



Culpable por ser joven: Paisajes de la guerra en El Salvador contemporáneo

Cándida Irene Chévez Reinoza

Tesis doctoral presentada para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y
Juventud

Director: Jaime Pineda Muñoz, Doctor (PhD) en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud

Codirector: Víctor Ochoa, Doctor (PhD) en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud

Universidad de Manizales - Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo
Humano (CINDE)

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Doctorado en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud

Manizales, Caldas, Colombia

2026

Cita	(Chávez Reinoza, 2026)
Referencia Estilo APA 7 (2020)	Chávez Reinoza, C. I. (2026). Culpable por ser joven: Paisajes de la guerra en El Salvador contemporáneo. [Tesis doctoral]. Universidad de Manizales. RIDUM: Repositorio Institucional Universidad de Manizales.



Doctorado en Ciencias Sociales Niñez y Juventud, XVII
Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud - CINDE.
Grupo de Investigación Jóvenes, Culturas y Poderes
Línea de Investigación Jóvenes, Culturas y Poderes.

Declaración de inteligencia artificial: la autora de este trabajo de grado declara que ha utilizado herramientas de inteligencia artificial (IA), tales como Claude (Anthropic) y ChatGPT (OpenAI), de manera ética y responsable, tal como se establece en el Acuerdo UManizales 002 (julio 26 de 2023) sobre propiedad intelectual e IA. Estas herramientas son empleadas como apoyo en la redacción, revisión gramatical y generación de ideas, pero en ningún caso sustituyen el análisis crítico, la argumentación académica ni la originalidad del trabajo. Asimismo, cualquier contenido generado con asistencia de IA está citado y referenciado adecuadamente, garantizando la integridad académica y el cumplimiento de los principios éticos de la investigación.

Biblioteca y Centro de Recursos: biblioteca.umanizales.edu.co

Repositorio Institucional: ridum.umanizales.edu.co

Universidad de Manizales: umanizales.edu.co

Revistas: revistasum.umanizales.edu.co

Fondo Editorial: editorialum.umanizales.edu.co

CINDE: cinde.org.co

Centro de Estudios Avanzados en Niñez:

Repositorio y editorial: ceanj.cinde.org.co repository.cinde.org.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Manizales ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

A Milagro y Mauricio, mis amados padres,
por enseñarme a no rendirme, por sostener con amor y esfuerzo cada uno de nuestros pasos y por
luchar siempre para darnos lo mejor: la posibilidad de estudiar, de soñar y de seguir adelante.

A mis hermanas, Tita y Nelly,
por su apoyo constante, por estar siempre.

A James,
compañero de sueños y de locuras,
por caminar a mi lado en este y en tantos otros caminos.

A Tito, Foncho, Susy, Cami, Dani y Gaby,
por abrirme sus memorias, sus emociones y sus vidas,
por confiar, por compartir, por permitirme ser testigo y narradora de sus historias.

Y a las juventudes salvadoreñas,
para que no exista ni un minuto más de silencio,
sino caminos abiertos para sanar, transformar
y defender la dignidad de sus vidas.

Agradecimientos

Este camino no ha sido en solitario. Ha estado tejido de encuentros, afectos, aprendizajes y manos extendidas que, de múltiples formas, han sostenido y hecho posible este proceso. También ha estado atravesado por ausencias, por pérdidas que dejaron huella y transformaron la manera de habitar este recorrido. En medio de todo ello, este trabajo se ha ido construyendo entre la memoria, el amor y la persistencia.

A Milagro y Mauricio, mis padres,
por ser raíz y sostén, por enseñarme el sentido profundo del esfuerzo. Hoy, desde su ausencia física, les agradezco y les honro a través de este logro, que también es suyo.

A mis hermanas, Tita y Nelly,
por su presencia constante y el apoyo en todo este camino.

A James,
por ser compañero de sueños y de locuras, por caminar a mi lado incluso en los momentos más inciertos y por sostener la vida en medio de este proceso.

A mi tía Nelly, a mi primo Mario y a Daniel,
por estar siempre, por su cercanía y apoyo incondicional.

A mis amigas, hermanas de la vida —Marce, Clau y Elsy—,
por ser un vínculo que trasciende el tiempo y las circunstancias, por sostener desde el amor este camino.

A mis amigos —Javi, Migue, Guille, Liber, Will, Franklin y Yanci—,
por el ánimo constante, las palabras oportunas y la presencia firme en distintos momentos de este recorrido.

A Tito, Foncho, Susy, Cami, Dani y Gaby,
por abrirme sus memorias, sus emociones y sus vidas; por confiar y permitirme ser testigo y narrador de sus historias.

A mi director de tesis, Jaime Pineda,
por su acompañamiento afectuoso y poético, por abrir otras formas de mirar, de pensar y de sentir este proceso, y por recordarme que la escritura también es un acto profundamente humano.

A mis maestros, Germán, Carles y Alfredo,
por la confianza, por las conversaciones compartidas y por permitirme caminar y crecer a su lado.

A mis compañeros y amigos de la línea de Jóvenes, Culturas y Poderes,
por ser un espacio de militancia, de afectos y de discusiones profundas, donde este trabajo
encontró eco, tensión y sentido.

A mis compañeras de cohorte —Claudita, Yoli, Rosita y Rossana—,
que más que compañeras se convirtieron en familia. Gracias por el cariño, la complicidad y por
enseñarme que este camino también se transita desde los afectos.

A la Escuela de la Locura —Juanca, María Te, Jhonfre, Luis, Jaime, Mariluz y James—,
por las conversaciones, las preguntas y los pensamientos compartidos que acompañaron este
proceso.

Al Colectivo JUVIR,
por construir un lugar donde pensar y trabajar estos temas tan difíciles y dolorosos desde la
humanidad y las comunidades afectivas, recordando que incluso en medio de la violencia es
posible sostener la vida desde lo colectivo.

A Pablo (CLACSO) y Toya (CINDE),
por haberme motivado y abrir caminos en este proceso, por ser las primeras manos extendidas en
este recorrido doctoral y por sostener, con confianza y generosidad, la posibilidad de que este
camino no solo se soñara, sino también se hiciera realidad.

Al Gobierno de Colombia, a través del ICETEX, por la beca de doctorado para
estudiantes extranjeros que hizo posible este camino. Gracias por abrirme las puertas de
Colombia y permitirme pensar El Salvador desde el Sur, en diálogo con otras memorias, dolores
y esperanzas latinoamericanas.

A los colectivos juveniles,
por permitirme caminar con ustedes, por abrir sus espacios, sus historias y sus luchas, y por
enseñarme otras formas de habitar, resistir y crear en medio de contextos adversos.

A las juventudes salvadoreñas,
por interpelar profundamente este trabajo, por su dignidad, por sus luchas y por recordarnos que
no puede haber ni un minuto más de silencio frente a la violencia que atraviesa sus vidas.

A todas y todos quienes han sido parte de este recorrido,
porque me han permitido comprender que este proceso no ha sido individual, sino profundamente
colectivo, sostenido por el afecto, la memoria y la posibilidad de construir en conjunto.

Resumen

La tesis *Culpable por ser joven: Paisajes de la guerra en El Salvador contemporáneo* analiza el juvenicidio como una forma histórica y estructural de producción de muerte sobre las juventudes salvadoreñas, en el marco de la continuidad entre guerra, posguerra y régimen contemporáneo de seguridad. Desde una perspectiva situada en las ciencias sociales latinoamericanas, el estudio propone comprender el juvenicidio como un dispositivo que articula violencia estatal, desigualdad social y construcción del enemigo interno.

La investigación adopta un enfoque cualitativo, narrativo y crítico que integra autobiografía, relatos de vida, testimonios y diario de campo como parte de un “archivo viviente”. Mediante una metodología polifónica, se construye un metarrelato basado en seis historias de vida que permiten analizar la experiencia de ser joven en contextos de estigmatización, criminalización y exposición sistemática a la violencia, desde una ética del encuentro y el no extractivismo.

El trabajo dialoga con los estudios de juventudes en América Latina y con categorías como necropolítica y estado penal, evidenciando cómo el poder administra diferencialmente la vida y la muerte de las juventudes precarizadas. Se sostiene que la guerra salvadoreña no concluye con los Acuerdos de Paz de 1992, sino que se reconfigura en formas contemporáneas de control punitivo.

Los resultados muestran que el juvenicidio constituye una continuidad histórica que produce a las juventudes como “enemigo interno”, legitimando su persecución y exclusión. A nivel conclusivo, se plantea que este opera como un dispositivo articulador de la necropolítica y el estado penal; no obstante, emergen prácticas juveniles de resistencia que disputan estos órdenes y abren posibilidades para reconfigurar la vida y el futuro en los territorios.

Palabras claves: Juvenicidio, necropolítica, estado penal, guerra y posguerra salvadoreña, memoria histórica, resistencias juveniles.

Abstract

The thesis “*Culpable por ser joven: Paisajes de la guerra en El Salvador contemporáneo*” analyzes juvenicide as a historical and structural form of death production targeting Salvadoran youth, framed within the continuity between war, post-war, and the contemporary security regime. From a Latin American social sciences perspective, the study conceptualizes juvenicide as a structural dispositif that articulates state violence, social inequality, and the construction of youth as an internal enemy.

The research adopts a qualitative, narrative, and critical approach, integrating autobiography, life histories, testimonies, and field notes as part of a “living archive.” Through a polyphonic methodology, a meta-narrative is constructed based on six life stories, allowing for an in-depth exploration of what it means to be young in contexts marked by stigmatization, criminalization, and systematic exposure to violence. This approach challenges extractivist research logics and advances an ethics of encounter, care, and reciprocity.

Theoretically, the study engages with Latin American youth studies and draws on key concepts such as necropolitics and the penal state to explain how power differentially manages life and death among impoverished youth populations. It argues that the Salvadoran war did not end with the 1992 Peace Accords, but rather reconfigured into contemporary forms of punitive social control, including militarization and mass incarceration.

Findings reveal that juvenicide constitutes a historical continuity of violence that constructs marginalized youth as an “internal enemy,” legitimizing their persecution and exclusion. The thesis concludes that juvenicide operates as a central dispositif of necropolitics and the penal state in contemporary El Salvador. However, it also identifies emerging youth resistance practices that contest these death regimes and open possibilities for reimagining life, dignity, and future within marginalized territories.

Keywords: Juvenicide, necropolitics, penal state, war and post-war El Salvador, historical memory, youth resistance.

Tabla de contenido

<i>Dedicatoria</i>	3
<i>Agradecimientos</i>	4
<i>Resumen</i>	6
<i>Abstract</i>	6
<i>Tabla de contenido</i>	8
<i>Prefacio “Culpable por ser joven: la historia de un cartel”</i>	12
<i>Introducción</i>	17
<i>Paisaje 1. Como tú, también me dolía el mundo</i>	20
Primera huella: Roque Dalton, el poeta revolucionario	21
Todos nacimos medio muertos	25
Segunda huella: la guerra y los Acuerdos de Paz	25
Tercera huella: políticas neoliberales y pandillas	31
Cuarta huella: el Estado penal y las políticas de seguridad en El Salvador	33
Conozco perfectamente mi dolor	38
Junto al dolor del mundo mi pequeño dolor	45
<i>Paisaje 2. Jóvenes, entre diálogos y debates del campo de estudios de juventudes y violencias</i>	51
Una revisión crítica de los estudios sobre juventudes, violencias y juvenicidio en América Latina y El Salvador	55
1. El campo de estudios de juventudes en América Latina: construcciones, giros y límites	55
1.1 De la biología a la construcción social: los desplazamientos del campo	55
1.2 Los límites del campo: lo que la producción consolidada no ha podido ver	57
2. Del vínculo juventudes-violencias al juvenicidio: aportes y vacíos de un campo en construcción	58
2.1 La criminalización juvenil como punto de partida	58

2.2 El juvenicidio: genealogía de una categoría parida por la indignación	59
2.3 Los vacíos que el propio campo reconoce	60
3. El campo de estudios sobre juventudes y violencia en El Salvador.....	61
3.1 Tres décadas de investigación: un mapa necesario y sus límites	61
3.2 Los vacíos del campo de estudio: tres ausencias estructurales	63
Los jóvenes: Condición juvenil, juvenicidio y resistencias	67
La condición juvenil como construcción social, histórica e interseccional.....	68
La experiencia del ser joven: estigmatización, criminalización y juvenicidio	72
Resistencias y arte po-ético (ético, político, estético)	75
La violencia aquí: paisajes de la guerra, control social y memorias del dolor	80
Sobre guerras y violencia social	80
Control social: estado penal y políticas de seguridad	84
Memorias del dolor: campo en disputa, herida intergeneracional y comunidades emocionales	86
Una brújula crítica para leer el juvenicidio.....	90
<i>Paisaje 3. Yo quería un camino distinto</i>	94
Un camino metodológico para leer el juvenicidio desde la experiencia.....	99
El signo autobiográfico	100
Relatos de vida, testimonios y diario de campo como archivo viviente	101
Desde dónde miro: memoria, cuerpo y territorio como herramientas epistemológicas	103
Aprender a contar: una metodología po-ética para narrar el dolor	104
Del fragmento al metarrelato: una lectura polifónica del juvenicidio	105
Una ética de la palabra, el encuentro y el caminar con otros: cuidado, reciprocidad y no extractivismo	107
Lo que no se puede decir (pero importa)	107
<i>Paisaje 4. Una escribe versos, amando los relatos</i>	109
Custodios del tiempo: relatos del juvenicidio y las resistencias en El Salvador	112
Mi nombre es Guazapito y mi padre es Tito: Un relato llamado Rolando	114
A mis ancestros no los mató ninguna guerra: un relato llamado Foncho	135
En el principio fue el amor: un relato llamado Susana.....	152
Yo fui hijo de Radio Venceremos: un relato llamado Camilo	166
Los jóvenes de la Segundo Montes: un relato llamado Daniel.....	179

Arte gráfico, perdóname por haberte hecho creer que solo estás hecho de trazos: un relato llamado Gaby	191
--	-----

Metarrelato: paisajes, sentidos y disputas 199

Del mito a la realidad: laberintos, sacrificios y juventudes en disputa	199
Conciencias heredadas: infancias, familias y comunidades	200
El tiempo que nos toca: entre la trinchera y la memoria	203
Cartografías de la resistencia: entre el fuego y la ternura	205
La revolución que nunca fue: memorias del desencanto	207
Paisajes de la guerra: necropolítica, control y el dispositivo del juvenicidio	209
Heridas que no cierran: el dolor, el trauma y la repetición	211
Disputar el sentido: narrar futuros en un país que estigmatiza, criminaliza y extermina a sus jóvenes	213

Paisaje 5. El Salvador será entre arribos y reflexiones finales..... 216

Nombrar el dolor de otra manera: el valor de la escucha, el arte y la narración..... 216

Vidas en disputa: el juvenicidio como experiencia histórica, política y corporal 218

La maquinaria del castigo y el control: cuerpos jóvenes como blanco del orden punitivo..... 219

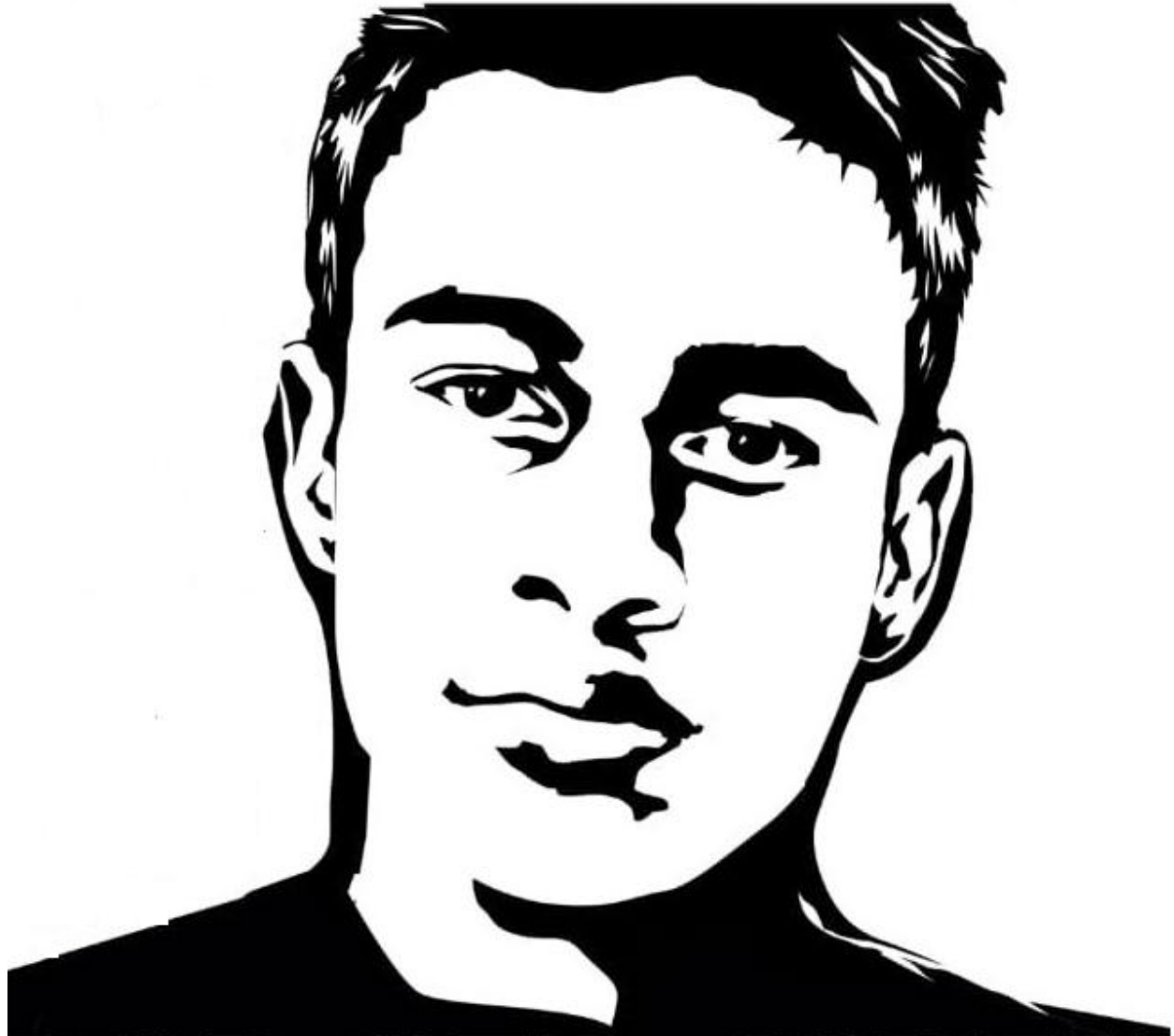
Resistencias, grietas y re-existencias: sembrar vida en paisajes de muerte 221

Una breve reflexión final 224

Epílogo: Los prefiero militares que pandilleros..... 226

Referencias bibliográficas 231

CULPABLE



POR SER JOVEN

JUSTICIA PARA DANIEL JUSTICIA PARA DANIEL JUSTICIA PARA DANIEL

Prefacio “Culpable por ser joven: la historia de un cartel”

El título de este escrito nace en las calles de San Salvador, brota del asfalto habitado, emerge de los afanados tiempos de la ciudad cotidiana, hunde sus raíces en la ciudad luchada y se encuentra con la ciudad impugnada. El título de este escrito abraza la ciudad olvidada y se enfrenta a la ciudad violentada. Este título es un acto de resistencia, sublevación de signos que no se resignan, insurrección de voces que no se callan.

La mañana del lunes 15 de mayo de 2017, un grupo de jóvenes, artistas y activistas, deciden recorrer la avenida Roosevelt, una arteria principal que divide San Salvador en dos geografías, los de “arriba” y los de “abajo”, el límite urbano que separa los incluidos al capital de los excluidos de la capital. Caminan sus bordes, buscan sus muros, y una vez fija la mirada en un pequeño espacio visible, pegan carteles. El cartel tiene una imagen, es un retrato: es el rostro de Daniel Alemán; y una consigna, es una leyenda: “*Culpable por ser joven*”.

El rostro de este cartel, expresión de una rabia compartida, de una exhortación solidaria y de una indignación común, terminó por convertirse en el símbolo de una lucha menos extraordinaria que la expresada por los viejos afiches de la revolución, pero más íntima, más próxima, más cercana. La lucha de una generación cansada de ser estigmatizada, criminalizada y violentada; la lucha de un movimiento que dejó afiches sin panfletos, que pegó carteles sin explosivos, que reivindicó la vida y no solo juró vengar la muerte. Son las luchas por otros modos de exigir justicia, la que no se conquista con la toma del poder, la que es vivencia de la alteridad, la que se debate a cada instante el existir en la ciudad de San Salvador.

Los jóvenes que esa soleada mañana del 15 de mayo recorrieron la avenida Roosevelt, se reconocían como un movimiento sociocultural, su identidad la habían arrancado de un poema, era un verso, un nombre hecho de palabras que se tornaba espejo de su situación: “*Los siempre sospechosos de todo*”. Esta frase era un presente, un obsequio perdido en las páginas de un poema de Roque Dalton. Pero su contexto había cambiado, de la fuerza expresiva del poeta de aquellos lejanos años de luchas rebeldes y enmontadas, los jóvenes traducían el verso para dejar clara su denuncia: los siempre sospechosos de todo eran los detenidos ilegalmente, los allanados cotidianamente, los requisados sin tregua, los hijos e hijas de la ciudad marginal, los enemigos internos y bien interiorizados de las fuerzas del orden, de los militares y policías encapuchados que custodian la ciudad de “arriba” y protegen a El Salvador de los jóvenes de “abajo”.

Daniel Alemán, de 21 años, fue detenido en el 2016 por dos policías que le colocaron marihuana para procesarlo por tráfico de drogas y agrupaciones ilícitas. Daniel fue un “falso positivo” judicial, un joven cargado por las fuerzas del orden, un cuerpo preparado para ser judicializado, encarcelado y presentado como estadística en la lucha contra el crimen en El Salvador. Daniel vivía en Altavista, un rincón de la ciudad de “abajo”, una geografía estigmatizada y convertida en foco de la represión estatal. Su primer delito: haber nacido ahí, su segundo delito: ser joven, su tercer delito: haberse encontrado ese día con la policía. Llevado a la cárcel y presentado como un delincuente, más por el poder policial, ahora correspondía el turno al poder judicial, el otro eslabón del ritual de la represión.

En medio de las tramas judiciales, la audiencia del 15 de mayo de 2017 no pasó desapercibida. Los jóvenes que recorrieron la avenida Roosevelt, amigos y familiares de Daniel, manifestaron su descontento e hicieron pública su insumisión. Un cartel bastaba en ese momento. “*Culpable por ser joven*”, lacónica frase que dejaría una huella, aunque leve, en la mirada de transeúntes desprevenidos y otros que, en silencio, caminaban indignados. Era la audiencia definitiva. La imputación nada tenía que ver con la biografía de Daniel, pero sí con la historia de la represión. Como otros, Daniel era un joven enfrentado al universo punitivo de la tipificación penal de tráfico, posesión y tenencia de drogas.

El origen de la frase en el cartel es una de las situaciones que llevó a “*Los siempre sospechosos*” a confrontar desde la acción colectiva juvenil el modus operandi de la policía. Este aparato represivo estaba incriminando y deteniendo a jóvenes por “ser jóvenes”, vivir en zonas de “pandillas” y de “pobres”.

“*Culpable por ser joven*” enuncia esta realidad: una edad equivale a un delito; un contexto equivale a una culpa. Basta con estar ahí para ser culpable. En El Salvador no hay presunción de inocencia. Desde el momento en que un joven es detenido, el epíteto de “delincuente” se inscribe en su piel, marca su identidad, enmarca su nombre, borra su pasado, impone una identidad. Demostrar lo contrario, es mucho más que *litis*, es movilización social, acción colectiva, acto de resistencia, manifestación pública, cruzada de amor.



Figura 1

Parodia de las detenciones e injusticias del sistema de justicia salvadoreño

Nota. Miembros del colectivo “Los Siempre Sospechosos de Todo” realizan una parodia de las detenciones e injusticias del sistema de justicia salvadoreño, frente a los Juzgados en San Salvador, donde protestan por el caso del joven Daniel Alemán. Fotografía de S. Meléndez, 29 de octubre de 2017, Revista Factum.

Las audiencias en el caso de Daniel juntaron las rabias de otros casos. Las familias de otros jóvenes “culpables por ser jóvenes” se reunieron, hicieron común su rabia y su sentimiento de injusticia activó su resistencia. Los artistas se acercaron a estas rabias y ayudaron a “elevar” el tono de la voz. Los estrados judiciales no agotaban las demandas, había que salir a la calle, a la esfera pública, y el ágora de San Salvador reunió la fuerza necesaria para hacer audible lo que pasaba en las geografías de la estigmatización y hacer visible lo que pasaba las biografías de la juventud.

El ágora es la voz compartida. Los susurros se hacen más firmes, y el tono de la denuncia arranca al llanto su timidez. Se habla de detenciones ilegales, irregularidades en los procesos judiciales, acoso policial, represión a gran escala. Las familias también quedan expuestas en el cartel, y la leyenda ya no cabe en el afiche: “culpable por ser familiar de un joven culpable por ser joven”. Ahora todos son sospechosos y el verso de Roque Dalton se convierte en la “pila bautismal” de la sociedad de los excluidos.

La estrategia de la acción colectiva toma forma y agrupa más voces de familiares que estaban viviendo situaciones similares, los afectos crecen en número y la esfera privada de sus

dolores irrumpe en la esfera pública de sus rabias. La solidaridad de quienes aún no han sido declarados culpables, animó las luchas en nombre de Daniel. Lo común era el dolor, la rabia y la indignación. Un viejo y polémico poema, que originalmente fuera un sermón pronunciado por el pastor luterano Martin Niemöller en 1946, parecía sacudir la indiferencia de los otros:

*Cuando los nazis vinieron a llevarse a los comunistas,
guardé silencio,
ya que no era comunista,
Cuando encarcelaron a los socialdemócratas,
guardé silencio,
ya que no era socialdemócrata,
Cuando vinieron a buscar a los sindicalistas,
no protesté,
ya que no era sindicalista,
Cuando vinieron a llevarse a los judíos,
no protesté,
ya que no era judío,
Cuando vinieron a buscarme,
no había nadie más que pudiera protestar.*

(Niemöller, 1946).

