Sandro extremadamente agitado, y al parecer bajo el efecto de narcóticos. Aunque un evento como este no es para nada extraordinario en Río de Janeiro, el secuestro tomó una dimensión inesperada y se convirtió en uno de los momentos más representativos en Brasil durante la última década. El autobús se encontraba cerca de TV Globo, una de las estaciones de televisión más grandes del país, por lo cual tanto la prensa televisada como la Policía llegaron a la escena inmediatamente. En cuestión de horas, la situación se convirtió en un evento mediático televisado en vivo y visto por más de 35 millones de personas. Dado que la Policía no pudo aislar el área, lo que ocurrió dentro del autobús y la negociación de las autoridades con Sandro fueron filmados en su totalidad.

En su documental *Bus 174*, Jose Padilha reconstruye a través de entrevistas y del pietaje filmico de los eventos la historia de Sandro do Nascimento y cómo llegó al secuestro del autobús. Padilha es capaz de reconstruir los detalles biográficos de Sandro a través de informes policiales y recortes periodísticos.

A los seis años de edad, Sandro presenció la brutal muerte de su madre, víctima de un asalto ocurrido en la cigarrería donde ella trabajaba. Fue apuñalada

varias veces y murió desangrada frente a los ojos del niño. Sandro vivía con su madre en la favela Rato Molhado. Luego de la muerte de ella, quedó huérfano y sin hogar, lo que lo llevó a convertirse, a sus seis años, en un niño vagabundo que se unió a una pandilla infantil en Copacabana. Algunos de los detalles de su vida los conocemos por el testimonio de Ivonne Becerra, su trabajadora social, a quien Padilha entrevista.

Tan pronto Sandro se encuentra solo con los rehenes, hace un disparo dentro del autobús para que la Policía comience a tomarlo en serio. Inmediatamente lleva a una de las rehenes, Janaina Lopes Neves, al frente del autobús; ella escribe en el parabrisas con su lápiz labial: “Nos va a matar a todos a las 6:00 p. m.”. Durante todo el tiempo, Sandro camina de un lado al otro del autobús, errático y desesperado. En varias ocasiones sale por las ventanas del vehículo a gritar que “esto no es una película de acción” y que “su familia está muerta y no tiene nada que perder”. Durante las primeras horas no hace ningún reclamo específico, como dinero, un helicóptero o algo por el estilo.

Tanto a la Policía como a los espectadores y rehenes se les hace difícil comprender las acciones de Sandro, más allá de verlas como el comportamiento de un drogadicto desquiciado. Para el sociólogo Luis Eduardo Soares, una de las batallas principales de los niños indigentes, vagabundos sin hogar, es contra la invisibilidad, contra la realidad de su no reconocimiento, de su inexistencia social. Soares comenta: “Estos niños están hambrientos de existencia social. Hay dos maneras de producir invisibilidad social. Por un lado se produce invisibilidad social si la presencia del sujeto es descuidada o desatendida. Por otro lado se produce invisibilidad social cuando se ponen estigmas sobre el sujeto, replazando su singularidad por nuestros prejuicios”.

De pronto, vemos salir del autobús a uno de los rehenes. Sandro liberó a Williams Moura cuando se percató de que era estudiante universitario. Según Moura, Sandro le preguntó si iba a la universidad; cuando él contestó que sí, Sandro le dijo: “Es mejor que te vayas, pues es probable que estés tarde para tus clases”. El momento climático del secuestro, en el que comprendemos de qué se trata todo, ocurre cuando Sandro sale por una ventana mientras sujeta a una de las rehenes y grita a las cámaras de televisión, al público, y en particular a la Policía, lo siguiente:

Mire, gente, de la misma manera en que ustedes son malvados, yo no estoy jodiendo por ahí tampoco. No me importa un carajo que estos cerdos me anden aterrorizando. Algo jodido va a pasar aquí. Mírenme a la cara. Mírenme bien, pueden estar seguros de que esto es un crimen. Esta mierda es seria. Le voy a volar la cabeza de un tiro a las seis de la tarde si no me traen un rifle y una granada. Esto se va a poner al rojo vivo... Quince años atrás le arrancaron la cabeza a mi madre... no

pierdan el tiempo aterrorizándome. ¿Acaso no me aterrorizaron cada vez que pudieron? ¿Acaso no mataron brutalmente a los de Vigário?... ¿Acaso no asesinaron a mis amigos en Candelaria? Yo estuve ahí... Yo estuve en Candelaria, donde ustedes asesinaron cobardemente a mis pequeños amigos. No tengo nada que perder.