En las calles de San Salvador el sermón de Niemöller se inscribía silenciosamente en las redes de la solidaridad. El complejo entramado de injusticias en torno a los jóvenes de las “zonas” y sus familias entonó nuevos cantos de resistencia. Atrás quedaron las arengas rebeldes de la emancipación de El Salvador; el reclamo en las calles exigía la libertad de todos los que se llamaban Daniel Alemán.

Daniel fue absuelto del delito que se le imputaba después de 18 meses de presidio. En un extraordinario giro del poder judicial, los agentes que lo detuvieron fueron hallados culpables. El tribunal demostró que la policía falsificó el material probatorio y fueron detenidos. Sin embargo, Daniel fue amenazado y de la prisión pasó al exilio. El proceso judicial no terminó allí y el Estado, a través de la Fiscalía reabrió el caso contra Daniel. Condenado a no poder regresar, porque sobre

este joven pesa una nueva orden de captura, Daniel y su familia tendrán que aprender a vivir con su patria empacada en el equipaje de los exiliados.

Introducción

Poesía perdóname por haberte ayudado a comprender que no estás hecha sólo de palabras (Dalton, 1997, p.312).

Roque, perdóname por haberte ayudado a comprender que no estás hecho tan sólo de poemas...

Roque, el joven poeta revolucionario, mi compañero en este camino investigativo, integra al poema la vida y no sólo las palabras. En Roque no hay separación entre el vivir poético y el poetizar la vida. Sus palabras constituyen un itinerario para la poesía que excede la fuerza del lenguaje:

Una poesía que, en lugar de cantar, plantea problemas, plantea los conflictos, plantea las ideas que son muchísimo más eficaces que los himnos para hacer que el hombre cobre conciencia de sus problemas en la lucha de liberación de los pueblos.
(Dalton, citado en Benedetti, 1972).

Sólo a través de esta poesía he sido capaz de volver a mirar el dolor de un país que estigmatiza, criminaliza, extermina y deja morir a sus jóvenes; sólo con Roque en mi equipaje existencial he podido mirar de frente el horror sin quedar petrificada.

Hace unos años, en la decisión de mi propio exilio, viajé al Sur y no al Norte como la mayoría de mis compatriotas. Salí buscando palabras y no trabajos. Salí en un vuelo y no en la bestia¹; salí para volver cada vez que quisiera. Salí buscando poder ver desde la distancia, con los ojos de El Salvador, las otras realidades que he conocido durante este tiempo. Me alejé de las juventudes que en El Salvador estaban atravesadas por y desde el dolor, y llegué a una montañosa ciudad colombiana con aroma de café, intempestivas lluvias, una neblina envolviendo la noche y a lo lejos un volcán nevado que solía mostrarse sólo al amanecer. Pero, al igual que mi ciudad, detrás de la imagen idílica de la Manizales que Pablo Neruda describió en 1968 como “*una fábrica de atardeceres*”, se manifestaba la voz de los tiempos sombríos, la fábrica de la exclusión. Esta ciudad no solo reclamaba el verso de Neruda, al poco tiempo de estar en ella reconocí que el olor

¹ La Bestia, también conocido como el tren de la muerte, es el nombre de una red de trenes de carga que transportan combustibles, materiales y otros insumos por las vías férreas de México, pero es usado como medio de transporte por migrantes, principalmente de República de El Salvador, Honduras y Guatemala que buscan llegar a Estados Unidos.

a café era olor a terratenientes y en sus empinadas calles se acumulaban los pasos de los herederos de nada.

Desde este lugar, con todas sus contradicciones y paradojas, comencé a caminar en la búsqueda por comprender por qué a más de 30 años de la firma de los Acuerdos de Paz, mi país seguía sumando muertos a su historia y por qué los jóvenes seguían siendo asesinados.

Con El Salvador de los sobrevivientes a cuestras, comencé a escribir desde un país que también se jugaba su historia en las paradojas de la Paz y luchaba por mantener un Acuerdo para la Terminación del Conflicto en medio de paros armados, asesinatos de líderes sociales y masacres de jóvenes. En este camino, encontré las huellas de lo que se ha convertido en un recuerdo de la rebelión y la represión, en una historia afectiva de las prácticas sociales que fueron tejiendo este presente de exposición sistemática a la muerte.

Desde este lugar comprendí que sólo a través de una polifonía (Bajtín, 1986)² en los paisajes de la existencia, podría contener y desplegar las múltiples voces que he escuchado hasta este momento. Una polifonía del dolor que habla desde el ser joven en una Latinoamérica que se repite entre la persistencia de la guerra, la consumación de una paz fallida y la nostalgia de una revolución que no fue.

En el primer paisaje me narro desde un lugar autobiográfico. Es mi historia de vida la que sale al encuentro, como diría Roque, con *“el mundo que parece venir a plomo de repente”* (Cortázar, 1994, p. 142), con la historia de un país que ha vivido entre la guerra y la paz, y donde sus jóvenes mueren como el mundo, a plomo y de repente.

En el segundo paisaje realizo una lectura del juvenicidio en los contextos históricos latinoamericanos. Se trata de un diálogo, no de una exégesis, ni un análisis, sino de una conversación con los autores de los estudios de juventud que permiten hacerse a un lenguaje para comprender estas historias que en ocasiones se tornan innombrables.

En el tercer paisaje recojo el camino investigativo, los momentos por los que he transitado, los lugares de enunciación, las preguntas e incertidumbres. En este paisaje, reconstruyo el camino metodológico para investigar el dolor, la muerte, la guerra y al mismo tiempo las resistencias y las reexistencias.

² Bajtín define la polifonía como la coexistencia de voces y conciencias independientes e inconfundibles dentro del mismo texto, es esa diversidad de voces, que demuestran la diversidad de conciencias, ideologías y visiones de mundo distintas.

En el cuarto paisaje se despliega el metarrelato, construido desde seis historias que, entretejidas, configuran una narrativa coral de lo que significa ser joven en los paisajes de la guerra y la posguerra en El Salvador. No son voces aisladas, sino fragmentos que se responden, se contradicen y se abrazan, mostrando cómo el juvenicidio se experimenta, se sufre y se resiste.

En el quinto paisaje se presentan los arribos, que no son un punto de llegada cerrado sino un espacio de apertura. Aquí se retoma la discusión y se proponen conclusiones que en realidad funcionan como puntos suspensivos: síntesis, resonancias y proyecciones que permiten continuar pensando desde otros lugares sobre las juventudes y sus existencias en los paisajes de la guerra.

Finalmente, sumo un último paisaje aun inconcluso y que asume la posición del testigo de una historia que apenas comienza y se percata del arco tensado entre el horror heredado de un presente llamado Bukele en El Salvador y el incierto cambio histórico de un presente llamado Petro en Colombia. Entre ambos presentes un manto de oscuridad envuelve las preguntas; penetrar en esta densa bruma no es cuestión de teorías, ni metodologías, es cuestión de tiempo...

Paisaje 1. Como tú, también me dolía el mundo

A los paisajes de interpelación que nos sacuden y que despiertan nuestra conciencia, llegamos porque estamos dispuestos existencialmente a recibir el mensaje de una época y hacernos cargo de sus resonancias. Hay una dimensión biográfica, vital, que implica nuestra inmersión en la historia desde la evocación de nuestra memoria. Un signo autobiográfico se enfrenta al signo trágico de la historia.

Así empezó este camino. Café, poesía revolucionaria, vivencias comunes, recuerdos clandestinos; todo nos llevaba de Roque a Roque, de Dalton a Dalton. A donde miráramos, encontrábamos un poema suyo que nos revelaba el mensaje epocal de El Salvador. Las huellas poéticas fueron apareciendo, el primer paisaje se empezaba a demarcar y el horizonte se hacía, con cada reflexión, un poco más diáfano, y la señal era clara, el equipaje reunía lo que traía conmigo, mi propio relato de vida, la bitácora de mis propias itinerancias, de mis propias errancias.

Todos llegamos a Roque de una manera diferente, pero arribamos a un puerto común. Ese puerto es el reconocimiento de una condición compartida, de un dolor que no es excepcional ni privado, sino históricamente producido. En el poema de Dalton, (1984) *Como tú*, Roque nombra esa ética de la identificación cuando escribe desde el lugar del que también ha sido herido, del que también ha conocido la intemperie. No hay distancia entre quien habla y quien escucha; hay un “como tú” que borra jerarquías y convierte el dolor en conciencia compartida. Como lo escribiera un adolorido y afligido escritor de larga figura y acento argentino:

Para quienes no estaban al tanto de su pasado, ese hombre simple y hasta anodino podía engañar físicamente al mejor observador. Nunca lo escuché referirse a su propia persona, salvo cuando se trataba de dar testimonio de la historia de su país, en cuyas turbulentas alternativas había tomado parte activa. Entonces era preciso y claro, sin caer jamás en los localismos comprensibles pero nefastos de muchos militantes; no hacía falta conocer su pasado para darse cuenta de que Roque Dalton tenía una visión general de la lucha revolucionaria, y que sus múltiples andanzas por el mundo le habían dado una experiencia que pesaba en sus juicios y en sus opiniones. Eso, junto con la poesía y el sentido del humor, nos llevó a sentirnos amigos desde el primer momento; ahora que no volveré a hablar con él, pienso que nos vimos muy poco, que estábamos demasiado ocupados en Cuba para

vagar juntos por las calles y charlar en los hoteles y los cafés (...) Hablar con Roque era como vivir más intensamente, como vivir por dos... (Cortázar, 1994).

Este amigo era Julio Cortázar, que tituló su crónica “Una muerte monstruosa”. Todos llegamos a Roque por caminos diferentes, algunos como Cortázar lo hicieron en las insomnes noches habaneras, yo, en las insomnes lecturas salvadoreñas.

Desde ese lugar, este primer paisaje se construye a partir de tres trazos entrelazados:

- (1) Una voz autobiográfica que narra desde la experiencia encarnada, que se reconoce afectada por la historia y comprometida con las memorias que la atraviesan.
- (2) Una serie de “huellas en el camino”, que son fragmentos del contexto histórico, político y social salvadoreño, elaboradas desde una mirada situada que no pretende explicar desde afuera, sino habitar el país desde el cuerpo y el tiempo que le toca.
- (3) Y finalmente, relatos de experiencias vividas con jóvenes, especialmente en territorios marcados por la exclusión, la represión y la resistencia, que aportan textura, resonancia colectiva y sentido ético a las preguntas que guían esta tesis.

Lejos de seguir una estructura lineal, este paisaje propone una forma de lectura en espiral, donde lo íntimo y lo político se tocan, donde la memoria individual se transforma en eco colectivo. En este recorrido, el relato autobiográfico es también dispositivo de investigación, y las huellas que aparecen no son anécdotas, sino fragmentos de una historia común que aún duele y se niega a desaparecer.

Primera huella: Roque Dalton, el poeta revolucionario

Dalton nació en San Salvador en 1935. Hijo de una madre soltera y educado por jesuitas, desde joven supo que la palabra sería su forma de insurrección. En su juventud, como señala Alvarenga (2017), la poesía fue para Roque un acto radical de consciencia histórica, una herramienta política, un modo de habitar críticamente el mundo. Durante sus años universitarios comenzó a involucrarse en la vida política, y su experiencia por distintos países de América Latina lo acercó al marxismo. Regresó a El Salvador en tiempos de dictadura militar y encontró en la poesía su única arma posible:

No sabía que en El Salvador hubiera problemas así. Cuando llegué con esos elementales instrumentos y pude captar de repente aquella situación me sentí tan aterrado y tan

responsable de un montón de cosas, tan lleno de ganas de decirle a la gente que yo había sido ciego durante mucho tiempo (...). De repente me di cuenta de que yo tenía necesidad, real urgencia de decir un montón de cosas acerca de mi país, de los hombres, de los que yo pensaba. Y el instrumento que hallé a mano, es posible que haya otros más importantes para cumplir esta función, pero el que a mí me pareció justo y correcto fue la palabra escrita bellamente, que entiendo es la poesía, y desde entonces yo soy, lo que espero seguir siendo hasta morir: un poeta revolucionario que tiene verdadera conciencia de los problemas de su tiempo. (Dalton, en Benedetti, 1972).

Militó en el Partido Comunista de El Salvador, participó en movimientos estudiantiles universitarios y sindicales, luego se unió al Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP). Roque fue un joven disruptivo, irreverente y profundamente crítico, aun dentro de los espacios que forman parte de su vocación política. Su militancia no lo hizo dogmático, cuestionaba desde adentro, discrepaba, reía ácido y exigía coherencia. Esa tensión, entre militante y crítico, fue lo que finalmente le costó la vida. Su vida, atravesada por el exilio, la persecución y el conflicto armado, terminó en 1975, cuando fue ejecutado en medio de disputas internas dentro del ERP.

Roque no se limitaba a seguir consignas, sino que negociaba con ellas, las desafiaba, exigiendo que sus ideas y su poesía respondieran verdaderamente a los problemas de su tiempo. Esa ruptura interna, ese constante volver la mirada hacia lo que estaba mal, fue parte esencial de lo que lo convirtió en mito vivo y en blanco de muerte.

Además de ser un poeta comprometido, fue también un maestro del sarcasmo social y la sátira política. En obras como *Pobrecito poeta que era yo* —según lo señalan críticos como Beverley y Zimmerman (1990)—, su voz poética se vuelve irónica, mordaz, capaz de denunciar con agudeza los absurdos del poder, la corrupción y la desigualdad. Argueta (2022), lo identifica como alguien que pone la sátira al servicio de la denuncia de injusticias de los regímenes militares salvadoreños, no desde el elogio sino desde la exposición crítica de sus fracturas. Además, Alvarenga (2012) observa que Dalton no rehúye desde dentro las contradicciones del discurso revolucionario, su sátira no es solo contra el enemigo externo, sino también contra los silencios, los escamoteos de la lucha, y los lugares comunes que abrazan lo que debería ser transformado.

Su muerte marcó a toda una generación. Su obra, comprometida, irónica, profundamente política, sigue siendo como plantea Iffland (2023), una cápsula de tiempo de la resistencia esperando a ser abierta una escritura atemporal que habla al presente con ojos históricos.

Roque nos sigue hablando, no solo desde la página escrita, sino desde el imaginario colectivo de quienes crecimos en un país donde la poesía podía ser peligrosa. La figura de Roque Dalton se convirtió en un mito necesario para las juventudes insurrectas del país: un espejo, un destino y una utopía.

Toda generación necesita un poeta, tras 50 años de su muerte, Roque continúa siendo el poeta que acompaña este presente de exposición sistemática a la muerte, y por qué no, representa también a una generación joven asesinada por ser incómoda, por no serle útil a la maquinaria de la guerra

Esta primera huella, Roque, es también una manera de comprender que el primer equipaje es lo vivido, la vida misma, y que ahí nace y se hace la poesía. Si a él lo llevó a dar testimonio poético de su revolución, a mí me convocó a dar testimonio político de mi dolor. No bastaba ser testigo de lo que estaba pasando en El Salvador con las juventudes, era necesario narrarlo, darle forma, nombrarlo.

Eso que estaba pasando, eso que seguía siendo una construcción de sentido, se convirtió en mi signo autobiográfico. Y narrándome a mí misma, a través de Roque, apareció la pregunta, no como una pregunta suelta, sino como resultado de una manera de vivir, de tener una trayectoria histórica, una trayectoria biográfica.

Este paisaje recoge un conjunto de experiencias de sí, un ejercicio de invención de lo que uno es y de lo que uno viene siendo y haciendo. El primer paisaje de esta obra soy yo, mis experiencias y la reflexión en relación con mis acontecimientos existenciales que me han llevado a una interpelación que está en marcha, que sigue siendo época.

Convertir mi trayectoria vital en una primera pieza escritural me permite leer de qué está hecha mi pregunta, de qué pedazos de vida, de qué trayectos, de qué experiencias y de qué azares está hecha esta preocupación. Porque la pregunta —la que de verdad duele, la que transforma— nunca aparece de la nada, emerge de la existencia. Y es ahí donde el ethos de la vida se pone frente al problema que nos interpela.

*Todos nacimos medio muertos en 1932
sobrevivimos pero medio vivos
cada uno con una cuenta de treinta mil muertos enteros
que se puso a engordar sus intereses, sus réditos
y que hoy alcanza para untar de muerte a los que siguen naciendo
medio muertos, medio vivos.
Todos nacimos medio muertos en 1932.
Ser salvadoreño es ser medio muerto
eso que se mueve es la mitad de la vida que nos dejaron.
Y como todos somos medio muertos
los asesinos presumen no solamente de estar totalmente vivos
sino también de ser inmortales.
Pero ellos también están medio muertos
y sólo vivos a medias.
Unámonos medio muertos que somos la patria
para hijos suyos podernos llamar
en nombre de los asesinados
unámonos contra los asesinos de todos
contra los asesinos de los muertos y los medios muertos.
Todos juntos tenemos más muerte que ellos
pero todos juntos tenemos más vida que ellos.
La todopoderosa unión de nuestras medias vidas
de las medias vidas de todos los que nacimos medio muertos en 1932.*

(Dalton, 2017, Poema Todos)

Todos nacimos medio muertos

Todos nacimos medio muertos en 1932. En 1945, en 1975, en 1981. Yo nací medio muerta en 1985, en medio de una guerra civil de 12 años que dejó más de 75,000 muertos, miles de desaparecidos y exiliados. Nací en el “Pulgarcito de América”, en el núcleo de una familia humilde que había migrado del campo a la ciudad. Mi padre, hijo de una maestra y un campesino del Oriente del país, con apenas once años, llegó a la capital para comenzar a trabajar y ayudar a sus hermanos a estudiar. Dedicó su vida al comercio, viajando de pueblo en pueblo, para que su familia saliera adelante. Mi madre, del Occidente, de la tierra indígena, de la tierra masacrada en 1932, hija de un hombre campesino y una mujer indígena, no pudo estudiar por ser mujer y ser pobre. Por tener que asumir el rol de cuidado de sus hermanos, las tareas de la casa, una mujer que se esforzó para que mis hermanas y yo siempre pudiéramos estudiar, para que nunca nos faltara la oportunidad de estudiar, para que no estuviéramos limitadas por un rol social. Yo soy su hija...

Y soy heredera de la guerra, soy la generación nacida en la década de los ochenta.

Segunda huella: la guerra y los Acuerdos de Paz

El país donde nací ya venía marcado por un trauma fundacional. Desde principios del siglo XX, El Salvador estuvo regido por dictaduras militares que administraban la pobreza con represión. Uno de los hitos más significativos fue la masacre de campesinos e indígenas en 1932 —conocida como La Matanza—, un genocidio en el que murieron entre 10,000 y 30,000 personas, entre ellas centenares de jóvenes acusados de participar en un levantamiento comunista liderado por Farabundo Martí y Miguel Mármol (Anderson, 1971; Figueroa, 2009). Bajo el discurso oficial de recuperar el orden frente a una supuesta amenaza comunista, el Estado instauró una pedagogía del terror: convocar a campesinos a las plazas municipales para ejecutarlos masivamente, borrar su memoria de los libros, de las aulas, de la historia (Lindo, Ching & Martínez, 2010).

Pero la violencia no se limitó a 1932; fue un continuum que atravesó todo el siglo. A medida que los abusos se repetían —despojos de tierras, represión sindical, asesinatos selectivos—, también se fortalecían las formas de organización popular. Los sindicatos de maestros y obreros, las comunidades eclesiales de base inspiradas por la teología de la liberación, y los movimientos estudiantiles de secundaria y universidad se convirtieron en semilleros de conciencia social y resistencia. El Partido Comunista mantenía procesos de articulación, y poco a poco emergieron

otras expresiones revolucionarias que buscaban abrir horizontes frente a una democracia vacía de pueblo.

La respuesta del Estado fue brutal. En 1975, la masacre de estudiantes de la Universidad de El Salvador dejó claro que no había espacio para la disidencia juvenil. En los años siguientes, sacerdotes y religiosas fueron asesinados, culminando en 1980 con el magnicidio de Monseñor Romero. Ese mismo año, masacres como la de El Mozote —donde más de mil personas, en su mayoría niñas, niños y jóvenes campesinos, fueron ejecutados por el ejército— confirmaron que la vida juvenil se había convertido en blanco prioritario de la necropolítica estatal.

Como señala Kramer (2009), la represión sistemática cerró toda posibilidad democrática y convirtió la violencia en el único lenguaje posible. El pueblo se organizó para la guerra como único camino. En 1980 nacieron las principales organizaciones insurgentes (FPL, ERP, RN, PRTC), sostenidas en gran parte por la participación juvenil. El conflicto armado (1980–1992) no fue solo un enfrentamiento entre dos ejércitos, sino también la rebelión de una generación que se negó a resignarse a la miseria y al silencio. Fueron jóvenes campesinos, estudiantes, maestras rurales, poetas y obreros quienes decidieron poner el cuerpo allí donde el Estado solo ofrecía muerte o sumisión. El Informe de la Comisión de la Verdad (1993) describe este período como uno de los más crueles:

La instauración de la violencia de manera sistemática, el terror y la desconfianza en la población civil son los rasgos esenciales de este período. La desarticulación de cualquier movimiento opositor o disidente por medio de detenciones arbitrarias, asesinatos, desaparición selectiva e indiscriminada de dirigentes devinieron en práctica común. La represión en la ciudad se dirigió contra organizaciones políticas, gremios y sectores organizados de la sociedad salvadoreña. Ejemplo de ello b) constituyen la persecución contra organizaciones como la Asociación Nacional de Educadores Salvadoreños (ANDES), los asesinatos de dirigentes políticos, y los ataques contra entidades de derechos humanos.

A fines de 1980 se forma el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) y en enero de 1981, la primera ofensiva militar a gran escala deja un saldo de centenares de muertos. A partir de 1980 se suceden varios ataques sin discriminación contra la población civil no combatiente y ejecuciones sumarias colectivas que afectan particularmente a la población rural. Se registran graves matanzas como las de Río Sumpul

(14-13 de mayo, 1980), Río Lempa (20-29 de octubre, 1981) y El Mozote (diciembre 1981). La aparición del terrorismo organizado, a través de los denominados escuadrones de la muerte se convierten en la práctica más aberrante del proceso de violencia incremental. (Comisión de la Verdad para El Salvador, 1993).

Doce años de guerra civil dejaron más de 75,000 muertos y más de 10,000 desaparecidos. La paz llegó más por agotamiento que por consenso, el desgaste de ambas partes y el contexto internacional —marcado por la caída del Muro de Berlín en 1989 y el fin de la Guerra Fría— abrió posibilidades inéditas de diálogo. Ese mismo año, por primera vez en más de seis décadas, los militares perdieron la presidencia, lo que creó condiciones para iniciar negociaciones que desembocarían en los Acuerdos de Paz.

El Informe de la Comisión de la Verdad (1993) documentó las graves violaciones de derechos humanos cometidas por ambos bandos, dejando claro que el fin de la guerra debía pasar por un reconocimiento de las víctimas y un reordenamiento profundo del Estado. En ese marco, los Acuerdos de Paz de 1992 fueron reconocidos internacionalmente como uno de los procesos más exitosos de resolución negociada de un conflicto armado.

Los Acuerdos de Paz lograron varias transformaciones históricas:

- Pusieron fin al enfrentamiento armado y establecieron el compromiso de resolver las diferencias por vías políticas y no violentas.
- Sacaron a los militares del poder estatal, transfiriendo la conducción del país a autoridades civiles electas democráticamente.
- Instituyeron la vía electoral como único mecanismo legítimo de acceso al poder, creando el Tribunal Supremo Electoral y un nuevo Código Electoral que aseguraba elecciones libres, limpias y competitivas.
- Consolidaron un marco básico de Estado de Derecho, creando instituciones como la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos y promoviendo la independencia de los poderes del Estado.
- Establecieron una plataforma mínima de desarrollo económico y social, incluyendo la problemática agraria y la creación de un Foro de Concertación Económica y Social.

Estos logros fueron necesarios e imprescindibles, pero no suficientes. Los Acuerdos de Paz fueron un punto de partida histórico y no un punto de llegada. Representaron un hito que permitió desmilitarizar la política, democratizar parcialmente el acceso al poder y generar un marco institucional más sólido. Sin embargo, dejaron intactas muchas de las raíces de la violencia: desigualdad, exclusión social, concentración de poder económico, precarización del trabajo y falta de oportunidades para las juventudes.

Esa paz sin duelo también atravesó mi infancia. En 1992, mientras los Acuerdos de Paz se firmaban en Chapultepec, yo comenzaba mis estudios en los mismos pasillos que recorrió Roque. Allí, en medio de la pedagogía jesuita y la teología de la liberación, leí por primera vez “Poema de Amor”:

*Los que ampliaron el Canal de Panamá
(y fueron clasificados como “silver roll” y no como “golden roll”), los que
repararon la flota del Pacífico en las bases de California, los que se pudrieron en
las cárceles de Guatemala, México, Honduras, Nicaragua por ladrones, por
contrabandistas, por estafadores, por hambrientos, los siempre sospechosos de
todo (“me permito remitirle al interfecto por esquinero sospecho soy con el
agravante de ser salvadoreño”), las que llenaron los bares y los burdeles de todos
los puertos y las capitales de la zona (“La gruta azul”, “El Calzoncito”,
“Happyland”), los sembradores de maíz en plena selva extranjera, los reyes de la
página roja, los que nunca sabe nadie de dónde son, los mejores artesanos del
mundo, los que fueron cosidos a balazos al cruzar la frontera, los que murieron de
paludismo de las picadas del escorpión o la barba amarilla en el infierno de las
bananeras, los que lloraran borrachos por el himno nacional bajo el ciclón del
Pacífico o la nieve del norte, los arrimados, los mendigos, los marihuaneros, los
guanacos hijos de la gran puta, los que apenas pudieron regresar, los que
tuvieron un poco más de suerte, los eternos indocumentados, los hacelotodo, los
vendelotodo, los comelotodo, los primeros en sacar el cuchillo, los tristes más
tristes del mundo, mis compatriotas, mis hermanos.*

(Dalton, 1974, p.211)

En séptimo grado, nuestro maestro de Literatura, quien había sido parte del movimiento estudiantil universitario, poeta, escritor y un apasionado del teatro, nos invitó a mirar El Salvador con otros lentes, fue la primera persona que nos enseñó a cuestionar nuestro privilegio y nos arrojó hacia los paisajes de la otra realidad salvadoreña. Ese año conocí la precariedad de los márgenes de la ciudad, escuché el dolor de la guerra y me reencontré con ese otro país que había quedado después de los Acuerdos de Paz. Estos años forjaron en mí una conciencia social y un compromiso ético-político que me ha acompañado a lo largo de mi trayectoria vital. Fuimos la generación de jóvenes que admiraron la revolución cubana, al Che, al Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN)³, fuimos la generación que cantaba las canciones de Silvio. Nuestra generación admiraba a los excombatientes que habían luchado en la guerra y nos sentíamos orgullosos de considerarnos jóvenes revolucionarios. Los conocíamos, muchos de ellos eran los padres y madres de nuestros amigos. Pero nosotros no fuimos jóvenes de armas sino de votos; no fuimos la primera generación del FMLN que combatió en Morazán, sino la que asistió a las urnas; no fuimos los jóvenes que despertamos al alba en algo más que una estepa verde, sino los que arengamos banderitas rojas en una plaza al medio día; pero de Roque nos queda el pasado y el presente, y quizás la voz de Cortázar (1983) nos revele el camino que hemos transitado cuando al hablar de su amigo Roque nos decía:

Comprenderán que el camino de un verdadero revolucionario no pasa por la seguridad, la convicción, el esquema simplificante y maniqueo, sino a él se llega y por él se transita a lo larga de una penosa maraña de vacilaciones, de dudas, de puntos muertos, de insomnios llenos de interrogación y espera, para finalmente alcanzar ese punto sin retorno, esa maravillosa cresta de la colina desde donde se sigue viendo lo que quedó atrás mientras se abre a los ojos lavados y nuevos el panorama de una realidad otra, de una meta por fin perceptible y alcanzable. (Cortázar, 1983).

Para Roque, ser salvadoreño fue siempre un acto de resistencia. En aquellos años de insurrección y organización, de luchas en las sombras, de sacrificios callados, de lealtades rotas y gestos heroicos, de renunciadas sinceras y otras más forzadas, ser salvadoreño significaba cargar con

³ En 1980 el FMLN fue fundado por cinco fuerzas políticas: el Partido Comunista de El Salvador (PCS), las Fuerzas Populares de Liberación “Farabundo Martí” (FPL), el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP), la Resistencia Nacional (RN) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores Centroamericanos (PRTC). Como resultado de las condiciones de la década de los años 70 en 1981 lanzan la ofensiva contra el gobierno y que inició la guerra civil que de 12 años. Tras la firma de los Acuerdos de Paz, se conforman como partido político y en el 2009 ganan la presidencia.

una historia viva, contradictoria, palpitante. Y hoy, en estos otros años —los de campañas electorales y promesas huecas, de divisiones profundas y publicidades brillantes, de nuevas traiciones y heroísmos escasos, de olvidos forzados y verdades maquilladas— ser salvadoreño sigue siendo, quizás, leer entre líneas los restos de una felicidad que alguna vez soñamos... y que ya no sé si sigue caminando con nosotros.

*Desde los ojos noble de león
Brillando al fondo de tus barbas
Desde la humedad polvoriente en las bibliotecas mal alumbradas
Desde los lácteos brazos de Jenney de Westfalia
Desde los remolinos de la miseria en los exilios lentos y fríos
Desde las cóleras en aquellas redacciones renanas llenas de humo
Desde la fiebre como un pequeño mundo de luz en las noches sin fin
Le corregiste la renca labor a Dios
Tú, oh gran culpable de la esperanza,
Oh responsable entre los responsables,
De la felicidad que sigue caminando...*

(Dalton, 1963).

Años más tarde, con apenas dieciséis años, éramos jóvenes críticos, analizábamos continuamente la realidad del país, la implementación de las políticas neoliberales en los diez años posteriores a los Acuerdos de Paz, la privatización, la dolarización. Para esos años, se comenzaba a hablar del surgimiento de las “maras o pandillas”. Fueron los años de la implementación de políticas de seguridad de “Mano dura” y “Súper mano dura”, los medios de comunicación eran los encargados de presentar la imagen de los “monstruos” de los nuevos “enemigos” de la sociedad salvadoreña. En ese entonces, nuestras reflexiones estaban basadas en reportajes, artículos y algunas investigaciones que comenzaban a realizarse. Para el 2001, parecía ser un fenómeno concentrado en algunos barrios populares a la periferia de la capital.

Tercera huella: políticas neoliberales y pandillas

El fin del conflicto armado en 1992, simbolizado en la firma de los Acuerdos de Paz, representó un hito político en la historia salvadoreña. Sin embargo, si bien los acuerdos permitieron la desmovilización de las fuerzas insurgentes, la reducción del poder militar en la esfera estatal y la apertura de un marco formal de democratización, no atendieron las heridas sociales y subjetivas que había dejado un siglo de violencia política acumulada.

La posguerra no vino acompañada de un proceso sistemático de pedagogía para la paz. No se generaron políticas estatales amplias que permitieran trabajar el duelo, procesar el trauma colectivo ni construir narrativas de reconciliación. Por el contrario, la memoria histórica fue relegada, cuando no invisibilizada, a favor de un discurso de modernización y reconciliación superficial que buscaba “dar vuelta a la página” sin enfrentar las causas estructurales ni las marcas emocionales de la guerra (Montobbio, 1999; Ching, 2016).

En ese vacío, el trabajo de la memoria quedó en manos de las organizaciones sociales, las comunidades eclesiales de base y los movimientos de derechos humanos, que asumieron la tarea de documentar violaciones, exhumar fosas, levantar testimonios y mantener viva la demanda de justicia (López Bernal, 2012). La pedagogía de la paz, en vez de ser política de Estado, se convirtió en práctica comunitaria, sostenida por quienes sobrevivieron a las masacres o acompañaron a las víctimas en su búsqueda de verdad.

La promesa de desarrollo que acompañó a los Acuerdos de Paz nunca incluyó un componente profundo de reparación simbólica o psicosocial. Como señala Moodie (2018), se impuso un modelo de transición que priorizó la estabilidad política y económica, pero que negó la centralidad del dolor heredado por las generaciones jóvenes. Este silenciamiento produjo una continuidad del trauma, un legado que hoy se expresa en violencias cotidianas, discursos de odio y la criminalización persistente de los sectores juveniles empobrecidos.

En este escenario de desatención y exclusión, las pandillas surgieron como expresión de una posguerra sin reconciliación. Jóvenes deportados desde Estados Unidos, hijos de la diáspora ochentera, llegaron a barrios populares donde el Estado no garantizaba educación, empleo, ni servicios básicos. Allí, estructuras como la Mara Salvatrucha (MS-13) y Barrio 18 encontraron terreno fértil para reproducirse: ofrecieron identidad, pertenencia y formas de poder en contextos de abandono (Cruz, 2011; Aguilar, 2019). Lo que empezó como redes de sobrevivencia en los

barrios se convirtió en organizaciones criminales con control territorial, generando una violencia distinta, más localizada y cotidiana, pero no menos devastadora.

El vacío de una pedagogía para la paz se tradujo en pedagogías de la violencia. Los jóvenes de la posguerra heredaron no solo la pobreza y el duelo no resuelto, sino también un Estado que los miraba como amenaza antes que como sujetos de derecho. La represión y la estigmatización sustituyeron a la reconciliación y la prevención. Así, las pandillas no pueden comprenderse solo como crimen organizado: son también la herencia de un país que no supo sanar sus heridas históricas.

En medio de ese país fragmentado, continuábamos soñando. En el año 2002, hice un voluntariado en la comunidad “La Chacra”, un asentamiento formado por personas desplazadas de la guerra y personas deportadas de Estados Unidos, una zona identificada con presencia de pandillas, pero que para esos años era posible entrar. En ese lugar, vi la precariedad a los ojos y vi también el deseo de las personas por vivir pese a todo. Recuerdo un día en el que íbamos a trabajar con los niños y niñas de la comunidad, el espacio que nos asignaron tenía rastros de velas de la noche anterior, preguntamos a los niños ¿por qué hay tantas velas? Uno de ellos, de manera muy espontánea nos dijo: “Anoche velaron a Miguelito, ayer lo mataron”. No supimos qué más decir. Miguelito era un joven de la comunidad que había sido asesinado el día anterior en un enfrentamiento. Miguelito era pandillero. Tenía 15 años.

En esa jornada, los niños dibujaron cruces, tumbas, símbolos representativos a la pandilla de la zona. Ese entorno para ellos era “normal”, era el espacio que habitaban y en el que estaban creciendo. Era una realidad paralela y ahí descubrí que existían dos países llamados El Salvador.

Estas experiencias me llevaron a tomar la decisión de estudiar psicología y tratar desde ese lugar de aportar algo diferente. Inicié la universidad siempre vinculada a la formación jesuita y me encontré con dos nuevos elementos que aportaron a mi lugar de enunciación: la psicología de la liberación⁴ y la educación popular⁵. Mis años universitarios consolidaron mi postura ética y política

⁴ Ignacio Martín Baró, jesuita y psicólogo, luchador incansable por los derechos humanos, la igualdad y la justicia social, y fue especialmente crítico con las injerencias americanas en El Salvador. cuestionó el papel de la psicología, los psicólogos y las ciencias sociales en la realidad señalando, por ejemplo, que “el objetivo de la psicología social es posibilitar una mayor libertad individual y grupal mediante la toma de conciencia sobre los determinismos sociales de la acción”. Para Baró, el saber psicológico debe ponerse al servicio de los que menos tienen para comprometerse con el cambio por la justicia social, y el objetivo de la psicología debía ser la libertad individual y grupal de los más desfavorecidos partiendo de la toma de conciencia de sus condiciones de vida para contribuir a su liberación.

⁵ En El Salvador la educación popular fue parte de la expresión del pueblo y estuvo a la base de la organización popular, de esas mayorías que se ven en la necesidad de reivindicar su realidad, para lo cual asumen el liderazgo a favor de hacer educación con un claro planteamiento ideológico-político. Desde los años 60-70 las organizaciones campesinas, obreras, comunidades de base y

frente a la vida. En los primeros años de mi experiencia laboral. compartí con jóvenes de clase media alta, estuve con esa otra juventud, donde los sueños parecen realizarse por automático, donde estudiar, ir a la universidad o irse a estudiar fuera del país es lo “normal”. Esa juventud, a la cual Reguillo (2007) se refiere como la juventud conectada⁶, incorporada a los sistemas de seguridad, a las instituciones y que cuentan con mayores posibilidades de elegir. Sin embargo, siempre me interpeló la otra juventud, la que estaba al margen, estigmatizada, la que se disputaba diariamente sus posibilidades de crear sus propias biografías.

En el 2009 fui parte de la generación que abrazó la esperanza, que alzó la bandera roja de estrella blanca, que gritó “Sí se pudo”. Reunida en una de las principales plazas de El Salvador canté junto a un pueblo que sentía que finalmente había ganado la revolución a través de las urnas y que todo el pasado había valido la pena.

Pero la alegría y la esperanza fueron efímeras. Con el pasar del tiempo, la situación de los jóvenes no fue diferente. Por el contrario, la violencia incrementó. La militarización y la represión ahora provenían de un gobierno de izquierda. En el 2012, ser joven y vivir en un territorio con presencia de pandillas significaba estigmatización y persecución; siempre vistos como un riesgo, como una amenaza en potencia. Comencé a trabajar con jóvenes de barrios populares en iniciativas de hip hop que buscaban promover la cohesión social y prevenir la violencia. Descubrí lo difícil que era ser joven en esos territorios, que sus deseos y esfuerzos no eran suficientes, porque había barreras invisibles que les impedían avanzar. Historia tras historia, aparecía el mismo denominador común: haber nacido en esos territorios limitaba radicalmente sus posibilidades de elegir.

Cuarta huella: el Estado penal y las políticas de seguridad en El Salvador

En El Salvador, el estado penal no emergió de la nada, fue el rostro que asumió el poder cuando la guerra se silenció, pero no se resolvió. A partir de 1992, con la firma de los Acuerdos de Paz, se inauguró una etapa que prometía reconciliación y democracia, pero que pronto se vio desbordada por nuevas violencias. En lugar de invertir en la sanación del tejido social, el Estado

estudiantiles se vieron vinculados a estos procesos. La influencia de Paulo Freire fue fundamental para el movimiento de educación popular en El Salvador.

⁶ Rossana Reguillo (2007) propone que hay dos tipos de juventudes, cuyas diferencias se anclan en la cercanía, o no, a las alternativas y al acceso: Una juventud precarizada, que es la mayoría, desconectada de las instituciones y sistemas de seguridad, con ingresos mínimos, con sus posibilidades de elegir mermadas por la ausencia de condiciones básicas para desarrollo de sus propias biografías. Y, una juventud conectada, incorporada a los sistemas de seguridad y a las instituciones y que cuentan con mayores posibilidades de elegir.

optó por la receta del miedo, y la seguridad se convirtió en el nuevo lenguaje del control (Moodie, 2018).

El primer giro represivo se materializó con las políticas de *Mano Dura* (2003) bajo Francisco Flores: detenciones masivas, jóvenes esposados como trofeos, la criminalización de los tatuajes o de la vestimenta como prueba de culpabilidad. Antonio Saca profundizó esta lógica con la *Súper Mano Dura* (2004), endureciendo penas, reduciendo la edad de imputabilidad y expandiendo la militarización de la seguridad pública (Aguilar, 2004; 2019). El saldo: cárceles colapsadas, territorios más polarizados y una juventud empobrecida convertida en sospechosa permanente.

Durante el gobierno de Mauricio Funes (2009–2014), la tregua entre las principales pandillas abrió una breve pausa en los homicidios, pero al costo de una negociación opaca, sin transparencia ni legitimidad social. Con el fin de la tregua, la administración de Salvador Sánchez Cerén (2014–2019) declaró una “guerra contra las pandillas”, desplegando soldados en comunidades populares y adoptando las llamadas *medidas extraordinarias* de seguridad (Reyna, 2024).

Lejos de revertir la violencia, este enfoque consolidó al Estado penal como forma de gobierno. Más de 40,000 jóvenes fueron encarcelados, muchos sin debido proceso, en condiciones que violaban estándares internacionales de derechos humanos (Valencia, 2020). El IDHUCA (2018) documentó más de 150 denuncias de ejecuciones extrajudiciales entre 2015 y 2018, confirmando que la represión estatal se convirtió en una política sistemática contra los jóvenes de sectores empobrecidos.

En este contexto, como advierte Cruz (2011), la seguridad dejó de ser entendida como un derecho y se transformó en una mercancía y un espectáculo. La juventud popular fue construida como enemigo interno, legitimando una necropolítica que administra la vida y la muerte en los márgenes del país. La guerra, en realidad, no había terminado, solo había cambiado de ropaje, de uniforme militar a uniforme policial, de campo de batalla a barrio sitiado.

En territorios expuestos a la violencia, a la precariedad, a la exclusión, las juventudes optaban por migrar, por incorporarse en la pandilla, por sobrevivir de la manera que podían. En ese entonces, mi acercamiento al tema fue desde las políticas públicas, que, pese a sus limitantes, me permitió eso, acercarme, entrar al territorio y encontrarme con esos jóvenes, con esas otras

juventudes, las desconectadas. En ese entonces, comprendí que en este país seguimos expuestos a una violencia que es mucho más que partera de la historia:

*En El Salvador la violencia no será tan sólo
la partera de la Historia.
Será también la mamá del niño-pueblo,
para decirlo con una figura
apartada por completo de todo paternalismo.
Y como hay que ver la casa pobre
la clase de barrio marginal
donde ha nacido y vive el niño-pueblo
esta activa mamá deberá ser también
la lavandera de la Historia
la aplanchadora de la Historia
la que busca el pan nuestro de cada día...*

(Dalton, 1976, Poema La Violencia Aquí)

La violencia aquí nunca fue asunto del pasado. Para las generaciones que nacieron en la posguerra, la violencia ha seguido siendo un presente ¿Qué faltó?, ¿qué quedó pendiente de ese sueño de revolución?, ¿qué no fuimos capaces de leer y aprender en nuestra historia?, ¿qué nos queda ahora por reconstruir en la búsqueda de otra paz? Una paz que también nos quedó en un poema de Roque, en un eco nostálgico que revive este instante, que no da tregua, que nos acuna y balancea en este momento de la historia:

*Será cuando la luna se despida del agua
con su corriente oculta de luz inenarrable.
Nos robaremos todos los fusiles,
apresuradamente.
No hay que matar al centinela, el pobre
sólo es función de un sueño colectivo
un uniforme repleto de suspiros
recordando el arado. (...)*

*caminaremos hasta los sembradíos
y enterraremos esperanzadamente
a todos los fusiles
para que una raíz de pólvora haga estallar en mariposas
sus tallos minerales
en una primavera futural y altiva
repleta de palomas.*

(Dalton, 2009, p.254, Poema Para La Paz)

¿Cuándo se despedirá la luna del agua, cuándo?, ¿cuándo podremos narrar lo inenarrable?, ¿cuándo nos robaremos por fin todos los fusiles? Durante este tiempo, el poeta ha esculpido en mí una extraña sensación. Con El Salvador de los sobrevivientes a cuestas, comencé a escribir desde un país que anudaba la paradoja de la Paz sin robar todos los fusiles, suspirando los recuerdos del arado. El poeta se convirtió en mi puente entre estos dos paisajes latinoamericanos. Comencé a buscar las polifonías entre sus versos... y cada vez estas realidades se tornaban más similares. Comencé a advertir que en El Salvador contemporáneo se resumían los caminos de una Colombia sin primavera futural y altiva.

*Conozco perfectamente mi dolor:
viene conmigo disfrazado en la sangre y se ha construido una risa especial
para que no pregunten por su sombra.
Mi dolor, ah, queridos, mi dolor, ah, querida,
mi dolor, es capaz de inventaros un pájaro,
un cubo de madera de esos donde los niños le adivinan un alma musical al
alfabeto, un rincón entrañable y tibio
como la geografía del vino o como la piel
que me dejó las manos sin pronunciar el himno de tu ancha desnudez de mar
Mi dolor tiene cara de rosa,
de primavera personal que ha venido cantando.
Tras ella esconde su violento cuchillo,
su desatado tigre que me rompió las venas
desde antes de nacer y que trazó los días de lluvia y de ceniza que mantengo.
Amo profundamente mi dolor, como a un hijo malo.*

(Dalton, 2009, p. 239, Poema Mi Dolor)

Conozco perfectamente mi dolor

Conozco perfectamente mi dolor, proviene de los testimonios y las narraciones de jóvenes que han quedado inscritos en los paisajes de guerra de El Salvador contemporáneo. Los hijos de la guerra, los que nacieron en los paisajes marginales y sobre quienes también recae la condición del enemigo... Son los testimonios de los nacidos en la Necrópolis de esta guerra... Detrás de sus palabras se esconde también mi dolor y mis vestigios...

Christian tenía 17 años cuando lo conocí en el 2015, un joven moreno, delgado, con una expresión dura en su rostro, callado, vestimenta floja, zapatos deportivos, cabello rizado, despeinado, corto de palabras, con algunos tatuajes y piercing. Su apariencia, su lugar de origen y su condición socioeconómica eran la tríada de la estigmatización. Al verlo alguien comentó: -Hay que tener cuidado con estos muchachos, parecen pandilleros, hay que estar alertas- Christian era parte de un grupo de jóvenes en un proyecto de prevención de violencia en la zona rural, un proyecto que como todos los demás buscaban “normalizar”, lograr que fueran productivos y con suerte convertirse en empleados o emprendedores. Un día lo encontraron fumando marihuana y el escándalo se desató, querían expulsarlo del proceso. Lo encontré en un jardín sentado, solo, pensativo. Le pregunté ¿Cómo estaba?, ¿cómo se sentía? Si quería irse. Me dijo: - No, quiero quedarme-. Comenzamos a conversar.

Me contó que vivía con su mamá y su abuela, ambas trabajaban todo el día en venta de comida; él y su hermana se quedaban en casa. En la escuela nunca le fue bien, desde pequeño las maestras lo habían tratado mal, siempre lo humillaban frente a sus compañeros porque a él le había sido difícil aprender a leer y escribir. A los 10 años en una exposición frente a su clase, la maestra le dijo que él no aprendía nada, que era “pasmado”. Fue el último día que puso un pie en la escuela. Su madre y su abuela no le dijeron nada, ellas no tenían tiempo para eso, tenían que resolver tener alimento y techo, tenían que preocuparse por ver la manera de sobrevivir.

Christian comenzó a andar en su barrio, estaba ahí, sentado todos los días y comenzó a ver pasar a los “muchachos”. Un día, ellos le preguntaron qué estaba haciendo, él les dijo-Nada-. Lo invitaron a irse con ellos, empezó a hacerles “favores”, entregar y recoger encargos, ellos le daban a cambio \$3 dólares por cada vuelta que hacía. Se sentía

bien y podía ayudar con la comida en la casa, le comenzaron a pagar con un celular, un par de zapatos, poco a poco le iban tomando más confianza y le daban más encargos. Un día se lo llevaron a campo abierto, le dieron un arma y le dijeron que disparara a unas latas de soda. Levantó el arma, apuntó y disparó, el otro joven le dijo: -Muy bien, sós bueno para esto- Christian me miró y me dijo: -Fue la primera vez que alguien me decía que yo era bueno para algo y ahí entendí que yo había nacido para eso, para lo malo- Después de este acontecimiento se involucró en la pandilla.

Me contó lo difícil que era moverse en el barrio, cuidarse de todo, la policía estaba aliada con ellos (con los muchachos), pero tenían que darles dinero y drogas para que no los golpearan y los dejaran medio muertos en territorio de contrarios, me contó de todo el abuso policial y la corrupción de la institución, todo lo que tenía que hacer para vivir. Le pregunté si no sentía miedo, me dijo: -No, de todas formas, siempre vamos a morir y aquí por lo menos si muero será haciendo algo-

Él ya no quería seguir en pandilla, pero no era tan sencillo. Nadie le daba trabajo, él no tenía otra cosa que hacer. Christian también era artista, dibujante y quería ser tatuador, pero esa no era una opción para él. Estaba en este proyecto intentando encontrar una posibilidad para sobrevivir, tal vez trabajar en una panadería o en una carpintería. En el 2016 me reencontré con Christian, ya era papá y para hacer frente a esa nueva tarea de su vida consiguió un trabajo en una fábrica, con un salario mínimo, ocultando sus tatuajes, su piercing, el arte de su cuerpo, tuvo que cortarse el pelo al estilo militar, vestir con camisa manga larga, ingresar a una iglesia, para intentar que no lo mate la pandilla, la policía o los militares. Sin embargo, a pesar de estar vivo físicamente, había muerto de otra manera.

Ese mismo año conocí a Elías, mejor dicho, me reencontré con Elías. En ese momento estábamos en los llamados proyectos de prevención de violencia que se realizaban en las zonas de mayor presencia de pandillas. Pero para mi sorpresa, a Elías lo conocía de otro espacio. Años atrás yo había trabajado en un colegio jesuita, del cual Elías se había graduado. Elías había realizado su voluntariado en un programa de alfabetización de adultos que yo coordinaba, lo recordé como un joven comprometido, sensible. Nunca supe mucho de su vida, nunca le pregunté, pero lo consideraba un joven mucho más comprometido que el promedio de sus compañeros, sin embargo, jamás supe

su historia hasta seis años después cuando nos habíamos vuelto a encontrar en esa mesa, en ese almuerzo, en ese escenario tan diferente.

Me costaba creer que uno de los jóvenes con los que había convivido en esa institución estaba ahora frente a mí en este espacio. Ahora Elías era un joven involucrado en pandillas, no dejaba de pensar ¿Qué había pasado?, ¿cómo había llegado aquí? y ¿cómo la vida de un joven podía dar esas vueltas? Intenté sonar lo más natural posible en la conversación, sin que notara mi sorpresa sobre esas circunstancias. Le pregunté ¿Qué pasó después que te graduaste? Me contó que había comenzado a estudiar en la Universidad como el resto de sus compañeros y como era lo “normal” que se esperaba de él. Inició Ingeniería Industrial, pero a los seis meses no pudo continuar por temas económicos.

Elías vivía con su madre y con su abuela en una comunidad en condiciones precarizadas en la capital. Me contó que sus padres se habían separado muchos años atrás, que su hermano se había quedado con su padre y él se fue a vivir con su madre donde su abuela materna. Su padre asumió todos los gastos de estudios en el colegio, pero después de eso, en la universidad ya no lo apoyó. El nivel de liderazgo de Elías lo hizo no pasar desapercibido en su comunidad y al mismo tiempo la necesidad de sobrevivir y adaptarse al entorno lo fue involucrando en el narcotráfico, en la distribución de drogas, pero también comenzó a ser líder dentro de su misma comunidad, su inteligencia y su capacidad organizativa le permitieron un reconocimiento en ese ambiente. Elías se ha disputado durante todo ese tiempo entre ser parte de la pandilla o intentar salirse de ese entorno y llevar la vida “normal” que se esperaría para un joven como él. Elías no es igual a todos los chicos de su comunidad, pero no era suficiente con quererlo, cuando las condiciones no se lo permitían. La primera opción había sido el camino elegido. Esa tarde en la que nos habíamos vuelto a encontrar conversamos un par de horas que nos hicieron crear una especie de complicidad. Esa tarde le pregunté si quería continuar estudiando, si tuviera una beca si estaría dispuesto a hacerlo, me dijo que sí. Esa noche no pude dormir, no dejaba de pensar en todo lo que había sucedido. Existía en mí tristeza por los caminos que muchos jóvenes no eligen, pero tienen que tomar, la indignación ante las situaciones injustas y desiguales que se viven en el acceso a educación y oportunidades. Los demás compañeros de Elías del colegio ya estaban graduados de la universidad, algunos vivían

fuera del país, todos teniendo la vida que se espera para ellos y teniendo por lo menos la posibilidad de soñar. Elías luchaba cada día por vivir, simplemente vivir sin importar cómo.