En este momento se hace evidente para todos que Sandro es uno de los sobrevivientes de la masacre de Candelaria, que es una víctima convertida en victimario. Se hace evidente también que estamos frente a lo que el juez del primer juicio de la masacre llamó “consecuencias irreparables, que incluyen las experimentadas por las víctimas que sobrevivieron, quienes tendrán que vivir por siempre con el trauma de aquella noche de terror y barbarie” (Amnesty International, 1996, p. 2). Una vez marcan las seis de la tarde vemos el retorno de lo vivido, no de lo reprimido. Sandro le cubre el rostro a Janaina Lopes Neves, la hace arrodillarse en el pasillo del autobús y comienza una cuenta regresiva desde 100; luego le pone el revólver en la nuca y dispara. Para todos los televidentes y los cientos de personas que ya se habían congregado alrededor del autobús, Janaina había sido ejecutada a sangre fría por uno de los insostenibles marginados. En realidad, Sandro le había susurrado al oído que no la iba a matar ni a ella ni a nadie, y que solo tenía que pretender estar muerta, yaciendo inmóvil en el piso.

A todo esto, Sandro saca casi la mitad de su cuerpo por una ventana. La única razón por la cual los francotiradores no le disparan de una vez es la presencia de las cámaras de televisión. La orden aparentemente viene de la gobernación: se prohíbe que eliminen a Sandro en público. La propia Janaina cuenta que una vez Sandro les comunica que no los va a matar, los rehenes se dan cuenta de que él no es un asesino. Más aún, comenta que “estaba más asustada de que la Policía les fuera a disparar que de lo que Sandro fuera a hacer”.

El temor por la inexperiencia y la mediocridad de la Policía tiene una base sólida (Desmond y Davis, 2006); los miembros de ese cuerpo entrevistados por Padilha admitieron su falta de entrenamiento para lidiar con una situación de ese tipo. Lo que confirmó los peores temores de Janaina fue la manera como terminó el secuestro. Pasadas varias horas de la aparente ejecución de Janaina, Sandro tomó a Geisa Gonçalves por el cuello con un brazo mientras le apuntaba con el revólver a la cabeza. Abrió la puerta del autobús y comenzó a salir con ella como rehén. Cuando ya estaban en la carretera, un policía armado se fue acercando por la derecha de Sandro sin que este se diera cuenta, mientras otros intentaban negociar su entrega. El policía que estaba unas 20 pulgadas a la derecha de la cabeza de Sandro disparó. Sandro se percató y esquivó el disparo cayendo al piso, pero el arma que llevaba en su mano se disparó y mató a Geisa. Al ver a la rehén muerta, la multitud que estaba conglomerada alrededor del área se lanzó hacia Sandro, en un intento de lincharlo. Los policías lo arrestaron, lo

metieron en una camioneta y se lo llevaron. En el camino hacia la estación de Policía, Sandro fue asesinado por asfixia.

Nota final

Los eventos que he discutido en este capítulo tienen un carácter histórico que los ubica en espacios y circunstancias específicos con sus propios contextos, tanto sociales como políticos. Es decir, mi propósito no ha sido ofrecer un marco conceptual ni universal sobre la violencia y sus representaciones que pretenda tener aplicabilidad en otros contextos donde las circunstancias sociales y políticas varían. Lo que pretendo establecer, tanto con las situaciones discutidas como con el breve panorama sobre el lugar de la violencia en discusiones clave de la teoría política, es que no podemos descartarla como un fenómeno meramente antisocial. Tampoco podemos asumir que es la antítesis de la democracia, o viceversa; más bien deberíamos reconocer –y lidiar con– las relaciones que se forman entre ellas.

Finalmente, quiero señalar que la historia del pensamiento político nos recuerda que la violencia no es la herramienta exclusiva del criminal, sino que también les ha servido al débil, al pobre y al desempoderado para reclamar un poder del cual ellos son fuente. No con el fin de argumentar que la violencia es la única manera que tienen estos sujetos para reclamar poder político. Tampoco es mi propósito, bajo ninguna circunstancia, legitimar la actividad criminal de los narcotraficantes contra la población de las favelas. Lo que he intentado enfatizar en este capítulo es que, en ciertas ocasiones, como menciona Hannah Arendt, “el anhelo vehemente por la violencia [...] es una reacción natural de aquellos a quienes la sociedad ha tratado de engañar en el arrebato de sus fuerzas” (1969, pp. 203-204), y que esta reacción en muchas ocasiones va de la mano con el surgimiento y la práctica de la democracia.