Una noche, meses más tarde, recibí la llamada de un compañero de trabajo. –Elías está muerto-. Me quede sin palabras. - ¿Qué? -le dije. No puede ser. No encontraba la manera de asumir esas palabras. Nuevamente pregunté - ¿Qué paso? -. No sé mucho me dijo. Los amigos me mandaron un mensaje y están muy mal. No quise preguntar más. Colgamos. Más tarde recibí un mensaje, con una nota de un periódico digital que decía: - “Joven encontrado muerto en bolsa negra abandonada en territorio de la pandilla contraria. La policía dice que el hecho está vinculado a disputa entre pandillas”-. Sentí náuseas. No pude seguir leyendo. La realidad me causaba náuseas. Días después conversando con los jóvenes de la comunidad, me decían que no había sido la pandilla sino la policía, que esa era su estrategia, ir a dejar los cuerpos a territorios contrarios.

La muerte de Elías fue un número más, una estadística incapaz de contar qué es lo que sucede en un territorio que deja morir a sus jóvenes. Para mí la muerte de Elías fue la que me hizo llegar a esta pregunta de investigación. En tres años la lista se volvió larga: Christian, Tania, Rubén, Kike, Esmeralda, Kevin, Ángel, Orlando, Luis, Valeria, Elías...y otros más. Cada día la misma historia de jóvenes intentando vivir, en medio de la violencia, optando por la migración, por la pandilla. Huyendo de la policía, de los militares, de la violencia. En la búsqueda de trabajos, estudios, de una oportunidad para poder vivir.

En uno de mis regresos a El Salvador conocí a Valeria...

Tenía 19 años y estaba terminando de cumplir condena en un Centro de detención de menores por delitos vinculados a pandillas. Junto con ella, conocía a muchas chicas en la misma situación. Jóvenes que sin ser las pandillas habían establecido vínculos afectivos que las habían llevado a ese lugar. Valeria era de un barrio popular a la periferia de San Salvador, donde siempre vició con su madre y mis hermanas. La madre trabajaba de sol a sol como empleada doméstica. Al padre, apenas lo conoció y convicción algunos períodos de tiempo con él. Un exsoldado que después de la guerra, los saberes tácticos que aprendió los puso al servicio de la pandilla. A los once años, Valeria huyó de casa por el abuso sexual de su padrastro. Buscó refugio en su padre, pero su casa era otra trinchera: rígida,

áspera, ajena. Regresó. Y esta vez, fue la calle la que la recibió. La calle con su música, su humo, su vértigo. La calle con sus códigos de protección, donde por fin alguien la llamaba por su nombre y no por su herida. Ahí conoció la pandilla y el amor. Ellos le ofrecieron protección y que su padrastro jamás la volvería a tocar. No era una elección, era la única opción posible. A los 14 años se acompañó con un joven de la pandilla, quedó embarazada. A los 16 años, fue procesada por delito de extorsión. Cuatro años pasó privada de libertad. Pero en el encierro conoció un proyecto musical donde aprendió a tocar el violín y a resignificar su vida. Volvió a estudiar, a tener sueños. Pero, como suele pasar, no bastó con querer.

Salir de prisión no fue sinónimo de libertad. La pandilla todavía decidía sobre su vida. Su expareja —quien seguía dentro— no aceptó que yo quisiera otro camino. Mandó la orden de desaparecerla. Le tocó empacar sus cosas, sus sueños, sus ganas. Huir para no morir. Pero también era perseguida por los policías y militares. A dónde llegaba cargaba con el estigma de su pasado, aunque ya había cumplido condena. Valeria quería tener la oportunidad de una vida diferente, pero le fue negada.

Estas son mis experiencias, la vida de jóvenes expuestos a la muerte y es lo que se volvió mi pregunta ¿Qué significa ser joven en El Salvador? Estas experiencias me han permitido abrirme al mundo y verme afectada por ellas de manera profunda y transformadora. Ser joven en El Salvador es una polifonía que solo puede ser narrada por el testigo, por el sobreviviente, por aquellos que están a su alrededor. ¿Cuántas voces, cuántas polifonías, cuántas corporeidades hablan de esta experiencia de ser joven, no de la condición juvenil, sino la experiencia?

Es a través de la experiencia que construimos nuestra identidad, nuestra forma de ver el mundo y de relacionarnos con él. En este sentido, para Larrosa (2006) la experiencia no es solo un hecho individual, sino que también tiene un carácter colectivo, ya que compartimos experiencias con otros y estas experiencias contribuyen a la construcción de significados y valores compartidos en una sociedad.

Tres modos de ser joven en El Salvador me interpelaron en un inicio: los que son; los que no son, pero los estigmatizan; y los que no son, pero los criminalizan. Jóvenes con rostro, con trayectorias de vida, que más allá de una franja etaria, una condición jurídica o una categorización tienen la experiencia de ser jóvenes desde tres posibles enunciaciones: La experiencia de ser joven

expuesto a la estigmatización, la experiencia de ser joven expuesto a la criminalización, la experiencia de ser joven expuesto al juvenicidio.

Inicié reconociendo esa noción de la experiencia de ser joven en El Salvador y de los modos a los que se expone el ser joven, al no futuro del trabajo, a la explotación, a la violencia simbólica, a la violencia física y de todas esas exposiciones de ser joven, me interesaban las estigmatizaciones, las criminalizaciones y la violencia de un grupo especial que vivía en condiciones del fenómeno de pandillas.



Figura 2

Aquí nos quedamos

Nota. En un territorio que expulsa a sus jóvenes, que los obliga a migrar a EEUU o a incorporarse a las pandillas, quedarse es una forma de resistir. Un grupo de jóvenes del Barrio San Jacinto en San Salvador, realizan intervenciones de grafitis para contar la historia de su comunidad y para visibilizarse desde el arte en medio de escenarios de violencias

*Junto al dolor del mundo mi pequeño dolor,
junto a mi arresto colegial la verdadera cárcel de los hombres sin voz,
junto a mi sal de lágrimas
la costra secular que sepultó montañas y oropéndolas,
junto a mi mano desarmada el fuego,
junto al fuego el huracán y los fríos derrumbes,
junto a mi sed los niños ahogados
danzando interminablemente sin noches ni estaturas,
junto a mi corazón los duros horizontes
y las flores,
junto a mi miedo el miedo que vencieron los muertos,
junto a mi soledad la vida que recorro,
junto a la diseminada desesperación que me ofrecen,
los ojos de los que amo
diciendo que me aman.*

(Dalton, 2009, p.337, poema Ayer)

Junto al dolor del mundo mi pequeño dolor

Estando en Colombia y mirando su propio dolor comenzamos a preguntarnos de qué modo estaba ordenada la vida social que hace posible que a estos jóvenes los estén matando. Y comenzamos a ver las condiciones de posibilidad de la exposición de los jóvenes a la muerte en El Salvador. Comenzamos a preguntarnos por el acontecimiento, aquello que Heidegger (1996/1997), definiría como el modo en que el ser se manifiesta y se revela en el mundo. El acontecimiento no como un simple suceso particular, sino como la condición misma de posibilidad de toda experiencia y comprensión del mundo.

Llegué a Colombia en agosto del 2017, casi a un año de la firma de los Acuerdos de Paz del Gobierno de Santos con las FARC. Llegué una mañana soleada, donde pese a los desafíos que representaban los Acuerdos y el desencanto por el plebiscito se respiraba aire de esperanza, de aprendizaje, por todos lados se hablaba de construcción de paz y memoria. Yo cargaba con los 26 años de nuestros Acuerdos y 8 años de un gobierno de izquierda en manos del FMLN. Esto se volvió una posibilidad de diálogo, no con una finalidad comparativa sino como la posibilidad de un espejo ¿Qué podía aprender Colombia de la experiencia de El Salvador? y ¿qué podía aprender El Salvador de la experiencia de Colombia?

En el primer encuentro de línea de investigación, en un salón del segundo piso de la Universidad de Manizales leí por primera vez uno de mis textos. Hablé sobre la situación de los jóvenes en El Salvador, sobre los jóvenes “mara”, sobre el incremento de asesinatos y desapariciones de jóvenes, sobre la militarización, el abuso de poder y las ejecuciones extrajudiciales. Conté cómo la condición de “marero o pandillero” era una justificación para matar a los jóvenes. Llegué con mis cifras, con mis estadísticas, con los números con los que intentaba dar cuenta de una realidad...

Durante el año 2016, informes policiales reportaron que, de un total de 4,855 personas detenidas por delitos relacionados con las drogas, el 52.7% fueron detenidas por posesión y tenencia de marihuana. Un poco más del 90% de los detenidos por tráfico ilícito y por posesión de drogas eran del sexo masculino y el 70% tenían entre 15 a 24 años.

Este mismo año, la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos recibió 1,075 denuncias en contra de agentes de la Policía Nacional Civil por violaciones a los derechos a la integridad personal, a la seguridad, a la intimidad, a la libertad personal,

derecho a la propiedad y el derecho a la vida, entre otros. (Instituto de Derechos Humanos de la UCA, 2018).

Entre el 2014 y el 2018, la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos, investigó 116 casos de ejecuciones extrajudiciales. El 94,1% de las víctimas fueron hombres, principalmente con edades entre los 18 y 24 años de edad. De este grupo, 28 personas eran adolescentes entre 13 y 14 años.

Pero mis cifras no bastaban, me hacía falta algo más para poder contar. En esas aulas me encontré con la historia de una Colombia de los años 80 y 90 que se volvía mi espejo sobre la realidad que vivíamos en El Salvador. “Los falsos positivos” “Rodrigo de NO futuro” “No nacimos pa’ semilla” me parecían la misma historia de los jóvenes salvadoreños. Me encontré con una realidad similar contada de una manera diferente. Desde la distancia, seguía mirando lo que sucedía, la realidad me seguía tocando...

Una tarde recibí un mensaje –Me urge hablar con usted- Era Josué, uno de los jóvenes de la Comunidad de Elías. –No sé qué hacer- Vino la policía, me están buscando. Yo no he hecho nada, pero andan con mi fotografía. Van a regresar. Solo pude sentir impotencia de la distancia y al mismo tiempo la necesidad de querer encontrar respuestas que permitieran comenzar a devenir otros caminos posibles. Recordé una historia que había leído en el periódico, la nota se titulaba “Quiero despedirme, porque sé que me van a matar”.

“Desde hace dos semanas los pandilleros de la comunidad donde vivo me están molestando para que me meta a la clicca de la Mara Salvatrucha (MS-13). El cabecilla del grupo me ha dicho que tengo que matar si quiero seguir viviendo aquí. He tenido que hacerle favores a la pandilla para sobrevivir; pero ellos quieren que me brinque (matar a alguien) y si no lo hago me matan. Entonces he tomado la decisión de que no me voy a brincar y por eso quiero despedirme, porque sé que me van a matar.

No soy delincuente, como tampoco los son muchos jóvenes que tengo de vecinos. Los más expuestos a la violencia somos quienes vivimos en zonas marginales. Acá es donde la violencia está más presente porque están los jóvenes que son parte de la pandilla y también estamos nosotros que sufrimos presión para que seamos parte de ella; porque nos dicen que si vivimos acá tenemos que ser parte de ellos o somos de los otros”.

Al comenzar a preguntarnos por las condiciones de posibilidad de esta pregunta fue inevitable mirar atrás y revisar cómo la seguridad, el miedo y la figura del enemigo público se han ido consolidando en el Estado salvadoreño posterior a la Firma de los Acuerdos de Paz. La promesa de una paz duradera no resolvió los conflictos estructurales, ni los dolores sociales: los desplazó, los enmudeció, los reorganizó en nuevas formas de violencia. El exterminio sistemático de ciertos sectores de la población —hoy los jóvenes empobrecidos de los barrios populares— no es una anomalía del presente, sino la consecuencia de un proceso largo de abandono estatal y manipulación política de la seguridad. La resistencia también mutó, encontró nuevos lenguajes, otros territorios. Pero el saldo fue el mismo: los cuerpos jóvenes siguen siendo el blanco de la guerra.

Así como en el 2009 celebré la victoria del FMLN, en el 2019 —estando en Colombia— lo vi casi desaparecer. Aquel partido de la bandera roja con la estrella blanca que por años había sido símbolo de esperanza para muchas personas, comenzaba a desvanecerse. Diez años en el poder bastaron para erosionar las promesas de la revolución y profundizar la crisis de representatividad. El declive del FMLN parecía inevitable, pero lo más doloroso fue constatar que, en el proceso, se dejó intacto el modelo de exclusión que hoy criminaliza y castiga a la juventud salvadoreña.

Entre mis ires y venires de El Salvador a Colombia, comencé a escuchar otras voces, otras memorias. Las de quienes ya no eran tan jóvenes, pero que en los años ochenta lo fueron y decidieron alzarse en armas. Sus relatos no hablaban solo de nostalgia o frustración, sino de las raíces no resueltas de un conflicto que sigue presente en los cuerpos y territorios de las juventudes actuales. Uno de esos relatos, el de un excombatiente, me permitió comprender cómo se gestó el desplazamiento de la guerra hacia una nueva forma de control social: la guerra contra los jóvenes. Lo comparto aquí como una clave de lectura para este presente lleno de excepción, cárcel y muerte.

Recuerdo que cuando se firmaron los Acuerdos de Paz todo el mundo quería que se acabara la guerra, entonces entre menos había que negociar, era más rápido todo, claro había puntos que tajantemente no eran muy negociables, uno indiscutiblemente la disolución de los cuerpos de “inseguridad”, el otro, el cambiar la filosofía del ejército y otra la desmovilización del Frente. Pero hubo dos temas que se dejaron para un segundo plano, que fue lo económico y lo social, y se nombraron un montón de comisiones, pero como ya se había formado la paz, ya nadie tenía interés de negociar eso. El problema fue que ahí comenzó a gestarse otra vez todo esto.

Recuerdo que en el 93 ya había maras, pero no era el problema que tenemos ahora. Yo trabajé con un grupo de personas deportadas, algunos con intención de salirse de la mara y otros que habían optado mejor por venirse acá. La pelea siempre ha sido territorio. En su momento nadie dio solución al problema porque no existía un real interés porque se resolviera, porque políticamente no les convenía. Después se vino la mano dura y la súper mano dura y cada vez en lugar de resolver el problema se iba haciendo más grande. Hay una gran cantidad de políticos involucrados en esas estructuras.

La gente quería que se acabara la guerra y entramos en las mismas reglas del juego de la democracia, formar un partido político que ya no era un partido en guerra, entrar en elecciones bajo las reglas del juego. Yo recuerdo de esas primeras elecciones en las que participó el Frente, por poco gana, ahí el problema fue que la derecha se alió, tenían un pánico tremendo. No habíamos ganado en la guerra, pero tampoco nos habían podido ganar, y pensaban “si estos no ganaron por la fuerza, pueden ganar por la democracia”. Imagínate, 20 años después desde los 70, un partido que había salido de la montaña queda en segundo lugar y pierde por poquito. Pero yo a veces pienso que eso fue lo mejor que pudo haber ocurrido, pero yo nunca creí después que la gente que había estado al lado de uno se plegara tanto a las reglas de ese juego y actuando como políticos tradicionales y eso sí me duele a mí.

El poder corrompe, pero a estos niveles en un país pobre, donde tanta gente dejó el pellejo trabado en las alambradas, eso a mí me duele, tanta gente que se murió ¿de qué valió el sacrificio? Hace 10 años yo sostenía que el esfuerzo había valido la pena, porque podíamos hablar libremente de esto y en voz alta sin que pasara nada, ojalá que no vayamos a perder también eso. Pero ahora con el desprestigio, ya ni siquiera sé si me da pena decir que soy gente de izquierda. Y no me avergüenza ser de izquierda, pero con todo lo que ha pasado, no me dejan muchas razones para defender a la gente con la que he peleado. Pero, esto fue como que en el camino le cayó tanta agua y tanto sol, que todo se pudrió. Nunca se resolvió nada. Cuando el problema social está presente y el problema económico está más presente, qué sucede, lo que tenemos ahora de violencia y cuál es la solución que plantean que necesitan más dinero para controlar, pero por más millones de dólares que pongan este problema no se va a resolver de la noche a la mañana. Le duele a uno.

Un año antes de las elecciones del 2019, todavía veía que tal vez había alguna forma de retomar camino, sabía que no estábamos tan bien, tenía claro que íbamos a perder diputados, pero me veían como derrotista o ave de mal agüero, pero muchas voces que estaban dentro del partido, porque yo tengo años de ya no ser del partido, decían que el partido tenía que hacer algo por cambiar las cosas, yo se los canté, nos vamos a convertir en la tercera fuerza, porque yo no dejo de ser del Frente, como pasó con Billy con el partido comunista que aunque eran cuatro seguían defendiéndolo, y me da gracia pero también nostalgia. Y me duele, después de haber sido la primera fuerza, cada elección hemos ido para atrás, para atrás y siempre ese pensamiento antirosado⁷.

Para mí el problema con la violencia es que nunca hicimos bien la tarea y ahora estamos peor. Las maras pueden chantajear a los partidos porque los han visto hacer todas esas negociaciones turbias con ellos para conseguir votos. Hoy las maras están mejor organizadas que todo lo que estuvimos nosotros, la única ventaja que teníamos era que a nivel internacional muchos países nos apoyaban y eso todavía no lo tienen visiblemente las maras. Pero con respecto a la organización todo lo tienen. (Testimonio excombatiente).

Este testimonio es más que una crónica del desencanto, es una advertencia. La transición no dismanteló la exclusión, ni generó respuestas a la crisis social. Así, continuaron persistiendo las condiciones para que, años después, el castigo, la cárcel y el estigma se convirtieran en respuestas estatales frente a las juventudes.

En 2019, Bukele asumió la presidencia de El Salvador con un discurso que pretendía cerrar el ciclo de la posguerra, invitando a “pasar la página”. Sin embargo, pasar la página de una historia cuyo duelo no ha sido elaborado implica imponer el olvido sobre las memorias de los muertos, las heridas abiertas y las luchas inconclusas. Construir el futuro negando la memoria colectiva no significa sanar, sino prolongar el trauma y perpetuar la repetición de la violencia.

Es a partir de esta acumulación de experiencias encarnadas, de estas voces y testimonios que revientan la estadística, que emerge la pregunta fundante de esta investigación. Porque no bastan los números para contar el dolor. Porque las cifras no revelan la densidad histórica de una bala, ni el peso simbólico de un uniforme. Esta pregunta no nace en un escritorio, sino en los

⁷ El pensamiento *antirosado* hace referencia al **rechazo generalizado hacia los gobiernos progresistas o de izquierda latinoamericana**, comúnmente asociados con la llamada “**marea rosa**” o “**ola rosada**” que surgió en América Latina a inicios del siglo XXI. En El Salvador, el término se usa de forma coloquial y crítica para nombrar **el desencanto, la frustración y el repudio** que muchos sectores expresaron hacia el FMLN, tras su paso por el gobierno.

territorios heridos, en los cuerpos marcados, en las memorias compartidas. Surge como un eco que insiste: *¿Qué significa ser joven en El Salvador un día antes y después de los Acuerdos de Paz?, ¿cómo se han configurado las condiciones de posibilidad del juvenicidio en El Salvador? y ¿cómo resisten y resignifican las juventudes frente a los paisajes de la guerra en El Salvador?*

Desde esta pregunta, el objetivo de esta investigación es comprender la experiencia del ser joven frente al juvenicidio y las formas de resistencia que emergen en los paisajes de la guerra en El Salvador contemporáneo. Para ello, se busca describir las experiencias de las juventudes en dos períodos que han configurado su exposición a diversas formas de violencia institucional y estructural, antes y después de los Acuerdos de Paz; establecer de qué manera el sistema penal, las políticas de seguridad y el militarismo han consolidado un modelo de control y castigo sobre los cuerpos jóvenes; y, finalmente, analizar las formas narrativas, artísticas y territoriales desde las cuales las juventudes resisten, resignifican y confrontan las violencias que las atraviesan.

La tesis que aquí se sostiene es que el juvenicidio en El Salvador no constituye una desviación, ni un error del sistema, sino una manifestación contemporánea de las lógicas históricas de exclusión, represión y exterminio que han operado sobre los cuerpos considerados incómodos y excedentes. En este país, ser joven, pobre y habitar los márgenes no es solo un dato biográfico, es una marca que habilita la sospecha, legitima la violencia y naturaliza la muerte. Esta investigación parte de la convicción de que el juvenicidio es un dispositivo estatal y social que se ha instalado como continuidad encubierta de la guerra, y que solo puede ser comprendido si se atiende a su dimensión sociohistórica, intergeneracional y ética.

Hoy más que nunca necesitamos encontrar un lugar para ese dolor y un poeta para estos tiempos. Conectar los duelos de nuestras generaciones: los muertos del 32, del 75, del 80, del 2016, del 2019. Ritualizar y sanar ese dolor es también una forma de resistir. En este camino, el arte ha sido nuestro puente, nuestro ritual. Porque una sociedad que no ritualiza su dolor está condenada a repetir su barbarie. Porque toda generación necesita un poeta. Este recorrido es eso, una obra que recoge la experiencia de ser joven y estar expuesto a la muerte, y que busca en la poesía, el testimonio, la narración, la memoria y el arte, una forma de no rendirse. En este país llamado El Salvador, el arte ha sido —y sigue siendo— una necesidad para no morir del todo.

Paisaje 2. Jóvenes, entre diálogos y debates del campo de estudios de juventudes y violencias

Este recorrido no se limita a contrastar marcos teóricos ni a clasificar tendencias en la producción investigativa sobre violencias y juventudes. Parte, más bien, de una preocupación ética, situada y encarnada: ¿cómo se ha nombrado la violencia que viven las juventudes populares?, ¿qué se ha dicho —y qué queda aún pendiente por decir— sobre el exterminio de jóvenes en contextos latinoamericanos atravesados por la desigualdad, la represión y las políticas de muerte? ¿Y qué ocurre cuando ese silencio se sostiene durante décadas sobre un país donde la guerra nunca terminó del todo, sino que mutó de forma y encontró nuevos dispositivos para administrar los mismos cuerpos y territorios?

La revisión de la literatura evidencia aportes importantes al estudio del juvenicidio como categoría analítica emergente. Diversas investigaciones han avanzado en su conceptualización como crimen estructural, han documentado su dimensión estatal y han visibilizado los impactos diferenciales que produce en función del género, el territorio y la clase social. Sin embargo, esa misma revisión revela vacíos significativos que este capítulo busca nombrar con precisión. Persisten vacíos analíticos en torno a las dimensiones subjetivas, éticas y biográficas del exterminio juvenil — cómo se vive, cómo se recuerda, cómo se transmite de generación en generación. Persiste también, y de manera especialmente grave en el caso salvadoreño, un silencio sobre la larga duración histórica de la violencia, la limitante del campo de leer el juvenicidio contemporáneo como expresión de un trauma colectivo heredado, cuyas raíces se hunden en la guerra civil y cuya transmisión intergeneracional produce las condiciones en que los jóvenes de hoy son convertidos en blancos del Estado penal.

Estos silencios se vuelven particularmente urgentes cuando se observa que gran parte de la literatura sobre juventudes y violencia ha privilegiado enfoques centrados en el delito, la seguridad o la desviación social, relegando a un segundo plano las experiencias encarnadas de quienes viven esas violencias. Las dimensiones de género, memoria intergeneracional y subjetividad juvenil han sido abordadas de manera fragmentaria, sin explorar plenamente cómo configuran formas de conciencia, resistencia y transmisión del trauma.

El capítulo se organiza en dos momentos complementarios que se nutren mutuamente. En el primero se presenta un breve estado del arte que revisa las principales discusiones académicas

sobre juventudes, violencia y juvenicidio en América Latina y El Salvador, identificando sus aportes y — sobre todo — las preguntas que aún no han sido formuladas. En el segundo se desarrolla el marco teórico que orienta la investigación, articulando dos categorías centrales — JUVENTUDES y VIOLENCIAS — cuyos núcleos conceptuales convergen en el juvenicidio como punto de llegada: el lugar donde la condición juvenil y las estructuras de violencia se tocan con consecuencias letales.

El aporte central de esta investigación, al que ambos momentos del capítulo conducen, consiste en revelar el juvenicidio no únicamente como muerte física, sino como negación simbólica, precarización cotidiana, estigmatización social y herida histórica no elaborada. Y hacerlo desde una apuesta epistemológica que reconoce que solo el dolor que se cuenta puede transformarse en lucha, y que solo el conocimiento que se siente puede convertirse en resistencia.

*Los jóvenes no son solamente el porvenir.
Son el presente.
En todas partes están encendiendo la llama
en que se quemarán las viejas palabras,
los viejos números,
las viejas imágenes,
los viejos signos.
No será un paraíso terrenal
para sus amores,
no será un infierno terrestre
para sus sueños.
Los jóvenes se encuentran en todas partes,
afanosos,
con su estrella personal,
ciegos y claros,
teniendo la razón en un relámpago,
equivocados y ciertos.
Los jóvenes nos dicen:
"Nada para nosotros:
todo para todos",
y sus palabras son como pájaros que estallan.
Los jóvenes encienden las lámparas
en la noche del mundo
con su aliento ligero
y su cerebro de fuego.
El que tenga oídos para oír que oiga:
los jóvenes
abren los ojos y miran,
escuchan con sus cuatro sentidos,
y tienden sus manos
y rompen todo lo que tiene miedo de romperse,*

y arman todo lo que se había desarmado.

Pasan diciendo:

"Aquí estamos",

y es evidente que el sol empieza

a aclarar el día del hombre.

(Dalton, 1975, Poema Los Jóvenes).

Una revisión crítica de los estudios sobre juventudes, violencias y juvenicidio en América Latina y El Salvador

Revisar la literatura sobre un tema no es un gesto neutral. Es una toma de posición, implica decidir qué preguntas se hacen a los textos, qué se busca en ellos y, sobre todo, qué se espera encontrar en sus bordes y en sus silencios. Este estado del arte asume ese gesto de manera deliberada. Siguiendo la propuesta de Melenge (2018) sobre la revisión crítica como práctica investigativa, no se trata aquí de catalogar lo que el campo ha producido ni de clasificar autores por tendencias temáticas. Se trata de interrogar el conocimiento acumulado desde una preocupación ética y política concreta: ¿cómo ha nombrado la academia la violencia que viven los jóvenes en América Latina y en El Salvador? ¿Qué ha podido decir ese saber? ¿Y qué queda aún por decir?

Tres preguntas organizan esta revisión. La primera: ¿qué transformaciones ha experimentado el campo de estudios de juventudes en América Latina y qué límites persisten en él? La segunda: ¿de qué manera la categoría de juvenicidio ha expandido la comprensión del exterminio juvenil y qué vacíos permanecen en su desarrollo? La tercera — la más urgente para esta investigación —: ¿qué ha documentado el campo de estudios sobre juventudes y violencia en El Salvador, y qué silencia cuando no lee el juvenicidio como expresión de una violencia histórica de larga duración, heredada intergeneracionalmente y no elaborada?

Esta revisión no pretende ser exhaustiva. Cubre el período 2006-2022 con algunos antecedentes necesarios, y prioriza las investigaciones que permiten construir el diálogo crítico que esta tesis necesita.

1. El campo de estudios de juventudes en América Latina: construcciones, giros y límites

1.1 De la biología a la construcción social: los desplazamientos del campo

El campo de estudios de juventudes en América Latina no tiene una fecha de nacimiento precisa, pero sí tiene una genealogía que es posible rastrear y que importa para comprender sus alcances y sus limitaciones. Como señala Pérez Islas (2006) en su cartografía de la investigación sobre juventud en el continente, durante décadas predominaron enfoques biologicistas y psicologistas que concebían a la juventud como una etapa del ciclo vital, una transición natural entre la infancia y la adultez, caracterizada fundamentalmente por el desajuste, la búsqueda de identidad o el riesgo social. En ese marco, los jóvenes eran objeto de estudio — sujetos a ser

descritos, medidos, intervenidos — pero raramente sujetos de conocimiento, es decir, productores de saber sobre sus propias experiencias (Pérez Islas, 2006).

El desplazamiento fundamental llega hacia finales del siglo XX, cuando diversas tradiciones — la sociología cultural, los estudios latinoamericanos, la antropología crítica — comienzan a impugnar esa visión reduccionista. Rossana Reguillo (2000) articula con precisión el giro, la juventud no es una categoría biológica, sino una construcción social históricamente situada, producida en condiciones específicas de desigualdad, poder y cultura. Esta afirmación — aparentemente simple — tiene consecuencias analíticas profundas: significa que no hay "la juventud" en singular, sino juventudes en plural; que las experiencias juveniles no pueden comprenderse fuera de las estructuras sociales que las producen; y que los comportamientos de los jóvenes que el enfoque biologicista leía como "desviación" o "riesgo" son, en muchos casos, respuestas racionales a condiciones de exclusión que el poder prefiere no examinar.

Sobre esa base, el campo latinoamericano de estudios de juventud construyó en las décadas siguientes una producción progresivamente más sofisticada. Carles Feixa aportó el desarrollo de los estudios sobre culturas juveniles — entendidas no como patologías, sino como espacios de producción simbólica, identitaria y política mediante los cuales los jóvenes negocian su posición en sociedades atravesadas por la desigualdad (Feixa, 1998). Maritza Urteaga profundizó en la necesidad de comprender las juventudes desde sus intersecciones con la clase, el género, el territorio y la pertenencia cultural — mostrando que la categoría "joven" oculta bajo su aparente homogeneidad universos sociales radicalmente distintos (Urteaga, 2010, 2012). Y Pablo Vommaro documentó el protagonismo político creciente de las juventudes latinoamericanas, que no solo participan en organizaciones formales, sino que producen formas innovadoras de militancia, activismo cultural y organización comunitaria que desafían los modelos tradicionales de participación política (Vommaro, 2023).

La revisión sistemática realizada por Alvarado, Vommaro, Patiño y Borelli (2021) sobre estudios de juventudes en Argentina, Brasil y Colombia entre 2011 y 2019 sintetiza el estado de este campo en tres conclusiones que resultan orientadoras. Primero, las desigualdades estructurales — de clase, género, raza, territorio — son la condición de producción de las juventudes contemporáneas, no su telón de fondo. Segundo, la pluralidad y multiplicidad son la marca generacional del presente: no existe una juventud homogénea, sino un mosaico de experiencias diversas cuya riqueza el campo ha comenzado apenas a comprender. Tercero, el sujeto juvenil se

ha consolidado como protagonista de la vida política y del conflicto social en la región — no como objeto de políticas, sino como actor que disputa sentidos, derechos y formas de existencia (Alvarado et al., 2021).

1.2 Los límites del campo: lo que la producción consolidada no ha podido ver

Sin embargo, reconocer estos avances no equivale a ignorar los límites que persisten. Y esos límites son relevantes para comprender por qué la violencia que viven los jóvenes salvadoreños permanece en los márgenes de un campo de estudios latinoamericanos.

El primero de esos límites es geográfico y epistémico. Como lo señala Pérez Islas (2006) al cartografiar la producción regional, la investigación sobre juventudes en América Latina se ha concentrado históricamente en Argentina, Brasil, México y Colombia — los países con mayor infraestructura académica, mayores recursos para investigación y mayor producción indexada. Centroamérica, y El Salvador en particular, ha ocupado sistemáticamente los márgenes de ese mapa. Esto no significa que no haya producción salvadoreña sobre juventudes — la hay, y es significativa — sino que esa producción no ha logrado integrarse plenamente en los circuitos de circulación del saber latinoamericano, y que las categorías construidas desde los centros del campo se han aplicado a la realidad centroamericana sin la debida consideración de sus especificidades históricas y políticas. El juvenicidio en El Salvador no puede leerse con los mismos lentes que el juvenicidio en México o en Argentina — aunque compartan estructuras de poder, tienen genealogías distintas que el campo no ha explorado suficientemente.

El segundo límite es androcéntrico. A pesar de los avances en la incorporación de perspectivas de género en los estudios de juventud, la mayor parte de la producción latinoamericana sobre juventudes y violencia ha construido implícitamente a su sujeto como masculino. Los jóvenes que aparecen en los estudios sobre pandillas, criminalización y juvenicidio son, en su abrumadora mayoría, hombres jóvenes. La experiencia de las mujeres jóvenes — su exposición diferenciada a las violencias, sus formas específicas de resistencia, sus modos de habitar el estigma y de transmitir la memoria — ha sido sistemáticamente secundarizada o abordada como un apéndice de los análisis centrados en la masculinidad. Esta ausencia tiene consecuencias analíticas concretas: invisibiliza formas de juvenicidio que no son letales pero que son igualmente devastadoras, como la violencia doméstica, el control territorial del cuerpo femenino y la negación sistemática de proyectos de vida a las mujeres jóvenes en contextos de conflicto y posconflicto.

El tercer límite es temporal y estructural, el campo ha tendido a estudiar a las juventudes en el presente, sin leerlas como sedimento de procesos históricos de larga duración. Esta presentificación del análisis produce una ceguera específica: cuando se estudia el juvenicidio sin preguntar por las violencias que lo precedieron, cuando se analiza la pandilla sin leer la guerra que la hizo posible, cuando se comprende la criminalización contemporánea sin conectarla con el trauma psicosocial colectivo que los Acuerdos de Paz no cerraron — se está produciendo un conocimiento que describe los efectos, pero no puede comprender las causas profundas. Esta limitación es, como se argumentará en la siguiente sección, especialmente relevante para el caso salvadoreño.

2. Del vínculo juventudes-violencias al juvenicidio: aportes y vacíos de un campo en construcción

2.1 La criminalización juvenil como punto de partida

Antes de que existiera la categoría de juvenicidio, el campo de estudios sobre juventudes y violencia en América Latina había comenzado a documentar un fenómeno que no terminaba de nombrarse con precisión: la manera en que ciertos cuerpos jóvenes son convertidos en amenaza social, perseguidos, encarcelados y eliminados no por lo que hacen, sino por lo que representan en el imaginario del orden público. Rossana Reguillo (2012) lo formuló con claridad: en América Latina se ha consolidado un régimen de visibilidad en el que los jóvenes empobrecidos son hipervisibilizados como peligro y simultáneamente invisibilizados como sujetos. Son vistos antes de ser escuchados, juzgados antes de ser comprendidos, criminalizados antes de ser procesados. La violencia que los afecta no puede leerse únicamente a través de indicadores de criminalidad: debe leerse en relación con procesos más amplios de precarización que producen, como condición, la figura del joven peligroso.

José Manuel Valenzuela (2015) había señalado en la misma dirección que las violencias que afectan a las juventudes latinoamericanas deben comprenderse en el marco de procesos históricos de exclusión que producen vidas precarizadas — vidas que el orden social ha decidido que no merecen protección. Pero mientras Reguillo y Valenzuela describían la estructura de ese problema, el campo necesitaba un concepto que pudiera nombrarlo con la contundencia política que el fenómeno exigía. Ese concepto llegó desde el dolor.

2.2 El juvenicidio: genealogía de una categoría parida por la indignación

La revisión sistemática de la literatura sobre juvenicidio realizada por Andrea Bonvillani (2022) reconstruye con precisión la genealogía de esta categoría, y su reconstrucción es reveladora. El término no nació en un seminario académico ni en un proyecto de investigación financiado: nació de la conmoción. Rossana Reguillo reconoce haber comenzado a usar juvenicidio como noción sin mucha elaboración luego del asesinato del hijo del poeta Javier Sicilia y seis de sus amigos en Cuernavaca en 2011. José Manuel Valenzuela lo incorporó en sus análisis de la relación entre violencia y punitivismo en México ese mismo año. Y fue la desaparición forzada de los 43 estudiantes normalistas de Ayotzinapa en 2014 la que impulsó la publicación colectiva que se convertiría en el hito fundacional del campo: *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España* (Valenzuela, 2015), que articuló investigadores de México, Colombia, Brasil, Argentina y España bajo el mismo marco interpretativo (Bonvillani, 2022).

La potencia epistemológica del concepto reside, según Bonvillani (2022), en al menos tres operaciones analíticas simultáneas. Primera, desindividualiza la muerte de los jóvenes — los asesinatos no son producto de decisiones individuales ni de atributos personales de las víctimas, sino de condiciones estructurales que los exponen sistemáticamente a la violencia. Segunda, responsabiliza al Estado — ya sea por acción directa a través de sus fuerzas de seguridad, por omisión al no garantizar los derechos que prometió, o por complicidad con actores que ejercen la violencia con impunidad. Tercera, amplía la noción de muerte más allá de la muerte biológica — el juvenicidio incluye también los procesos de eliminación simbólica y social que preceden y posibilitan la eliminación física: la estigmatización, la criminalización mediática, la exclusión institucional, la negación sistemática de proyectos de vida dignos.

Esta última dimensión ha producido desarrollos conceptuales importantes. Feixa, Cabasés y Pardell (2015) propusieron el concepto de juvenicidio moral para nombrar la supresión de las personas jóvenes como sujetos con capacidad de influir en sus propias vidas — una forma de exterminio sin balas que opera a través de la precarización económica, la desocupación estructural y el abandono del Estado social bajo el modelo neoliberal. Nateras (2015) exploró el aniquilamiento identitario de las juventudes centroamericanas — el proceso por el cual la pertenencia a grupos como la MS-13 o el Barrio 18 convierte a los jóvenes en sujetos sin derecho a la humanidad, reducidos a la figura del monstruo que el orden público legitima eliminar. Y Valenzuela (2019) ha propuesto el concepto de necrozonas para nombrar la agregación diferencial

de vulnerabilidades que opera interseccionalmente — clase, raza, género, territorio — produciendo condiciones precursoras del juvenicidio que no afectan a cualquier joven, sino a quienes concentran múltiples marcas de subalternidad.

2.3 Los vacíos que el propio campo reconoce

El mérito de la revisión de Bonvillani (2022) no es solo documentar lo que el campo ha producido, sino identificar los vacíos que aún se encuentran por desarrollar. Tres vacíos emergen de su análisis y tienen una pertinencia directa para esta investigación.

El primero es la ausencia casi total de Centroamérica en la literatura sobre juvenicidio. A pesar de que El Salvador, Honduras y Guatemala presentan algunas de las tasas de homicidio juvenil más altas del mundo y de que el fenómeno de las maras ha sido documentado como una forma de aniquilamiento identitario, la producción que utiliza el concepto de juvenicidio para leer esas realidades es escasa en las bases de datos académicas. Bonvillani (2022) plantea como hipótesis que esto puede deberse a que los investigadores centroamericanos no categorizan sus casos bajo ese término, o a que su producción no circula en los circuitos indexados. Cualquiera de las dos explicaciones apunta al mismo problema: hay una distribución desigual del conocimiento que replica, en el plano académico, la distribución desigual del sufrimiento en el plano social. Los jóvenes que más mueren aparecen menos en la literatura sobre quiénes están muriendo.

El segundo vacío es la escasez de estudios empíricos sobre las dimensiones subjetivas y emocionales del padecimiento de las víctimas. El campo ha avanzado considerablemente en la conceptualización estructural del juvenicidio — en mostrar las condiciones que lo producen, los actores que lo perpetran, las políticas que lo legitiman. Pero ha prestado mucho menos atención a lo que ocurre en el interior de las personas que lo habitan: cómo los jóvenes interpretan la violencia que los rodea, cómo la memoria de esa violencia se inscribe en sus cuerpos y sus relatos, cómo el miedo, la rabia, la indignación y la ternura operan como formas de conciencia política y como motores de resistencia. Esta ausencia no es casual: refleja la dificultad del campo para reconocer el testimonio, la narración biográfica y las prácticas artísticas como formas legítimas de producción de conocimiento sobre el juvenicidio.

El tercer vacío — el más relevante para el argumento central de esta investigación — es la ausencia de una lectura histórica e intergeneracional del juvenicidio. La mayor parte de la literatura trata el fenómeno como un producto del presente: de las políticas neoliberales de los años noventa,

de las pandillas de la posguerra, del punitivismo de los años 2000. Esta temporalidad corta impide ver la continuidad estructural que articula distintas formas de violencia a lo largo de generaciones. En el caso salvadoreño — como se desarrollará en la sección siguiente — esto significa que el campo no ha podido leer el juvenicidio contemporáneo como expresión de un trauma psicosocial colectivo no elaborado, cuyas raíces se hunden en la guerra civil y cuya transmisión intergeneracional produce las condiciones en que los jóvenes de hoy son convertidos en blancos de la violencia estatal.

Martín-Baró (1990) advirtió desde adentro de la guerra salvadoreña que el daño más profundo que la violencia produce no es el de los cuerpos muertos, sino el de las subjetividades vivas que quedan: polarizadas, atemorizadas, desconfiadas, incapaces de hablar de lo que vivieron porque el lenguaje disponible no alcanza para nombrarlo. Ese trauma psicosocial — producido por la guerra y profundizado por una posguerra que no incluyó políticas de reparación, verdad ni memoria — no desapareció con la firma de los Acuerdos de Paz. Se transmitió. Se transmitió en los silencios de las familias que no contaron lo que vivieron, en los cuerpos que aprendieron a convivir con el miedo como estado permanente, en los territorios que pasaron de ser zonas de conflicto armado a ser zonas de control pandilleril sin que nadie preguntara por qué esos mismos territorios y esos mismos cuerpos seguían siendo los más vulnerables.

3. El campo de estudios sobre juventudes y violencia en El Salvador

3.1 Tres décadas de investigación: un mapa necesario y sus límites

El campo de estudios sobre juventudes y violencia en El Salvador tiene una historia relativamente corta, pero densa. Tres décadas de producción académica permiten identificar desplazamientos importantes en las preguntas que se hicieron, los métodos que se usaron y los actores que se privilegiaron como fuentes de conocimiento. Reconstruir ese trayecto — siguiendo la revisión de literatura realizada en el marco del proyecto TRANSGANG (Chávez, en Feixa et al., 2022) — es necesario para identificar los caminos aún pendientes por recorrer.

Primera década (1989-2000): el fenómeno que emergía

Los primeros estudios sobre pandillas juveniles en El Salvador aparecen a finales de los años ochenta, en plena guerra civil, cuando la violencia política saturaba el espacio público y el fenómeno pandilleril comenzaba a desarrollarse en los márgenes de ese conflicto. Eran trabajos de

carácter descriptivo — diagnósticos, encuestas, aproximaciones a perfiles — cuyo objetivo era nombrar algo que todavía no tenía nombre claro: grupos de jóvenes hombres, provenientes de sectores urbanos periféricos, que encontraban en la pandilla una forma de identidad y pertenencia que las instituciones del Estado y la familia no les ofrecían (Hananía y Velásquez, 1989, citados en Chévez, en Feixa et al., 2022).

Durante los años noventa, con la firma de los Acuerdos de Paz y la irrupción del ajuste estructural neoliberal, el fenómeno se transformó aceleradamente. Savenije y Lodewijkx (1998) aportaron uno de los primeros trabajos etnográficos — una observación participante en un barrio periférico de San Salvador que mostró cómo la pandilla cumplía funciones de red de apoyo, identidad y solidaridad para jóvenes excluidos de los beneficios prometidos por la paz. Cruz y Portillo (1998) comenzaron una serie de estudios sistemáticos y participativos que ya no se limitaban a describir las actividades delictivas de las pandillas, sino que buscaban comprender su dimensión cultural e identitaria: lo que los jóvenes ganaban y perdían al pertenecer a esos grupos.

Lo más significativo de este primer período, sin embargo, no es lo que estos estudios documentaron, sino lo que advirtieron y no fue escuchado. Para 1998, múltiples investigadores señalaban con claridad que si el Estado no tomaba medidas sociales y económicas para atender las condiciones estructurales que producían las pandillas — pobreza, exclusión territorial, ausencia de oportunidades educativas y laborales — el fenómeno alcanzaría niveles de desbordamiento en los años siguientes (Chévez, en Feixa et al., 2022). El Estado respondió con la mano derecha: con represión.

Segunda década (2001-2010): la agenda de seguridad coloniza la academia

La segunda década estuvo dominada por la implementación de las políticas de "mano dura" — la Mano Dura de 2003, la Súper Mano Dura de 2004, las medidas extraordinarias posteriores — y por la producción académica que intentó documentar sus efectos. Organizaciones internacionales como el PNUD, FLACSO y la OPS financiaron estudios que evidenciaron los resultados contraproducentes del punitivismo: lejos de reducir la violencia, las políticas represivas fortalecieron las pandillas al convertirlas en organizaciones más cohesionadas, más violentas y con mayor control territorial (Aguilar, 2007; Hume, 2007a, 2007b, citados en Chévez, en Feixa et al., 2022).

Estos estudios realizaron aportes fundamentales. Documentaron la expansión territorial de las pandillas, analizaron el impacto de las políticas de seguridad sobre las comunidades, pusieron

en evidencia la criminalización masiva de jóvenes pobres y mostraron que la categoría "pandillero" se aplicaba con una arbitrariedad que dependía más del territorio de residencia y la apariencia física que de la conducta real de los jóvenes. Aguilar (2007) formuló con contundencia lo que los datos confirmaban: las políticas antipandillas habían mostrado con suficiente evidencia empírica su contundente fracaso.

Pero esta producción tuvo un costo epistemológico significativo: al centrarse en las pandillas como objeto y en la seguridad pública como marco, reprodujo una lógica de análisis que seguía poniendo al Estado en el centro de la pregunta y a los jóvenes en el centro del problema. Los jóvenes seguían siendo el objeto de las políticas — ahora también el objeto de la crítica a esas políticas — pero raramente los sujetos de su propia historia.

Tercera década (2011-2019): mayor profundidad, mismo objeto

La tercera década incorporó mayor sofisticación metodológica y perspectivas más complejas. Los estudios transnacionales — como el proyecto TRANSGANG, que incluyó investigación etnográfica en El Salvador y produjo una revisión de tres décadas de literatura (Chávez, en Feixa et al., 2022) — aportaron herramientas para comprender las pandillas no como fenómenos locales, sino como organizaciones con raíces transnacionales, dinámicas generacionales y procesos de transformación interna. Otros trabajos comenzaron a documentar experiencias de mediación, negociación y convivencia que el enfoque securitario había invisibilizado.

Sin embargo, el objeto central del campo siguió siendo la pandilla. Los jóvenes que no eran pandilleros — la mayoría de los jóvenes salvadoreños que vivían en los territorios controlados por las pandillas y que sufrían sus consecuencias sin pertenecer a ellas — aparecían en los márgenes de los análisis. Y las preguntas sobre memoria, subjetividad, trauma y transmisión intergeneracional de la violencia seguían sin formularse con la profundidad que la realidad salvadoreña exigía.

3.2 Los vacíos del campo de estudio: tres ausencias estructurales

El campo de estudios sobre juventudes y violencia en El Salvador ha producido, en tres décadas, un corpus valioso y necesario. Ha documentado el fenómeno de las pandillas, ha analizado las políticas de seguridad y ha registrado el costo humano de la violencia. Y precisamente porque ese trabajo existe, es posible identificar lo que aún está pendiente. Toda investigación abre

preguntas que no puede responder por sí sola. Las tres ausencias que siguen no buscan desacreditar lo construido — buscan continuar una conversación que el propio campo ha dejado incompleta.

Silencio 1 — La larga duración: la guerra que el campo no leyó

El campo de estudios sobre juventudes y violencia en El Salvador ha funcionado con una temporalidad corta. Estudia las pandillas como si comenzaran en los años noventa, la violencia como si comenzara con la mano dura, el juvenicidio como si comenzara con el estado de excepción de 2022. Este presentismo analítico produce una ceguera específica: impide ver la continuidad estructural que articula la violencia de la guerra civil con la violencia de la posguerra, y esa continuidad con el juvenicidio contemporáneo.

La guerra civil salvadoreña (1980-1992) no terminó simplemente porque se firmaron los Acuerdos de Paz. Terminó como conflicto armado formal, pero dejó un conjunto de condiciones que ninguna política de posguerra abordó suficientemente: una herida psicosocial colectiva que Martín-Baró (1988/1992) había diagnosticado en términos de polarización social, mentira institucionalizada y violencia normalizada; comunidades enteras desplazadas, fragmentadas y sin redes de apoyo; generaciones de excombatientes que regresaron sin reinserción social ni económica; y una cultura institucional que había aprendido a resolver los conflictos mediante la eliminación del adversario. Los Acuerdos de Paz prometieron una transición sin ofrecer reparación, sin construir memoria colectiva, sin crear las condiciones materiales y simbólicas para que el trauma de la guerra pudiera elaborarse y cerrarse.

En ese contexto, las pandillas no emergieron de la nada. Emergieron en el exacto cruce entre el abandono del Estado social, la expansión del modelo neoliberal y la ausencia de una política de memoria y reconciliación que hubiera podido construir un tejido social diferente. Los jóvenes que se sumaron a las pandillas en los años noventa eran, en muchos casos, hijos de excombatientes, de desplazados internos, de familias que habían perdido a sus muertos sin poder llorarlos públicamente. Esa genealogía no aparece en la literatura dominante del campo.

Bonvillani (2022) señala este vacío como uno de los más urgentes de resolver en los estudios sobre juvenicidio: la ausencia de investigaciones que lean la violencia contra los jóvenes como expresión de procesos históricos de larga duración y no como fenómeno del presente. En el caso salvadoreño, esa ausencia es particularmente grave porque aquí la continuidad entre la violencia de la guerra y la violencia de la posguerra no es una hipótesis especulativa, sino una

realidad verificable en los cuerpos, los territorios y las memorias de quienes la vivieron y la siguen viviendo.

Silencio 2 — Las dimensiones subjetivas, narrativas y de memoria

El campo salvadoreño privilegió durante tres décadas los métodos cuantitativos — encuestas, diagnósticos, estadísticas de homicidios — y las perspectivas institucionales — análisis de políticas, evaluación de programas, perfiles de pandilleros. Esa orientación produjo conocimiento valioso sobre la magnitud del fenómeno y sobre los mecanismos institucionales que lo producen y reproducen. Pero dejó sistemáticamente fuera otra dimensión del problema: cómo los jóvenes que habitan los paisajes de la violencia interpretan, recuerdan y resignifican lo que viven.

¿Cómo narra un joven salvadoreño la relación entre la guerra que no vivió y la violencia que habita? ¿Qué hace con la memoria fragmentada que su familia le transmitió — o le ocultó? ¿Cómo construye su identidad en un territorio donde ser joven y pobre equivale, en el imaginario social, a ser sospechoso? ¿Qué formas de dignidad, resistencia y ternura emergen en medio de ese cerco? Estas preguntas no han sido objeto sistemático de investigación en el campo salvadoreño. La subjetividad juvenil — entendida no como dato psicológico individual, sino como forma de conciencia social e histórica — ha estado ausente de los análisis.

Esa ausencia tiene consecuencias políticas concretas: cuando los jóvenes no son escuchados como sujetos que interpretan su realidad, la academia reproduce el mismo gesto de invisibilización que el Estado ejerce cuando los criminaliza. Darles voz no es solo un imperativo ético — es una exigencia epistemológica para producir un conocimiento que esté a la altura de lo que la realidad salvadoreña demanda.

Silencio 3 — El género: las mujeres jóvenes en los estudios de juventud y violencia

El campo de estudios sobre juventudes y violencia en El Salvador construyó implícitamente a su sujeto como masculino. Los pandilleros estudiados eran hombres; las víctimas de la violencia más documentadas eran hombres; los excombatientes cuya reinserción se analizaba eran hombres. Las mujeres jóvenes aparecían en las notas al pie — como novias de pandilleros, como madres de jóvenes muertos, como víctimas secundarias de una violencia cuyo protagonismo se atribuía a los hombres.