En este sentido, un discurso de paz irreflexivo con respecto al papel que juega la violencia en la sociedad demuestra ser ingenuo y políticamente ineficaz. Un discurso social que tenga como etos la paz absoluta y la erradicación completa de la violencia corre el riesgo de endosar una educación política anémica. Si la educación política de la ciudadanía se centra exclusivamente en la búsqueda de la paz, puede llegar a convertirse en un adoctrinamiento que produce ciudadanos quietos, tranquilos, pasivos; ciudadanos que no perturban, que no cuestionan, que no desafían las estructuras que subyacen a su situación. Este no es el tipo de educación que una democracia necesita con urgencia: una educación activa, cuestionadora, participativa y politizada, en el mejor sentido de la palabra. Esto no significa que el ciudadano democrático tiene que ser violento, pero sí significa que tiene que estar preparado, de ser necesario, para confrontar violentamente

el Estado y sus instituciones. Significa que en vez de tratar de erradicar o reprimir el hecho de la violencia, el ciudadano debe lidiar con ella como se lidia con el trauma psíquico. No es cuestión de reprimirlo o simplemente asumirlo, sino de transversarlo.

Referencias

- AMNESTY INTERNATIONAL (1996). *Brazil: The Candelaria Trial: A Small Wedge in the Fortress of Impunity*. AMR 19/020/96. Disponible en: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3ae6a9882o.html>
- AMNESTY INTERNATIONAL (1997). *Brazil: Candelária and Vigário Geral Justice at a Snail's Pace*. AMR 19/11/97. Disponible en: <http://www.amnesty.org/fr/library/asset/AMR19/011/1997/fr/12cc9680-ea6f-11dd-a38b-354637a2eef8/amr190111997en.pdf>
- ANDERSON, P. (2011). Lula's Brazil. *London Review of Books*, 33 (7), 3-12.
- ARENDT, H. (1969). *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BELLOS, A. (16 de abril de 2004). "He will kill us all at six". *The Guardian*. Disponible en: <http://www.guardian.co.uk/film/2004/apr/16/1>
- CALDEIRA, T. (2006). I came to sabotage your reasoning! Violence and resignifications of justice in Brazil. En: J. Comaroff y J. L. Comaroff (eds.), *Law and Disorder in the Postcolony* (pp. 102-149). Chicago: The University of Chicago Press.
- CALDEIRA, T. y HOLSTON, J. (1998). Democracy, law, and violence: Disjunctions of Brazilian citizenship. En: F. Agüero y J. Stark (eds.), *Fault Lines of Democracy in Post-Transition Latin America* (pp. 263-293). Miami: North-South Center Press.
- CALDEIRA, T. y HOLSTON, J. (1999). Democracy and violence in Brazil. *Comparative Studies in Society and History*, 41 (4), 691-729.
- DAVIS, M. (2006). *Planet of Slums*. Londres: Verso.
- DESMOND ARIAS, E. y DAVIS RODRIGUES, C. (2006). The myth of personal security: Criminal gangs, dispute resolution, and identity in Rio de Janeiro's favelas. *Latin American Politics and Society*, 48 (4), 53-81.
- HOBBS, T. (1978). *Leviatán*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico. (Fecha original de publicación: 1651).
- HUMAN RIGHTS WATCH (2009). *Lethal Force: Political Violence and Public Security in Rio de Janeiro and São Paulo*. Nueva York: Human Rights Watch.
- MAQUIAVELO, N. (1991). *El príncipe*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico. (Fecha original de publicación: 1532).
- MILLER, D. et al. (1987). Machiavelli. En: D. Miller, J. Coleman, W. Connolly y A. Ryan (eds.), *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought* (pp. 303-306). Londres: Blackwell.
- OBER, J. (2008). The original meaning of democracy: Capacity to do things, not majority rule. *Constellations*, 15 (1), 3-9.

- ROUSSEAU, J.-J. (2002). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Madrid: Tecnos. (Fecha original de publicación: 1755).
- SCHEPER-HUGHES, N. (2006). Death squads and democracy in northeast Brazil. En: J. Comaroff y J. L. Comaroff (eds.), *Law and Disorder in the Postcolony* (pp. 150-188). Chicago: The University of Chicago Press.
- U.S. DEPARTMENT OF JUSTICE, FEDERAL BUREAU OF INVESTIGATION. *Crime in the United States 2010*. Disponible en: <http://www.fbi.gov/about-us/cjis/ucr/crime-in-the-u.s/2010/crime-in-the-u.s.-2010>
- WAHNICH, S. (2012). *In Defense of the Terror: Liberty or Death in the French Revolution*. Londres: Verso.
- WOLIN, S. S. (1963). Violence and the western political tradition. *American Journal of Orthopsychiatry*, 33 (1), 15-28.
- WOLIN, S. S. (2006). *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.