Esta invisibilización es especialmente grave en el contexto salvadoreño, donde la violencia contra las mujeres jóvenes adopta formas específicas que el enfoque securitario no puede capturar: el control territorial del cuerpo femenino por parte de las pandillas, que convierte la movilidad y la sexualidad de las mujeres en objeto de regulación violenta; la violencia doméstica como forma cotidiana de juvenicidio que no aparece en las estadísticas de homicidio; la experiencia de las excombatientes de la guerra civil cuya participación en el conflicto fue sistemáticamente borrada de la memoria oficial; y las formas específicas de transmisión intergeneracional del trauma que operan a través de los cuerpos y los cuidados de las mujeres.

A partir de los vacíos identificados, esta investigación no busca simplemente añadir un caso más al mapa latinoamericano del juvenicidio. Busca hacer algo metodológicamente más arriesgado y analíticamente más necesario: leer el juvenicidio salvadoreño en su espesura histórica, subjetiva y de género, desde las voces de quienes lo habitan.

El aporte central de esta investigación al campo es la articulación de tres dimensiones que la literatura salvadoreña ha tratado de manera separada o ha omitido por completo: la memoria de la guerra como condición histórica del juvenicidio contemporáneo, la subjetividad de los jóvenes como forma de conocimiento sobre esa condición, y el género como eje que atraviesa y diferencia las experiencias de ese juvenicidio. En esa articulación reside la innovación de la propuesta — y la razón por la que los relatos de estos seis jóvenes pueden decir algo que las encuestas, los diagnósticos y los análisis de política no han podido decir.

Los jóvenes: Condición juvenil, juvenicidio y resistencias

Este segundo momento de la tesis se orienta a la construcción del andamiaje teórico que sustenta el análisis. A diferencia de la revisión previa —centrada en identificar tendencias investigativas, aportes y vacíos en los estudios sobre juventudes y violencias en América Latina—, el presente bloque se enfoca en desplegar las categorías teóricas clave que permiten comprender el juvenicidio como un fenómeno sociohistórico, estructural y simbólico. Para ello, se abordan dos grandes categorías analíticas que se iluminan mutuamente: las juventudes, comprendidas desde la condición juvenil como construcción social e histórica, la experiencia de la estigmatización y el juvenicidio, y las formas de resistencia que emergen desde los márgenes; y las violencias, abordadas desde una lectura conceptual de la guerra y sus paisajes, la lógica del Estado penal y las memorias del dolor como campo en disputa.

Comprender el juvenicidio exige mirar con lentes que interpelen lo estructural, lo simbólico y lo subjetivo; que reconozcan en los cuerpos jóvenes no solo víctimas, sino también sujetas y sujetos políticos, con agencia y potencia. Este marco no es una estructura fija, sino una brújula crítica: permite enmarcar analíticamente las voces, relatos y experiencias que más adelante constituirán el corpus de análisis, sin despojarlas de su densidad ética ni de su capacidad de resistencia.

El punto de partida es reconocer que la juventud, tal como la entendemos hoy, no es una condición natural ni universal. Pierre Bourdieu advertía que "la juventud no es más que una palabra" —es decir, una categoría socialmente producida que no puede comprenderse al margen de las relaciones de poder que la instituyen (Bourdieu, 2000, p. 143). Esta provocación teórica abrió una pregunta que el campo de estudios sobre juventudes latinoamericanas no ha dejado de habitar: ¿quién define lo que significa ser joven? ¿Bajo qué condiciones históricas y sociales esa definición opera como dispositivo de inclusión o de exclusión?

La consolidación de la juventud como categoría social diferenciada es, en efecto, un fenómeno moderno. Carles Feixa (1998) ha mostrado que la emergencia de "la juventud" como etapa de vida reconocible y socialmente significativa está estrechamente ligada a las transformaciones del capitalismo industrial: la extensión de la escolarización, el retraso en la inserción laboral, la segregación generacional del espacio urbano y el surgimiento de culturas juveniles propias. Antes de este proceso, las transiciones entre la infancia y la vida adulta eran más difusas y marcadas por rituales comunitarios de paso, no por categorías jurídicas ni psicológicas.

La modernidad, en cambio, institucionalizó la juventud —y al hacerlo, también comenzó a gestionarla, regularla y, en ciertos casos, criminalizarla (Feixa, 1998).

Desde América Latina, Rossana Reguillo (2000) profundizó esta crítica al señalar que las juventudes latinoamericanas no pueden analizarse como si fueran el espejo de los procesos europeos o norteamericanos. La condición juvenil en la región se configura en medio de estructuras de desigualdad histórica, violencia política, exclusión territorial y racismo que producen experiencias radicalmente distintas según el género, la clase social y el lugar de origen. No existe una sola juventud, sino juventudes en plural, atravesadas por clivajes que determinan quiénes pueden ser jóvenes y quiénes deben crecer antes de tiempo —o a quiénes se les niega, directamente, el derecho a vivir (Reguillo, 2000).

Es en esa encrucijada donde esta tesis-obra instala su mirada. El juvenicidio —como categoría analítica y como realidad histórica— no puede comprenderse sin atender a las condiciones que producen determinadas juventudes como prescindibles: las estructuras del Estado penal, las lógicas de la necropolítica, las memorias del dolor heredadas de la guerra y las resistencias que, pese a todo, persisten. Comprender estas dinámicas exige articular dos órdenes de análisis que, lejos de ser paralelos e independientes, convergen en el cuerpo joven como territorio político: el orden de las juventudes —quiénes son, cómo se construyen, qué experimentan, cómo resisten— y el orden de las violencias —cómo se conceptualizan, cómo se organizan desde el poder, cómo se transmiten y se recuerdan—.

En ese punto de convergencia se instala el juvenicidio, no como accidente ni como patología social, sino como dispositivo histórico que articula una forma específica de ser joven con una forma específica de administrar la muerte. Es desde esa articulación que se leen, en los capítulos siguientes, los relatos y testimonios de quienes han habitado los paisajes de esta guerra.

La condición juvenil como construcción social, histórica e interseccional

Comprender las juventudes que habitan los paisajes de esta investigación exige, antes que nada, desmontar una certeza que el sentido común tiende a naturalizar, la idea de que la juventud es simplemente una etapa del ciclo de vida, un dato biológico y cronológico que antecede a la madurez. Esta aparente obviedad es, en realidad, una operación de poder. Pierre Bourdieu lo formuló con una provocación que aún resuena en el campo de los estudios de juventud: "la juventud no es más que una palabra" (Bourdieu, 2000, p. 143). Con ello no negaba la existencia de los

jóvenes, sino que señalaba algo más incómodo: que las clasificaciones por edad no son descripciones neutras de la realidad, sino disputas sociales en las que se juegan posiciones, recursos y reconocimientos. Definir quién es "joven" —y qué se espera de quien lo es— constituye siempre un acto político.

Esta advertencia es el punto de partida teórico de la presente investigación. La condición juvenil, entendida como el conjunto de relaciones sociales, prácticas culturales y posicionamientos subjetivos que configuran la experiencia de ser joven en un contexto histórico determinado, no puede abstraerse de las estructuras de poder que la producen. Para Bourdieu, los sujetos jóvenes actúan dentro de campos sociales —el educativo, el laboral, el cultural— en los que se disputan distintos tipos de capital: económico, cultural, social y simbólico. Las posibilidades de cada joven no dependen de sus capacidades individuales, sino de las condiciones estructurales que determinan su acceso diferenciado a esos recursos. El *habitus* —sistema de disposiciones duraderas que orienta las prácticas y percepciones desde las condiciones materiales de existencia— reproduce esas desigualdades sin necesidad de imponerlas explícitamente (Bourdieu, 1998, 2007). Así, los jóvenes provenientes de sectores empobrecidos no solo enfrentan mayores barreras materiales; internalizan horizontes de posibilidad más acotados, lo que el propio Bourdieu denominó la "violencia simbólica" del orden social.

La propuesta bourdieusiana abre una pregunta que el campo de los estudios sobre juventudes latinoamericanas ha explorado con creciente profundidad: si la juventud es una construcción, ¿cómo se construye en contextos históricos específicos? Carles Feixa (1998) aporta una dimensión fundamental a esta pregunta al situar la emergencia de la juventud como categoría social en el proceso de modernización occidental. Fue la expansión de la educación formal, el retraso de la inserción laboral y el surgimiento de mercados culturales específicamente orientados a los jóvenes lo que consolidó esta etapa de vida como un espacio social diferenciado y reconocible (Feixa, 1998). Antes de ese proceso, las transiciones entre la infancia y la adultez eran más rápidas y marcadas por rituales comunitarios de paso, no por la pertenencia a una categoría social autónoma.

Sin embargo, la contribución más duradera de Feixa al campo no radica tanto en ese recorrido histórico como en su propuesta de analizar las culturas juveniles como espacios activos de producción de sentido, identidad y pertenencia. Desde esta perspectiva, las expresiones juveniles —la música, la estética, el lenguaje, las territorialidades, los vínculos digitales— no son

comportamientos derivados de la rebeldía o la inmadurez, sino formas situadas de apropiación del espacio social, a través de las cuales los jóvenes negocian su posición en contextos marcados por la desigualdad y la incertidumbre (Feixa, 1998, 2010). Feixa introduce además una perspectiva generacional que es especialmente relevante para esta investigación: las juventudes no solo responden a condiciones presentes, sino que encarnan formas específicas de vivir el tiempo histórico, configurando sensibilidades y repertorios que llevan las marcas de su época. En el caso de las juventudes salvadoreñas, esto significa que las formas de ser joven en la posguerra no pueden separarse de las memorias de la guerra, de las políticas de seguridad que las precedieron ni de los acuerdos que prometieron una paz que no llegó de manera igualitaria para todos los cuerpos.

El aporte de Maritza Urteaga desplaza y profundiza este debate al proponer que las juventudes no son únicamente portadoras de culturas específicas, sino sujetos que interpretan, negocian y resignifican activamente las condiciones sociales en las que viven. Desde su perspectiva, la condición juvenil no se agota en las estructuras que la condicionan ni en las expresiones culturales que produce; incorpora una dimensión subjetiva en la que intervienen identidades, afectos, memorias y proyectos que orientan la acción social (Urteaga, 2010; 2012). Este desplazamiento es crucial porque cuestiona las miradas adultocéntricas que han tendido a concebir a las juventudes como sujetos incompletos, en tránsito hacia la verdadera vida adulta. Frente a ello, Urteaga propone reconocerlas como sujetos sociales plenos, con capacidad de interlocución, producción de sentido y acción transformadora, incluso —y especialmente— en contextos de adversidad. Desde esta mirada, un joven que habita un territorio estigmatizado en El Salvador no es simplemente un sujeto en riesgo; es alguien que construye estrategias, que teje vínculos, que produce sentido en condiciones que el poder ha configurado deliberadamente como hostiles.

No obstante, reconocer la agencia juvenil exige también ser cuidadosos de no romantizarla. La condición juvenil no se despliega en un vacío, sino en escenarios donde operan dispositivos de control, clasificación y regulación que inciden de manera profundamente desigual según el género, la clase social y el territorio. Es aquí donde la perspectiva interseccional se vuelve indispensable. Kimberlé Crenshaw (1991) desarrolló el concepto de interseccionalidad para nombrar la manera en que distintas categorías de opresión —género, raza, clase— no operan de manera aditiva sino entrelazada, produciendo experiencias de discriminación y violencia que no pueden comprenderse si se analiza cada dimensión por separado. Aplicada al estudio de las juventudes, la

interseccionalidad permite reconocer que no existe una experiencia juvenil genérica: ser joven mujer, ser joven pobre, ser joven habitante de un territorio estigmatizado produce condiciones de vida radicalmente distintas, que se entrecruzan para configurar vulnerabilidades y potencias específicas (Crenshaw, 1991).

Esta dimensión interseccional ha sido una deuda histórica en el campo de los estudios de juventud latinoamericanos. Durante décadas, el "joven" paradigmático de la investigación fue masculino, urbano y de sectores populares, dejando en los márgenes del análisis las experiencias de las mujeres jóvenes, de las juventudes indígenas, de quienes habitan las intersecciones más invisibilizadas del orden social. En la tesis-obra que aquí se presenta, esta deuda se asume como responsabilidad analítica: los relatos de Susana y Gaby, dos de los seis protagonistas del corpus, no pueden leerse únicamente como experiencias juveniles genéricas; exigen ser comprendidas desde las condiciones específicas de ser mujer joven en un país donde la violencia de género y el juvenicidio se entrecruzan de maneras que el análisis separado no puede capturar.

Rossana Reguillo (2000, 2012) articula estas tensiones desde una perspectiva que es especialmente relevante para esta investigación: la de los cuerpos jóvenes como territorios de disputa política en contextos latinoamericanos marcados por la desigualdad estructural. Reguillo advierte que el debilitamiento de los mecanismos tradicionales de integración social —la escuela y el trabajo, centralmente— produce una fractura profunda en las experiencias juveniles. Algunos jóvenes logran insertarse, aunque de manera precaria y fragmentaria, en los circuitos del consumo y la modernidad; otros quedan completamente fuera de ellos, reducidos a lo que la autora denomina —citando a Jesús Martín Barbero— "los desechables", aquellos para quienes "la muerte se convierte en una experiencia más fuerte que la vida" (Reguillo, 2000, p. 28). Esta fractura no es producto del azar ni de elecciones individuales; es el resultado de estructuras de exclusión que operan sobre los cuerpos jóvenes de manera sistemática.

Para Reguillo, esta fractura se sostiene sobre lo que ella denomina un régimen de visibilidad selectiva: ciertos jóvenes son hipervisibilizados como amenaza, como peligro, como problema social a gestionar, mientras que sus capacidades de creación, organización y resistencia permanecen completamente invisibilizadas. El "joven peligroso" del discurso mediático y policial no es una descripción de la realidad, sino una producción ideológica que legitima prácticas de control, vigilancia y eliminación sobre sectores específicos de la juventud: los pobres, los que habitan territorios estigmatizados, los que no encajan en los perfiles del ciudadano normalizado (Reguillo,

2012). En El Salvador, esta lógica adquiere una brutalidad particular: ser joven, pobre y habitante de ciertos barrios ha sido, y sigue siendo, motivo suficiente para ser tratado como sospechoso, criminalizado o eliminado.

A partir del diálogo entre estas perspectivas, esta investigación comprende la condición juvenil no como una categoría homogénea ni como una etapa biológica, sino como un campo de tensiones históricamente configurado en el que convergen estructuras de desigualdad, prácticas culturales, experiencias subjetivas y relaciones de poder que operan de manera diferenciada según el género, la clase y el territorio. La condición juvenil, en este sentido, es siempre plural y situada, no hay una sola manera de ser joven, sino múltiples formas que se configuran en la intersección entre las condiciones materiales de existencia, las memorias heredadas de la guerra y las lógicas de control que el Estado penal despliega sobre ciertos cuerpos considerados prescindibles.

La experiencia del ser joven: estigmatización, criminalización y juvenicidio

Comprender la condición juvenil en contextos de violencia exige ir más allá de los marcos estructurales que la producen y preguntar por algo más difícil de capturar: la experiencia. No la experiencia entendida como acumulación de vivencias o como sinónimo de trayectoria biográfica, sino en el sentido preciso que Jorge Larrosa (2009) le otorga a esta categoría: aquello que "nos pasa", que nos afecta y nos transforma de manera profunda. La experiencia, para Larrosa, implica una apertura radical del sujeto al mundo — una exposición que deja huella, que reconfigura la manera en que uno se comprende a sí mismo y comprende lo que le rodea. Desde esta perspectiva, la estigmatización, la criminalización y las múltiples formas de violencia que enfrentan las juventudes no operan únicamente como condiciones externas o como datos sociológicos: se viven en los cuerpos, se inscriben en las emociones, moldean los horizontes de posibilidad y configuran subjetividades que no pueden reducirse a estadísticas.

Las juventudes latinoamericanas, particularmente aquellas provenientes de sectores populares, han sido construidas históricamente como una amenaza para el orden social. Esta construcción no es espontánea ni natural: es el resultado de procesos deliberados de producción discursiva, mediática e institucional que convierten ciertas características — la edad, la pobreza, el territorio, la apariencia — en marcadores de peligrosidad. José Manuel Valenzuela (2015) ha nombrado este proceso con precisión: el "delito de portación de rostro", la idea de que ciertos cuerpos jóvenes son criminalizados no por lo que hacen sino por lo que son, por cómo se ven, por

dónde viven. Esta lógica no solo produce representaciones negativas; se traduce en marcos de interpretación que orientan la acción institucional — policial, judicial, mediática — y justifican la implementación de políticas de control por encima de estrategias de inclusión (Valenzuela, 2015).

Alfredo Nateras (2016) ha mostrado que estos procesos de estigmatización no operan de manera abstracta, sino que se anclan en territorios específicos y en cuerpos específicos. Sus investigaciones sobre juventudes en contextos de violencia — particularmente en México y Centroamérica — evidencian que los jóvenes habitan cotidianamente una condición de "sitio": vigilados, sospechosos, expuestos a formas de control que los convierten en objetos permanentes de la mirada institucional. El concepto de "juventudes sitiadas" que articula su trabajo no describe únicamente una condición de confinamiento físico, sino una situación de vulnerabilidad multidimensional en la que las juventudes enfrentan simultáneamente la violencia del crimen organizado, la represión estatal y la exclusión de los circuitos de integración social (Nateras, 2016).

Un elemento central en el análisis de Nateras es el cuerpo como territorio de inscripción de la experiencia juvenil. Las prácticas de modificación corporal, el tatuaje, las estéticas que distinguen a ciertos colectivos juveniles no son únicamente expresiones culturales: son también formas de narrar la propia historia, de afirmar una identidad en contextos donde otras formas de reconocimiento han sido negadas. Pero estas mismas marcas corporales se convierten, paradójicamente, en evidencia para la mirada policial y mediática que las lee como señales de pertenencia a grupos criminales, cerrando el círculo de la estigmatización. El cuerpo joven se convierte así en un campo de batalla simbólica: disputado entre quienes lo habitan y quienes lo interpretan desde el poder (Nateras, 2016).

La criminalización de las juventudes no puede comprenderse como un fenómeno aislado, sino como parte de un proceso más amplio de producción social del miedo, en el que ciertos cuerpos juveniles son definidos como peligrosos y, por tanto, susceptibles de vigilancia, regulación y castigo. En este contexto, las políticas de "mano dura", la militarización de territorios empobrecidos y otras formas de intervención punitiva emergen no como respuestas a la violencia, sino como productoras de violencia: desplazan la atención de las causas estructurales — la desigualdad, la precarización, la discriminación — hacia el control de los sujetos, convirtiendo el problema social en problema policial (Valenzuela, 2015; Reguillo, 2012).

La estigmatización y la criminalización constituyen la antesala de formas más intensas de violencia. Cuando la vida de ciertos jóvenes comienza a ser percibida como prescindible — cuando

matar a un joven de un barrio empobrecido no produce indignación social proporcional — se han activado las condiciones para lo que el campo académico ha comenzado a nombrar como juvenicidio.

El concepto de juvenicidio fue desarrollado y sistematizado por José Manuel Valenzuela (2015) para dar cuenta de un proceso social que excede la suma de muertes individuales. Inspirado en el concepto de feminicidio —el asesinato de mujeres por el hecho de ser mujeres—, el juvenicidio nombra el exterminio de jóvenes por el hecho de ser jóvenes: portadores de identidades desacreditadas, habitantes de territorios estigmatizados, cuerpos que el orden social ha clasificado como prescindibles. Este proceso posee elementos constitutivos que incluyen la precarización económica y social, la desigualdad estructural, la estigmatización sistemática y la banalización de la muerte joven, articulados en lo que Valenzuela denomina un Estado "adulterado" — no fallido, sino colaboracionista con las lógicas que producen la muerte (Valenzuela, 2015).

El juvenicidio, sin embargo, no se reduce a su forma más visible: la muerte física. Valenzuela (2015) distingue entre una dimensión límite —el asesinato, la desaparición forzada, la masacre— y una dimensión cotidiana y gradual: la precarización de la vida, la exclusión de la educación y el empleo, el confinamiento a márgenes sociales sin horizonte de futuro. Ambas dimensiones son expresiones del mismo dispositivo: la producción social de juventudes cuya vida pierde valor, cuya muerte no activa el duelo colectivo. Reconocer esta doble dimensión es fundamental para comprender que el juvenicidio no es un evento excepcional ni una anomalía, sino el resultado sostenido de estructuras económicas, políticas y culturales que producen y reproducen la desigualdad.

En esta línea, los aportes de Carles Feixa y sus colaboradores dentro del mismo volumen colectivo permiten ampliar la comprensión del fenómeno al señalar que la violencia contra las juventudes no se expresa únicamente en la muerte física, sino también en procesos de deslegitimación social que afectan su reconocimiento como sujetos. Esta forma de "juvenicidio moral" — visible particularmente en contextos europeos donde la exclusión económica de las juventudes no produce muertes masivas, pero sí cancela sistemáticamente proyectos de vida — se manifiesta en la negación de la voz juvenil, en su invisibilización como actores sociales y en la construcción de narrativas que reducen su existencia a estigmas o amenazas (Feixa et al., 2015).

Germán Muñoz y Valenzuela (2020) han señalado además que el juvenicidio tiene historia: en cada país latinoamericano existe una memoria de hechos graves que se inscribe en trayectorias

de larga duración, donde la violencia contra las juventudes no es nueva, sino que adopta nuevas formas según los regímenes políticos y los modelos económicos de cada época. En El Salvador, esta historicidad es particularmente evidente: el juvenicidio contemporáneo no puede comprenderse sin la guerra civil, sin los Acuerdos de Paz que prometieron una paz diferencial, sin las políticas de mano dura que convirtieron a los jóvenes de la posguerra en el nuevo enemigo interno. La continuidad de la violencia adopta formas distintas —el fusil guerrillero, el aparato policial, la política de excepción del Estado bukeleriano— pero recae sistemáticamente sobre los mismos cuerpos: jóvenes, pobres, empobrecidos, habitantes de los márgenes.

Lo que este recorrido teórico permite articular es una comprensión del ser joven en América Latina que no lo reduce ni a víctima pasiva ni a amenaza activa, sino que reconoce la complejidad de una experiencia configurada en la intersección entre estructuras que matan y sujetos que persisten en vivir. La estigmatización produce dolor, pero también respuesta; la criminalización clausura posibilidades, pero también genera solidaridades; el juvenicidio elimina cuerpos, pero no logra borrar memorias.

Desde la perspectiva de Larrosa (2009), la experiencia de ser joven en contextos de juvenicidio es una experiencia en el sentido más radical del término, una exposición que transforma, que deja huella, que redefine lo que uno puede pensar, sentir y hacer. Y es precisamente esa dimensión transformadora — esa capacidad de la experiencia de producir sujetos, no solo de padecerlos — la que abre la puerta hacia la tercera subcategoría de este bloque: las resistencias desde el arte y lo poético-ético-político, donde las juventudes no solo sobreviven la violencia, sino que la disputan desde lenguajes, afectos y prácticas que el poder no logra anticipar ni contener del todo.

Resistencias y arte po-ético (ético, político, estético)

Frente a los dispositivos del juvenicidio — la estigmatización, la criminalización, la muerte lenta o súbita — las juventudes no han respondido únicamente con el silencio o con la huida. Han respondido también con el arte, con la palabra, con el cuerpo, con la ternura. Han construido colectivos culturales en medio del conflicto, han hecho teatro en comunidades sitiadas, han grafitado paredes bajo estado de excepción, han cantado en territorios donde cantar es un acto político. Estas formas de respuesta no son episodios anecdóticos al margen de la historia: son

prácticas de producción de vida en condiciones de muerte, y como tales merecen un lugar central en el análisis del juvenicidio y no solo un apéndice celebratorio al final del marco teórico.

Esta subcategoría se propone construir el andamiaje conceptual que permita leer esas prácticas con rigor y con profundidad. Lo hace desde tres núcleos articulados: la praxis liberadora como fundamento ético de la resistencia comunitaria, el arte como práctica de re-existencia, y lo poético-ético-político como categoría propia de esta investigación que nombra la dimensión transformadora del arte cuando se produce desde los márgenes y con los márgenes.

Ignacio Martín-Baró sigue siendo un pensador relevante para dialogar como los procesos de resistencia desde las comunidades. No solo por la potencia de su obra — la psicología de la liberación que construyó desde la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas en San Salvador — sino porque su vida y su muerte forman parte de la misma historia que esta tesis-obra habita. Asesinado en 1989 por el ejército salvadoreño junto a otros cinco jesuitas, Martín-Baró pagó con su vida el precio de su compromiso con las mayorías oprimidas. Su obra es, por tanto, inseparable de la praxis que propugnaba: un conocimiento que se produce con los pueblos y no sobre ellos, desde sus realidades y no desde categorías importadas.

Martín-Baró (1986/1998) plantea que una psicología latinoamericana de la liberación requiere tres desplazamientos fundamentales: un nuevo horizonte que coloque los problemas reales de los pueblos oprimidos como objeto central del conocimiento; una nueva epistemología que produzca ese conocimiento desde abajo, en diálogo con las comunidades; y una nueva praxis que no solo transforme la realidad, sino que transforme también a quien investiga. Esta propuesta epistemológica tiene implicaciones directas para comprender las resistencias juveniles: no se trata de describir lo que hacen los jóvenes desde fuera, sino de acompañar y comprender sus prácticas desde adentro, reconociendo que ellas mismas son formas de conocimiento y de transformación social.

Uno de los aportes más relevantes de Martín-Baró para esta investigación es su concepto de recuperación de la memoria histórica como acto de resistencia política. Frente a las estructuras de poder que imponen una realidad aparentemente natural e invariable, Martín-Baró (1986/1998) propone que las comunidades oprimidas recuperen su pasado no como nostalgia, sino como herramienta para comprender el presente y proyectar futuros posibles. Esta recuperación de la memoria no es un ejercicio académico: es una práctica política que devuelve a los sujetos su condición de protagonistas de la historia. En los relatos juveniles de esta tesis-obra, esa

recuperación ocurre precisamente a través del arte, del testimonio y de la narración: formas de hacer memoria que son también formas de resistir el olvido y de disputar el sentido de lo ocurrido.

La conscientización — concepto que Martín-Baró retoma de Paulo Freire (1970) y articula con su propia perspectiva psicosocial — constituye otro eje central para comprender las resistencias. Freire plantea que la conscientización no es un proceso de transmisión de información, sino de transformación de la conciencia a través del diálogo: un proceso mediante el cual los sujetos oprimidos aprenden a leer críticamente su realidad y a escribir su propia historia (Freire, 1970). En el contexto de las resistencias juveniles salvadoreñas, este proceso ocurre de manera privilegiada a través del arte comunitario, el teatro popular y la narración colectiva — que son exactamente las prácticas que esta investigación ha documentado en los relatos de Rolando, Camilo, Gaby y las agrupaciones culturales que acompañaron el proceso de campo. El arte no ilustra la conscientización: es, en sí mismo, una forma de conscientización.

Si el juvenicidio nombra los procesos mediante los cuales ciertas vidas son expuestas sistemáticamente a la muerte, la re-existencia nombra las prácticas mediante las cuales esas mismas vidas se reinventan, se reconstituyen y se afirman en condiciones adversas. El concepto fue desarrollado por Adolfo Albán Achinte (2012; 2013) desde una perspectiva decolonial, para describir las formas altamente creativas que los pueblos indígenas y afrodescendientes han desarrollado históricamente para continuar inventándose la existencia — incluso fuera de los marcos legales, pero también jugando con el sistema establecido.

Para Albán Achinte, la re-existencia no es simplemente resistencia entendida como oposición o negativa: es creación. No se trata solo de decir no al poder que oprime, sino de producir formas de vida, de organización, de expresión estética y de sentido que exceden y desbordan las lógicas de la dominación (Albán Achinte, 2013). Esta distinción es fundamental para leer las prácticas juveniles en esta investigación: cuando un joven salvadoreño hace teatro en una comunidad empobrecida bajo estado de excepción, no solo está resistiendo la represión — está produciendo un mundo distinto, aunque sea por el tiempo que dura la obra. Cuando Gaby convierte sus trazos en un relato de identidad, no solo subvierte los estigmas que le han sido impuestos — está creando un archivo visual de su propia existencia.

La re-existencia, en este sentido, tiene una dimensión profundamente estética. Albán Achinte (2012) propone pensar en "estéticas de la re-existencia" para nombrar las formas sensibles — visuales, sonoras, corporales, narrativas — a través de las cuales las comunidades

históricamente marginalizadas producen conocimiento y afirman su humanidad. Esta dimensión estética no es decorativa: es política. Define quién puede ser visto, quién puede hablar, cuáles cuerpos merecen ser representados y desde qué lugar. En el contexto del juvenicidio, la producción estética juvenil — el mural, la canción, el testimonio, el poema — constituye una intervención en esos regímenes de visibilidad que Reguillo (2012) ha descrito como constitutivos del orden que criminaliza y elimina a ciertas juventudes.

La noción de arte po-ético que articula esta subcategoría — lo ético, lo político y lo estético en una misma práctica — no es una suma de tres dimensiones separadas, sino la nominación de un tipo de praxis artística que no puede comprenderse si se desarticula alguna de sus tres dimensiones. Es poética porque trabaja con el lenguaje, con la imagen, con el sonido, con el cuerpo como materiales de sentido. Es ética porque implica una relación de cuidado con las vidas que nombra, una responsabilidad hacia quienes participan en la creación y hacia quienes la reciben. Es política porque interviene en las disputas por el sentido, porque desafía las narrativas hegemónicas que producen la exclusión y porque produce condiciones para la acción transformadora.

Nateras (2016) ha señalado que las resistencias juveniles más significativas en contextos de violencia no son las que adoptan la forma del enfrentamiento directo con el poder, sino las que construyen afectos, vínculos y comunidades desde los intersticios que el orden punitivo no logra cerrar del todo. A estas prácticas las denomina "resistencias afectivas": formas de cuidado, solidaridad y creación que sostienen la vida precisamente donde el Estado la abandona o la amenaza. La ternura — que aparece en los relatos de esta tesis como categoría emergente — puede leerse desde esta perspectiva no como un sentimiento privado, sino como una práctica política: una forma de decir que esta vida importa, que este cuerpo merece ser sostenido, que este dolor merece ser escuchado.

El arte como práctica poético-ética-política emerge en esta investigación de maneras concretas y verificables en el corpus. El teatro popular de Rolando, que nació en la guerra y sigue recorriendo comunidades décadas después como forma de trabajar la memoria; los murales de Gaby, que convierten territorios estigmatizados en archivos de identidad colectiva; las canciones y los poemas que varios de los protagonistas citan como formas de procesar el dolor y de comunicar lo que de otra manera sería inexpresable. Estas prácticas no son ornamentos de los relatos: son el corazón de las resistencias que esta tesis-obra ha acompañado.

En este marco, la presencia de Roque Dalton como interlocutor poético de esta investigación no es meramente literaria. Dalton es, en el contexto salvadoreño, el ejemplo más potente de lo poético-ético-político como práctica encarnada: un poeta que hizo de la escritura un acto de militancia, que murió por sus convicciones, y cuya voz sigue siendo convocada por las juventudes salvadoreñas como forma de comprender su propio presente. Incluirlo en esta tesis-obra no es un recurso retórico: es reconocer que hay formas de conocimiento que solo el arte puede producir, y que la academia tiene la responsabilidad de abrir espacio para ellas sin domesticarlas.

Esta comprensión del arte como práctica de resistencia, re-existencia y conscientización permite cerrar el bloque de la categoría JUVENTUDES con una afirmación central: las juventudes que habitan los paisajes de esta investigación no son únicamente víctimas del juvenicidio. Son también sujetos que producen vida, sentido y transformación desde los márgenes, a través de prácticas que el poder no logra anticipar ni contener completamente. Esas prácticas son las que la categoría VIOLENCIAS, que se desarrolla a continuación, debe ser capaz de dialogar sin reducir.

La violencia aquí: paisajes de la guerra, control social y memorias del dolor

El estudio de la violencia, en sus diversas manifestaciones, ha sido una preocupación central en las ciencias sociales desde sus orígenes. Desde el siglo XIX, pensadores como Karl Marx y Max Weber abordaron el papel de la violencia en la consolidación del Estado y en las relaciones de dominación social. Mientras que Marx (1867) se centraba en la violencia estructural inherente al capitalismo, donde las dinámicas de explotación económica y la lucha de clases eran formas de violencia que modelaban la sociedad, Weber (1919) analizaba la violencia como el monopolio legítimo del Estado, relacionando su capacidad coercitiva con la consolidación del poder político. En estos enfoques iniciales, la violencia era principalmente entendida como un fenómeno estructural o estatal, vinculado a las relaciones de poder, la economía y la dominación.

Con el tiempo, el estudio de la violencia se ha expandido y transformado, abarcando nuevos enfoques que consideran las experiencias subjetivas, los paisajes culturales y las memorias asociadas a la guerra y el control social. A mediados del siglo XX, con el impacto de los conflictos globales, especialmente la Primera y la Segunda Guerra Mundial, el campo de estudio se diversificó para incluir las dimensiones psicológicas y culturales de la violencia, explorando cómo los traumas de la guerra y la represión social afectan no solo a los individuos, sino también a las colectividades.

Sobre guerras y violencia social

Hablar de violencia en el contexto de esta investigación exige una precisión previa, no se trata de la violencia como fenómeno excepcional que irrumpe y se retira, dejando intacto el tejido social que existía antes de ella. Se trata de la violencia como condición persistente — como arquitectura de la vida cotidiana de ciertos cuerpos, ciertos territorios, ciertas generaciones. En El Salvador, la violencia no llegó con la guerra civil ni se fue con la firma de los Acuerdos de Paz. Se transformó, adoptó nuevas formas, encontró nuevos instrumentos. Y en esa transformación, los cuerpos jóvenes continuaron siendo su blanco preferido.

Para comprender esta violencia estructural y persistente, esta investigación construye la categoría de paisajes de la guerra — una propuesta conceptual propia que se nutre de varios interlocutores teóricos sin reducirse a ninguno. El recorrido que sigue no es un inventario de teorías sobre la violencia: es la construcción progresiva de un lente analítico capaz de leer lo que ocurre en El Salvador contemporáneo con la profundidad que esa realidad exige.

El punto de partida es una distinción fundamental que Hannah Arendt (1970) establece sobre que la violencia no es poder, sino su sustituto. Para Arendt, el poder emerge cuando las personas actúan juntas y se sostiene en la legitimidad que las comunidades otorgan a quienes las gobiernan. Cuando esa legitimidad se erosiona — cuando las instituciones pierden su base de consenso — la violencia aparece como recurso desesperado para imponer lo que el poder ya no puede sostener por sí mismo. Esta distinción importa para leer El Salvador: el aparato punitivo que criminaliza a los jóvenes no es una expresión de poder legítimo, sino de su ausencia; es la violencia del Estado ocupando el lugar que debería ocupar la política (Arendt, 1970).

Michel Foucault complejiza este análisis al mostrar que la violencia moderna no opera únicamente a través de la coerción visible, sino mediante mecanismos de control que administran la vida misma. En *Defender la sociedad* (2000), Foucault invierte la fórmula de Clausewitz para afirmar que es la política la que es la guerra continuada por otros medios: que las relaciones de poder en las sociedades modernas están atravesadas por una lógica bélica que no desaparece en tiempos de paz, sino que se redistribuye en instituciones, normas, discursos y prácticas que regulan a las poblaciones (Foucault, 2000). Desde esta perspectiva, las políticas de seguridad que en El Salvador convierten a los jóvenes empobrecidos en enemigos internos no son una anomalía: son la forma que adopta la guerra cuando el Estado decide que ciertos cuerpos son el problema.

Ninguno de los marcos teóricos anteriores puede ofrecer lo que Ignacio Martín-Baró aporta a esta sección: una lectura producida desde adentro de El Salvador, en medio de la guerra misma, por alguien que la investigó con rigor psicosocial mientras la habitaba. En su texto "La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador" (1988/1992), Martín-Baró define la guerra salvadoreña a través de tres características que resultan fundamentales para comprender los paisajes que esta tesis-obra nombra.

La primera característica es la polarización social: la guerra no solo divide a la sociedad entre bandos enfrentados, sino que produce una lógica en la que toda persona, institución o práctica queda inevitablemente definida en relación con el conflicto. Esa polarización no desaparece con la firma de la paz — se sedimenta en las formas de ver, desconfiar y relacionarse que persisten en las comunidades décadas después (Martín-Baró, 1988/1992).

La segunda característica es la mentira institucionalizada: la guerra produce una realidad en la que las versiones oficiales de los hechos se imponen sobre las experiencias vividas de las comunidades, creando lo que Martín-Baró llama un "doble discurso" que erosiona la posibilidad

misma de un sentido compartido de verdad. Esta mentira no termina con el conflicto: continúa operando en las narrativas que el Estado construye sobre las pandillas, la delincuencia y la seguridad, convirtiendo la criminalización de los jóvenes en un discurso de verdad que encubre las causas estructurales de la violencia (Martín-Baró, 1988/1992).

La tercera característica es la violencia institucionalizada: el tránsito de una violencia predominantemente represiva — ejercida por el Estado sobre la población — a una violencia estructuralmente integrada en el tejido social, que ya no requiere de órdenes explícitas porque ha sido internalizada como norma. Para Martín-Baró, esta institucionalización de la violencia es la herida más profunda que la guerra deja en la sociedad salvadoreña, porque convierte lo extraordinario en cotidiano y hace que la muerte de ciertos cuerpos parezca inevitable, natural, justificada (Martín-Baró, 1988/1992).

Estas tres características —polarización, mentira institucionalizada, violencia normalizada— son exactamente lo que los relatos de esta investigación revelan en el El Salvador contemporáneo, décadas después del fin formal del conflicto. No son residuos del pasado: son la estructura que organiza el presente. En ese sentido, Martín-Baró no solo ofrece un marco para leer la guerra histórica, sino una clave para comprender por qué los paisajes que esa guerra produjo siguen siendo habitados por las juventudes de hoy.

Si Foucault describió cómo el biopoder administra la vida de las poblaciones, Achille Mbembe (2011) extendió ese análisis al territorio más extremo: el poder de decidir quién puede morir y en qué condiciones. Su concepto de necropolítica describe cómo en determinados contextos el poder soberano se ejerce no protegiendo la vida de los ciudadanos, sino exponiéndola selectivamente a la muerte. La necropolítica no es la excepción al orden político moderno: es, en ciertos contextos, su forma normal de funcionamiento (Mbembe, 2011).

Esta necropolítica no opera sola. Rossana Reguillo (2021) ha propuesto el concepto de necromáquina para nombrar el dispositivo más amplio que la sostiene: la articulación entre políticas de seguridad, discursos de miedo, medios de comunicación, cárceles desbordadas y economías criminales que juntos producen condiciones sistemáticas de muerte para ciertos grupos. La necromáquina no requiere una orden central: funciona como un engranaje en el que múltiples actores contribuyen, desde sus distintas posiciones, a la producción de vidas descartables. Comprender el juvenicidio en El Salvador exige leer esta arquitectura en toda su complejidad — y hacerlo reconociendo, con Martín-Baró, que sus raíces no están en el presente del Estado de

excepción bukeleriano, sino en la larga historia de violencia que la guerra civil dejó sedimentada en el tejido social.

Frantz Fanon ofrece una perspectiva que no puede obviarse en este marco: la violencia como herencia colonial que persiste bajo nuevas formas en las sociedades postcoloniales. En *Los condenados de la tierra* (1961), Fanon muestra que la descolonización no elimina las estructuras de dominación que el colonialismo instaló: las transforma, las internaliza, las reproduce bajo otras máscaras. La violencia que el colono ejercía sobre el colonizado se convierte, en la posindependencia, en la violencia que las élites nacionales ejercen sobre sus propios pobres — definidos ahora como el nuevo "otro" peligroso, incivilizado, amenazante (Fanon, 1961).

La categoría de paisajes de la guerra que articula esta investigación emerge de este diálogo teórico, pero lo excede. Se inspira en la propuesta de Rossana Reguillo (2017) sobre los "paisajes insurrectos" — aquellos territorios donde emergen formas de resistencia y donde se negocian los significados de la violencia y la injusticia — pero la desplaza hacia una interrogación diferente: no la de las insurrecciones digitales del siglo XXI, sino la de los escenarios históricos donde la guerra se encarna en los cuerpos y las memorias de generaciones específicas.

Un paisaje de la guerra, en el sentido que esta tesis-obra propone, es un espacio que no puede comprenderse como neutral o simplemente geográfico. Es un territorio que la violencia ha atravesado, marcado y transformado — no solo en su materialidad física, sino en su dimensión simbólica, afectiva y política. Las tres características que Martín-Baró (1988/1992) identificó en la guerra salvadoreña — polarización, mentira institucionalizada, violencia normalizada — son exactamente los trazos que configuran esos paisajes: territorios donde la desconfianza es un modo de supervivencia, donde las versiones oficiales de los hechos ocultan los dolores reales, y donde la muerte de ciertos cuerpos ha dejado de escandalizar.

Esta noción de paisaje como construcción histórica, psicosocial, simbólica y política — donde la destrucción material y la memoria del dolor coexisten con las formas de resistencia que las comunidades han desarrollado — es la que orienta la lectura de los relatos en esta investigación. Los jóvenes que protagonizan el corpus no habitan espacios neutrales: habitan paisajes donde la guerra dejó huellas que siguen determinando qué vidas son posibles y cuáles no. Leer esos paisajes es, por tanto, leer las condiciones históricas que producen el juvenicidio salvadoreño.

Control social: estado penal y políticas de seguridad

Si los paisajes de la guerra nombran los territorios donde la violencia ha dejado huellas históricas persistentes, el Estado penal nombra el mecanismo institucional que, en la posguerra salvadoreña, se convirtió en el principal gestor de esas huellas. No para sanarlas, sino para administrarlas: para convertir el dolor no resuelto de generaciones enteras en argumento para la represión, para transformar la pobreza en delito y a los pobres jóvenes en enemigos a neutralizar. Comprender este mecanismo exige articular una genealogía del control social moderno con la especificidad del punitivismo latinoamericano y salvadoreño.

Michel Foucault (2002) establece el punto de partida genealógico en Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión no es una historia de progreso humanitario, sino de sofisticación del poder. Las prisiones modernas no surgieron para rehabilitar a los delincuentes — surgieron para producir sujetos dóciles, para clasificar y gestionar a las poblaciones consideradas problemáticas, para hacer visible y administrable lo que el poder define como peligroso. Las instituciones disciplinarias — la cárcel, el hospital, la escuela, el cuartel — no solo encierran cuerpos: producen subjetividades, instalan normas, crean el horizonte de lo "normal" y todo lo que queda fuera de él (Foucault, 2002).

Esta genealogía es fundamental para comprender que el Estado penal contemporáneo no es una aberración ni una respuesta legítima a un aumento real de la criminalidad. Es la expansión y perfeccionamiento de una lógica disciplinaria que ha encontrado en la seguridad su nuevo lenguaje hegemónico. Cuando el Estado salvadoreño declara el estado de excepción, cuando construye megacárceles, cuando militariza territorios empobrecidos, no está respondiendo a una emergencia: está actualizando, con nuevos instrumentos, una racionalidad de poder de larga duración que siempre ha definido a los pobres jóvenes como el problema a gestionar.

Giorgio Agamben (2004) permite profundizar en la dimensión jurídico-política de este mecanismo. En Estado de excepción, Agamben muestra que la suspensión del orden jurídico — que suele considerarse una medida provisional y extraordinaria — se está convirtiendo, en las democracias contemporáneas, en un paradigma normal de gobierno. El estado de excepción no es la interrupción del orden: es su expresión más desnuda. Y el concepto complementario de "nuda vida" nombra exactamente lo que les ocurre a los jóvenes salvadoreños bajo el régimen de excepción: sus vidas son reducidas a su dimensión puramente biológica, despojadas de su valor político y jurídico, tratadas como si estuvieran fuera del derecho (Agamben, 2004).

Para comprender cómo se produce socialmente la figura del joven peligroso que legitima toda esa arquitectura punitiva, el trabajo etnográfico de Luca Queirolo Palmas (2017) ofrece una contribución decisiva. En *¿Cómo se construye un enemigo público?*, Queirolo Palmas documenta los mecanismos concretos mediante los cuales el Estado, los medios de comunicación, el sistema judicial y los actores académicos producen colectivamente al joven pandillero como amenaza social, generando lo que el sociólogo Stanley Cohen denominó un "pánico moral": una respuesta social desproporcionada ante una amenaza percibida, que legitima intervenciones represivas y refuerza las jerarquías de poder existentes (Queirolo Palmas, 2017).

El aporte más potente de Queirolo Palmas para este marco es su distinción entre la mano derecha del Estado y la mano izquierda del Estado, y los capitales específicos que cada una despliega sobre las juventudes. La mano derecha — policial, judicial, carcelaria — opera a través del capital guerrero: la capacidad de vigilar, detener, encarcelar, deportar, eliminar. Sus instrumentos son la represión directa, el control del territorio y la sanción penal. La mano izquierda — social, educativa, pastoral — opera a través del capital pastoral: la capacidad de normalizar, reorientar, moralizar, convertir. Sus instrumentos son los programas sociales, el trabajo comunitario, la intervención psicológica. Aunque aparentemente opuestas, ambas manos convergen en el mismo objetivo: hacer desaparecer a los jóvenes como sujetos colectivos autónomos, ya sea mediante la cárcel o mediante la asimilación (Queirolo Palmas, 2017).

Queirolo Palmas también revela el papel del régimen de visibilidad en la producción de ese enemigo. Ciertos cuerpos jóvenes son hipervisibilizados como amenaza — sus tatuajes, sus gestos, su presencia en el espacio público son leídos como señales de peligro — mientras que sus dimensiones como sujetos con historias, afectos y proyectos permanecen completamente invisibilizadas. Esta asimetría en la visibilidad no es neutral: es una operación de poder que precede y legitima la represión. En El Salvador, el "delito de portación de rostro" que Valenzuela (2015) nombra encuentra en el régimen de visibilidad descrito por Queirolo Palmas su mecanismo de producción cotidiana.

Loïc Wacquant (2010) ofrece la clave sociológica que completa este análisis, el crecimiento del Estado penal no responde a un aumento de la criminalidad, sino a una transformación del Estado mismo bajo el neoliberalismo. En *Castigar a los pobres*, Wacquant muestra que el desmantelamiento del Estado social — la reducción de servicios públicos, la precarización laboral, la privatización de la protección — no produce menos intervención estatal, sino más, pero de un

tipo radicalmente diferente, una intervención punitiva que desplaza hacia la cárcel la gestión de las poblaciones que el mercado ha vuelto prescindible (Wacquant, 2010).

Rossana Reguillo (2021) articula estos elementos bajo la figura de la necromáquina: ese dispositivo compuesto por políticas de seguridad, discursos de miedo, medios de comunicación, aparatos judiciales y economías criminales que juntos producen condiciones sistemáticas de muerte para ciertos grupos. La necromáquina no requiere una conspiración central: funciona como un engranaje en el que múltiples actores — la mano derecha y la mano izquierda del Estado, los medios, las iglesias, los mercados informales — contribuyen, desde sus distintas posiciones, a la producción de vidas descartables (Reguillo, 2021).

Lo que esta sección permite establecer es que el Estado penal salvadoreño no es una respuesta a la violencia: es una forma de violencia que se autolegitima como respuesta. Es la continuación de la guerra por otros medios, en la que el enemigo ya no es el subversivo político, sino el joven pobre, construido discursivamente como amenaza a través del pánico moral, gestionado mediante el capital guerrero de la represión directa y el capital pastoral de la normalización forzada, y finalmente eliminado — simbólica o físicamente — cuando ninguno de esos mecanismos logra hacerlo desaparecer del paisaje urbano que el poder necesita limpiar. Comprender esto es comprender por qué los relatos de esta investigación muestran una continuidad tan profunda entre la violencia de la guerra civil y la violencia del Estado de excepción contemporáneo: son expresiones distintas de la misma racionalidad de poder que, desde hace décadas, ha decidido que ciertas vidas salvadoreñas no valen lo suficiente como para ser protegidas.

Memorias del dolor: campo en disputa, herida intergeneracional y comunidades emocionales

Las memorias del dolor no son archivos del pasado. Son territorios vivos donde el sufrimiento se convierte en materia política, donde el recuerdo se transforma en demanda de justicia y donde el trauma — cuando es sostenido colectivamente — puede devenir en potencia transformadora. En El Salvador, donde la guerra civil dejó más de setenta y cinco mil muertos, miles de desaparecidos y comunidades enteras marcadas por la violencia, las memorias del dolor no terminaron con los Acuerdos de Paz: se transmitieron, se heredaron, se silenciaron y se siguen disputando en el presente. Comprender las memorias del dolor como categoría analítica es comprender uno de los territorios donde el juvenicidio se hace legible en su profundidad histórica.

Elizabeth Jelin (2002) es la referencia indispensable para comprender las memorias del dolor como espacio político. En *Los trabajos de la memoria*, Jelin argumenta que las luchas por la memoria son, en esencia, luchas por el poder: disputas sobre quién tiene derecho a nombrar lo ocurrido, a representar a las víctimas, a imponer una versión del pasado sobre otras. Las memorias del dolor no son simplemente personales — son profundamente políticas, porque desafían las narrativas oficiales que buscan silenciar, distorsionar o administrar el pasado de acuerdo con los intereses de quienes gobiernan (Jelin, 2002).

Esta dimensión política de la memoria es especialmente relevante en El Salvador. Durante décadas, el Estado promovió versiones del conflicto armado que minimizaban la responsabilidad institucional en las masacres y desapariciones forzadas, que equiparaban a víctimas y victimarios bajo la retórica de la "reconciliación nacional" y que utilizaban el olvido como condición de la paz. Para las comunidades que sobrevivieron la guerra y para las generaciones que heredaron sus consecuencias, ese olvido oficial no fue neutralidad, fue una segunda violencia, una negación del sufrimiento que impidió los procesos de duelo y de justicia. Las memorias del dolor, en ese contexto, son actos de resistencia: formas de insistir en que lo ocurrido importa, en que los cuerpos muertos y desaparecidos merecen reconocimiento, en que la verdad no puede ser administrada por quienes cometieron los crímenes.

Jelin introduce además la distinción entre memoria y conmemoración, no toda evocación del pasado produce un trabajo de memoria en el sentido político y transformador del término. El trabajo de la memoria implica una elaboración activa — no la repetición automática del dolor, sino su resignificación crítica en el presente. Esta distinción es fundamental para leer los relatos de esta investigación: los jóvenes que aparecen en el corpus no simplemente recuerdan la guerra como dato histórico. La habitan, la interpretan, la disputan. Y en ese proceso de habitar críticamente una memoria heredada, producen formas de conciencia y de acción que el simple recuerdo pasivo no puede generar (Jelin, 2002).

Si Jelin ofrece el marco político de la memoria, Ignacio Martín-Baró aporta la clave psicosocial para comprender cómo el trauma de la guerra se inscribe en los cuerpos y las comunidades. En *Psicología social de la guerra: trauma y terapia* (1990), Martín-Baró desarrolla el concepto de trauma psicosocial para nombrar la herida que la vivencia prolongada de la guerra produce en la sociedad salvadoreña — una herida que no es solo individual, sino colectiva y estructuralmente producida.

Lo más potente de su propuesta para esta investigación es que Martín-Baró rechaza la psicologización del trauma: el problema no está en la mente de cada individuo, sino en las estructuras sociales que producen la violencia y en los sistemas de dominación que la perpetúan. Frente a los discursos que tratan el trauma como un problema de salud mental individual — resoluble con terapia privada — Martín-Baró propone la memoria histórica como su antídoto colectivo: el proceso activo mediante el cual las comunidades oprimidas recuperan su interpretación del pasado, desafían las narrativas oficiales que les asignan responsabilidad por su propio sufrimiento y reconstruyen una identidad que no esté fundada en la vergüenza o la culpa, sino en la dignidad de haber resistido (Martín-Baró, 1990).

Esta propuesta resuena directamente en los relatos que componen esta tesis-obra. Las historias de Rolando, Foncho, Susana, Camilo, Daniel y Gaby no son testimonios de individuos traumatizados: son formas de memoria histórica que disputan las narrativas que el Estado salvadoreño ha construido sobre la guerra, la pandilla y la violencia. Recordar — y narrar — desde el cuerpo que ha sobrevivido es un acto de reconstrucción de la identidad colectiva que Martín-Baró habría reconocido como praxis liberadora.

Paul Ricoeur (2004) ofrece el marco filosófico que permite comprender la relación entre memoria, narración e identidad. En *La memoria, la historia, el olvido*, Ricoeur examina las tensiones entre el acto de recordar y la posibilidad de olvidar, y cómo estas tensiones afectan la manera en que las sociedades narran sus memorias del dolor. Para Ricoeur, la narración no es solo la expresión de una memoria preexistente: es el proceso mismo a través del cual la memoria se constituye. Narramos para comprender lo que vivimos; al narrar, reconfiguramos el tiempo vivido y le otorgamos un sentido que no estaba dado de antemano (Ricoeur, 2004).

Esta perspectiva es especialmente relevante para una investigación como la presente, que apuesta por la narración como dispositivo metodológico y analítico. Los relatos de vida recogidos en esta tesis-obra no son simplemente registros de lo que ocurrió: son actos de configuración de sentido. Y Ricoeur advierte que esa configuración siempre es precaria — que la narración puede contribuir a la reconciliación, pero también puede reabrir heridas si no se maneja con cuidado. En ese sentido, la ética de la escucha y el cuidado con el que esta investigación ha acompañado los testimonios no es un requisito metodológico, sino una exigencia ética que el propio acto de narrar impone.

Cathy Caruth (1996) profundiza en la dificultad específica de narrar el trauma. Desde los estudios del trauma literario y clínico, Caruth argumenta que el trauma — por su naturaleza fragmentaria, repetitiva y resistente a la representación — no puede ser narrado de manera lineal ni completa. Las memorias del dolor se manifiestan frecuentemente a través de silencios, interrupciones, repeticiones compulsivas y fracturas narrativas que no son defectos del testimonio, sino su forma más honesta: la marca de lo que la experiencia hizo al lenguaje cuando lo que ocurrió excedió las capacidades de comprensión y representación disponibles (Caruth, 1996).

Para Jimeno, Varela y Castillo (2015), las comunidades emocionales son los lazos que se construyen entre víctimas-sobrevivientes, académicos comprometidos, activistas y otros actores cuando el testimonio del dolor es compartido públicamente. No son comunidades territoriales ni organizaciones formales: son vínculos que emergen del encuentro con el sufrimiento del otro, que se sostienen a través del reconocimiento mutuo del dolor y que producen formas de acción política colectiva que no hubieran sido posibles desde el aislamiento individual. Las emociones — la rabia, el miedo, el amor, la indignación — no son en este marco obstáculos para el análisis racional: son los motores de la movilización política y los materiales con los que se construyen las demandas de justicia (Jimeno et al., 2015).

Macleod y De Marinis (2019) amplían esta propuesta al mostrar que las comunidades emocionales no solo se forman en el momento de la crisis o la masacre: se sostienen en el tiempo a través de los rituales de conmemoración, la circulación de los testimonios y los trabajos de memoria que las comunidades realizan para mantener vivo el recuerdo de los muertos y de lo que les fue arrebatado.

Para esta investigación, la noción de comunidades emocionales tiene una pertinencia metodológica y analítica directa. Los relatos que componen el corpus no nacieron en el aislamiento: emergieron de relaciones de confianza y acompañamiento que son, en sí mismas, formas embrionarias de comunidad emocional — espacios donde el dolor fue recibido sin ser administrado, donde la rabia fue reconocida sin ser juzgada, donde la dignidad fue restituida a través del acto mismo de escuchar. En ese sentido, la metodología narrativa de esta tesis-obra no es ajena a su objeto de estudio: es, en parte, su expresión.

Una dimensión que los marcos anteriores dejan parcialmente abierta — y que esta investigación necesita desarrollar — es la intergeneracionalidad de las memorias del dolor. Jelin (2002) señala que las memorias colectivas siempre implican una dimensión generacional: cada

generación se apropia del pasado de maneras distintas, resignificándolo desde las condiciones del presente. Lo que los jóvenes salvadoreños de la posguerra hacen con la memoria de la guerra no es simplemente recordar lo que otros vivieron: es construir su propia interpretación de ese pasado en función de lo que viven hoy — la criminalización, el juvenicidio, el estado de excepción. En ese proceso, la memoria de la guerra se convierte en un recurso para comprender el presente, y el presente se convierte en una clave para interrogar el pasado (Jelin, 2002).

A partir del diálogo entre estas perspectivas, esta investigación comprende las memorias del dolor como un proceso colectivo, político, afectivo e intergeneracional de construcción y resignificación de las experiencias traumáticas. No son simplemente relatos del pasado: son prácticas vivas que modelan el presente, que producen identidades y comunidades, que sostienen demandas de justicia y que abren — cuando son escuchadas con responsabilidad ética — posibilidades de transformación que el olvido administrado cierra.

En los relatos de esta tesis-obra, las memorias del dolor no aparecen solo como contenido de lo narrado: aparecen en la forma misma de narrar. En los silencios que Caruth reconocería como marcas del trauma, en las conmemoraciones colectivas que Jelin llamaría trabajos de memoria, en las comunidades de escucha que Jimeno nombraría comunidades emocionales, en la recuperación de la memoria histórica que Martín-Baró consideraría acto de liberación. Leer esas formas es parte de lo que significa analizar el juvenicidio desde su dimensión más honda: como herida que el tiempo no cura, sino que transforma, cuando hay comunidad que la sostenga y palabra que la nombre.

Una brújula crítica para leer el juvenicidio

El recorrido teórico que este capítulo ha desplegado no pretende ser exhaustivo ni cerrado. Ha sido, más bien, un ejercicio de construcción de lentes: instrumentos analíticos capaces de capturar la complejidad de un fenómeno que no cabe en categorías simples ni en lecturas unidimensionales. El juvenicidio — como exterminio físico, simbólico y social de las juventudes empobrecidas — solo puede comprenderse si se lo lee simultáneamente desde la condición juvenil que lo hace posible, desde las violencias estructurales que lo producen y desde las memorias y resistencias que lo disputan.

Las dos categorías que organizan este marco — JUVENTUDES y VIOLENCIAS — no son paralelas en el sentido de independientes. Son dimensiones de un mismo problema que se

iluminan mutuamente: la condición juvenil no puede comprenderse sin las estructuras de violencia que la gobiernan, y esas estructuras de violencia no pueden leerse en su especificidad sin entender a quiénes se dirigen, cómo construyen a sus sujetos y qué memorias y resistencias generan. El punto donde ambas categorías convergen — el lugar donde se toca lo que las juventudes son con lo que las violencias les hacen — es el juvenicidio como dispositivo histórico y político.

Este andamiaje teórico permite sostener una lectura del juvenicidio que va más allá del fenómeno empírico para situarlo como una operación simbólica de largo alcance: una decisión social, histórica y políticamente producida, sobre qué vidas importan y cuáles pueden ser descartadas. El Estado penal que criminaliza a los jóvenes salvadoreños no actúa en el vacío: actúa sobre cuerpos que han sido previamente contruidos como amenaza a través del pánico moral, en paisajes que la guerra dejó marcados con la polarización, la mentira institucionalizada y la violencia normalizada, y frente a memorias del dolor que el olvido oficial ha intentado — sin éxito completo — administrar y silenciar.

Desde ese lugar se habilita la lectura del capítulo siguiente, donde los relatos y testimonios de seis jóvenes y excombatientes salvadoreños serán leídos no simplemente como evidencia de lo que ocurrió, sino como formas de pensamiento encarnado — formas de conocer, de recordar y de disputar el sentido de una historia que muchas veces ha sido contada sin ellos y contra ellos. Esos relatos son la carne de lo que el marco teórico contruyó como esqueleto analítico.

A partir del marco teórico desarrollado, esta investigación propone un esquema analítico que articula sus categorías centrales con los relatos y experiencias que conforman el corpus. No se trata de aplicar una grilla cerrada sobre las voces de los protagonistas — ese gesto sería exactamente la forma de extractivismo epistémico que esta tesis-obra ha buscado evitar desde el inicio. Se trata, más bien, de habilitar una lectura situada, sensible y politizada del juvenicidio como fenómeno estructural, histórico y simbólico, capaz de reconocer en los relatos algo más que datos: huellas de un tiempo, formas de memoria encarnada, actos de disputa por el sentido de la propia vida.

El esquema parte de tres núcleos conceptuales entrelazados que atraviesan el análisis de los paisajes de vida:

- (a) **Condición juvenil.** Se indaga cómo se construye y representa la juventud en contextos marcados por la exclusión, la desigualdad y el control social. Aquí interesa observar cómo los y las jóvenes son nombrados, imaginados, gobernados; cómo los discursos

sobre "riesgo", "peligro" o "desviación" inciden en la configuración de sus trayectorias y posibilidades de vida; cómo el género, la clase y el territorio se entrecruzan para producir experiencias radicalmente distintas dentro de la categoría "joven"; y cómo los propios sujetos negocian, disputan y resignifican las identidades que el poder les asigna.

(b) Experiencias del juvenicidio. Se analiza cómo operan distintas formas de violencia — físicas, simbólicas, institucionales, afectivas — que configuran el exterminio progresivo de cuerpos jóvenes en contextos de desigualdad estructural y control punitivo. Esto incluye tanto las formas letales — los asesinatos, las desapariciones, los encarcelamientos masivos — como las formas no letales que precarizan y despojan: los estigmas que anteceden a la represión, los silenciamientos que acompañan al duelo, la negación de derechos que condena a la muerte social antes de la muerte biológica, el desarraigo que convierte el exilio en destino inevitable. El juvenicidio, en este sentido, no comienza con la bala: comienza con la decisión de que cierta vida no merece ser protegida.

(c) Prácticas de resistencia y re-existencia. Se buscan las grietas en la lógica de la muerte — las fisuras por donde todavía late la vida. Se analizan los gestos, los afectos, las narrativas, los vínculos y las prácticas artísticas y comunitarias que las juventudes despliegan para persistir, protegerse, resignificar su experiencia o imaginar otros mundos posibles. Estas formas de re-existencia no siempre son explícitas ni visibles: a veces se manifiestan en el humor, en la ternura, en la decisión de hacer teatro en un territorio sitiado, en la narración que convierte el dolor en memoria colectiva. Pero portan una potencia política que este trabajo intenta visibilizar sin romantizarla.

Estos tres núcleos no son etapas de un análisis secuencial: son dimensiones simultáneas de una misma experiencia que los relatos revelan en su entretejimiento. En las historias de vida que componen este corpus, la condición juvenil, el juvenicidio y las resistencias no ocurren en momentos separados — coexisten, se tensionan, se alimentan mutuamente. El análisis busca honrar esa simultaneidad en lugar de diseccionarla.

Este marco teórico no es una estructura fija que se aplica sobre la realidad para confirmar lo que ya se sabía. Es una brújula crítica: un conjunto de orientaciones que permite navegar la complejidad de los relatos sin perderse en ella, sin reducirla a lo que las categorías pueden capturar fácilmente. Una brújula señala una dirección, pero no determina el camino. Y el camino, en esta

investigación, lo trazan las voces de quienes han habitado los paisajes de la guerra — con su cuerpo, con su memoria, con su dolor y con su obstinada voluntad de seguir.

Desde aquí, el análisis de los relatos no buscará representar una verdad cerrada ni producir un diagnóstico definitivo sobre el juvenicidio salvadoreño. Buscará, más bien, alumbrar las fisuras. Nombrar lo que el poder prefiere silenciar. Leer en los fragmentos de memoria lo que el olvido oficial no ha logrado borrar. Y hacer visible, en la densidad de cada historia, la operación que convierte una vida joven en dato estadístico de la violencia — y la apuesta que esa misma vida hace, cada vez que narra, por no reducirse a ese dato.

Paisaje 3. Yo quería un camino distinto

Si esta tesis nace de una voz, es porque camina en compañía de otras. No se construye desde una mirada distante, ni desde la pretensión de neutralidad, sino desde una práctica de escucha que reconoce que toda investigación sobre violencias y juventudes exige, antes que nada, una relación ética con las vidas que nombra. En ese sentido, el camino metodológico de este trabajo se sostiene en el encuentro con jóvenes, excombatientes, territorios y memorias; con palabras que a veces llegan como relato y otras como silencio, gesto o temblor.

Investigar, aquí, significó aprender a estar, andar el país, habitar escenas, aceptar que el cuerpo también registra lo que la teoría no alcanza a decir. Por eso, lo que sigue no es una receta técnica, sino la exposición cuidada de una forma de mirar y de narrar con otros, sin extraer sus historias como materia prima, sino asumiéndolas como huellas vivas que demandan responsabilidad.

Este capítulo presenta, entonces, la posición epistemológica desde la cual se produce el conocimiento en esta tesis y la ruta metodológica que la organiza. Se explicita el lugar de la investigación cualitativa biográfico-narrativa, el modo en que se conformó el corpus de relatos y testimonios, y la lógica interpretativa que permitió construir un metarrelato polifónico sobre el juvenicidio en El Salvador.

En esa dirección, esta tesis-obra entiende la narración —autobiográfica, testimonial, poética y colectiva— no como licencia literaria, sino como dispositivo metodológico para leer el presente desde la memoria encarnada. Allí, donde la violencia tiende a reducir vidas a cifras, esta investigación apuesta por una forma de conocimiento que restituya espesor humano y densidad histórica a las voces jóvenes, haciendo de la palabra un acto de cuidado, interpretación y resistencia. Nombrar este escrito como una tesis-obra implica asumir que el proceso de investigación no se reduce a la producción de un informe académico sobre un problema social, sino que constituye también una forma de acompañamiento narrativo, ético y político en la realidad que se investiga. La tesis-obra reconoce que el conocimiento no se produce únicamente mediante la clasificación de datos o la verificación de hipótesis, sino también a través de la elaboración reflexiva de experiencias, memorias y relatos que permiten comprender de manera situada las violencias que atraviesan la vida social. En este sentido, el texto final no es solo el resultado de un proceso investigativo, sino una construcción narrativa donde convergen múltiples voces, tiempos y experiencias que dialogan para producir sentido sobre el juvenicidio en El Salvador. Desde esta

perspectiva, la escritura misma se convierte en parte del proceso de conocimiento, en tanto permite explorar formas de comprensión que no siempre son accesibles mediante los lenguajes analíticos tradicionales (Richardson, 2000).

A diferencia de una tesis concebida únicamente como reporte técnico de investigación, la tesis-obra asume que el conocimiento social puede tomar forma en dispositivos narrativos capaces de articular análisis, memoria, testimonio y reflexión crítica. No se trata de diluir el rigor metodológico en la escritura, sino de reconocer que la forma en que se narra también constituye una decisión epistemológica. La obra emerge precisamente en ese cruce entre investigación y narración: cuando los relatos recogidos, las trayectorias de vida y la propia experiencia investigativa se integran en un metarrelato que busca no solo comprender un problema, sino también devolver espesor humano a las vidas que lo encarnan. Como ha señalado Eisner (2008), las formas expresivas y estéticas pueden constituir modos legítimos de producción y comunicación del conocimiento social, especialmente cuando se trata de comprender experiencias humanas complejas que exceden los marcos estrictamente descriptivos.

En el campo de los estudios de juventud, esta apuesta metodológica adquiere una relevancia particular. Las juventudes han sido con frecuencia reducidas a cifras, categorías administrativas o diagnósticos de riesgo, perdiendo en ese proceso la densidad de sus experiencias y la potencia de sus voces. Plantear una tesis-obra sobre el juvenicidio implica disputar esas formas de representación y abrir un espacio donde las trayectorias juveniles puedan aparecer como relatos complejos, atravesados por la historia, la política y la memoria colectiva. En esta investigación, la obra no pertenece únicamente a quien escribe; se construye en diálogo con quienes narran, recuerdan y testimonian. Es, por tanto, una obra coral, tejida a partir de múltiples voces que, al encontrarse en el texto, permiten pensar el juvenicidio no solo como categoría analítica, sino como experiencia histórica que interpela éticamente a quien la escucha y la narra. En este sentido, la apuesta por una escritura que dialogue con los lenguajes del arte responde también a la necesidad de abrir formas de comprensión capaces de acercar al lector a experiencias de dolor sin reducirlas a espectáculo ni a dato estadístico. Como señala Nussbaum (2010), las narrativas y las artes amplían la imaginación moral, permitiendo comprender la vulnerabilidad y la dignidad de otras vidas de una manera que moviliza la empatía y la responsabilidad ética. De forma similar, Sontag (2003) advierte que las representaciones del sufrimiento humano pueden convertirse en un llamado a la conciencia, en la medida en que permiten mirar el dolor del otro no para consumirlo como

imagen, sino para reconocerlo como experiencia que interpela moralmente a quien observa. Desde esta perspectiva, la tesis-obra busca que el conocimiento producido no solo describa el juvenicidio, sino que permita reconocer su dimensión humana y abrir condiciones para la reflexión y la acción frente a las violencias que atraviesan las vidas juveniles.

*Yo quería hablar de la vida de todos sus rincones
melodiosos yo quería juntar en un río de palabras
los sueños y los nombres lo que no se dice
en los periódicos los dolores del solitario
sorprendido en los recovecos de la lluvia
rescatar las parábolas deshojadas de los amantes y dároslas
al pie de los juegos de un niño
elaborando su dulce destrucción cotidiana
yo quería pronunciar las sílabas del pueblo
los sonidos de su congoja
señalaros por dónde le cojea el corazón
dar a entender al que sólo merece un tiro
por la espalda contaros de mis propios países
imponeros de los éxodos de las grandes
emigraciones que abrieron todos los caminos del mundo
del amor aun del arrastrado por ahí
por las acequias hablaros de los trenes
de mi amigo que se mató con un puñal ajeno
de la historia de todos los hombres desgarrada
por la ceguera por los arrecifes del mito
del siglo que acabarán mis tres hijos varones
de la lengua del pájaro y la espuma furiosa
en la estampida del gran cuadrúpedo
y quería hablaros de la Revolución
y de Cuba y de la Unión Soviética
y de la muchacha a quien amo por sus ojos
de mínima tormenta
y de vuestras vidas llenas de amaneceres
y de personas que preguntan quién lo vio quién dijo eso
cómo podría hacerse yo llegué
antes que tú*

*y de todas las cosas de la naturaleza
y del corazón y sus testimonios
de la última huella digital antes del aniquilamiento
de los animalillos y la ternura
quería sí deciros todo eso y contaros
muchas historias que sé y que a mi vez me contaron
o que aprendí viviendo en la gran habitación del dolor
y cosas que dijeron otros poetas antes que yo
y que era bueno que supierais.
Y no he podido daros más —puerta cerrada
de la poesía—
que mi propio cadáver decapitado en la arena.*

(Dalton, 2000, Poema Yo quería)

Un camino metodológico para leer el juvenicidio desde la experiencia

Esta investigación se inscribe en el paradigma cualitativo, con una orientación biográfica-narrativa, crítica y situada, que reconoce la imposibilidad de separar el conocimiento de la experiencia, el pensamiento del cuerpo y la teoría de la memoria viva. No se trata de una búsqueda por “objetivar” el fenómeno del juvenicidio desde la distancia, sino de comprenderlo desde las huellas encarnadas de quienes lo habitan y sobreviven en su complejidad histórica, política y emocional. El enfoque narrativo parte de la convicción de que la vida social se comprende mejor a través de los relatos que las personas construyen sobre sí mismas y su mundo. Como advierte Denzin (2003, p. xi), “Vivimos en el momento de la narración ... somos narradores, relatores de historias sobre las historias de otra gente y llamamos teorías a esas historias.”

Es una narrativa crítica, que no reproduce los discursos dominantes sobre juventudes y violencias, sino que los interroga desde la voz de quienes han sido históricamente silenciados. Se recupera así la potencia del relato como forma de resistencia, archivo, denuncia y producción de sentido colectivo.

La investigación también se enmarca en una epistemología situada (Haraway, 1995; Rivera Cusicanqui, 2010), que asume que toda producción de conocimiento está atravesada por el lugar social, histórico y afectivo desde el cual se enuncia. En ese sentido, esta tesis no oculta la implicación del sujeto investigador, sino que la reconoce, la expone y la convierte en parte del proceso mismo de comprensión. Desde ese lugar se construye una metodología de escucha comprometida, en diálogo con jóvenes de territorios populares, excombatientes, colectivos culturales y experiencias familiares que cruzan generaciones.

Más que identificar categorías, esta investigación traza trayectorias, recoge voces, y construye un metarrelato colectivo que problematiza el juvenicidio como un fenómeno histórico, estructural y narrativamente invisibilizado. Se trata, por tanto, de un trabajo que se aproxima al fenómeno investigado desde las fisuras, desde las memorias fracturadas, desde los bordes de la herida, donde la palabra aún tiembla, pero también resiste.

El signo autobiográfico

Toda práctica investigativa biográfica parte de un relato de vida que hace posible la pregunta, un primer signo autobiográfico. El primer momento de este camino soy “Yo” y se compone de tres elementos necesarios: el equipaje, la experiencia y el acontecimiento.

El punto de partida de este camino fue reconocer el equipaje con el que llegamos, nada parte de cero, existe un relato de vida que nos ha llevado a interesarnos por un tema y fondos filosóficos que le acompañan. Para el reconocimiento de este primer signo, hicimos uso del diario de campo, un diario de mi habitar la tesis, que me permitió diariamente pensar en ella. Este diario se construyó a dos tiempos, en el recuerdo de qué trayectorias de mi vida me llevaron a este momento y un presente en el que pude ir narrando lo que sucedía en mi entorno mientras iba recordando. El equipaje está compuesto de lo que leo, lo que he vivido y lo que siento.

La experiencia es el reconocimiento de lo que se torna en acontecimiento. Aquello que otros han vivido. El lugar desde el cual al final hablamos. Toda experiencia es exposición del ser al mundo. Para Larrosa (2003), la experiencia hace referencia a la relación entre el sujeto y el mundo, una relación que implica una forma de conocimiento distinta a la racionalidad científica y técnica. Larrosa enfatiza la experiencia como un proceso fundamentalmente humano, en el que la persona se encuentra abierta al mundo y se ve afectada por él de manera profunda y transformadora. La experiencia no es simplemente acumular información o vivir eventos, sino que implica una relación íntima y subjetiva con lo que nos rodea. Es a través de la experiencia que construimos nuestra identidad, nuestra forma de ver el mundo y de relacionarnos con él.

En este sentido, la experiencia no es solo un hecho individual, sino que también tiene un carácter colectivo, ya que compartimos experiencias con otros y estas experiencias compartidas contribuyen a la construcción de significados y valores compartidos en una sociedad. Para la recuperación de la experiencia trabajamos con el recuerdo y el escrito de los relatos que habían sido parte de ella, los relatos de las y los jóvenes que me hicieron llegar a este camino investigativo, aquellas vidas marcadas por la violencia y la muerte.

El acontecimiento se refiere a un evento o suceso que rompe con la continuidad de lo establecido, generando una ruptura en el devenir cotidiano y abriendo la posibilidad de un cambio significativo en la experiencia humana. Aquello que irrumpe. Para Heidegger (1996), el acontecimiento es el acontecer mismo del ser, es decir, el modo en que el ser se manifiesta y se revela en el mundo. El acontecimiento no es simplemente un suceso particular, sino que es la

condición misma de posibilidad de toda experiencia y comprensión del mundo. Por su parte, Deleuze (2005), nombra el acontecimiento como un evento que rompe con las regularidades y las normas establecidas, generando nuevas posibilidades y modos de ser y de pensar. El acontecimiento es lo que permite la creación y la innovación, ya que abre nuevas líneas de fuga y devenir.

Otro filósofo que ha reflexionado sobre el acontecimiento es Derrida (1997) para quien el acontecimiento es aquello que escapa a toda posibilidad de anticipación y de totalización, es decir, aquello que no puede ser reducido a un significado o a una interpretación determinada. Por su parte, Arendt (1963) define el acontecimiento como un evento singular e impredecible que interrumpe el curso normal de la historia y que pone de manifiesto la contingencia y la incertidumbre inherentes a la condición humana. Para Arendt, los acontecimientos son momentos decisivos que revelan la capacidad de los individuos para actuar de manera libre y creativa, y que nos recuerdan la importancia de estar siempre alerta y dispuestos a asumir nuestra responsabilidad frente a los desafíos del mundo moderno. A partir de la escritura del equipaje y el reconocimiento de la experiencia, fuimos reflexionado sobre el acontecimiento, el cual nombramos como juvenicidio salvadoreño.

Relatos de vida, testimonios y diario de campo como archivo viviente

El corpus de esta investigación no está compuesto por entrevistas estandarizadas ni cuestionarios estructurados. Está hecho de palabras dichas con miedo, con memoria, con rabia o con ternura. De fragmentos, de conversaciones espontáneas, de testimonios nacidos al calor de la confianza o del silencio compartido. Se trata de un archivo vivo, no organizado bajo los criterios estandarizados de los enfoques positivistas, pero sí profundamente situado, ético y denso en experiencia.

La producción de estos relatos y testimonios no responde a un único momento de trabajo de campo, sino a un proceso prolongado de acompañamiento y escucha desarrollado a lo largo de más de una década. Las conversaciones que dieron origen al planteamiento del problema —y a lo que en esta investigación se nombra como experiencia— se sostuvieron entre los años 2014 y 2018 en distintos territorios del país. Se trata de aquellas historias que me llevaron a formular la pregunta por el juvenicidio. Estos encuentros ocurrieron particularmente en San Salvador, Sonsonate, Suchitoto y Morazán, en diálogos informales, encuentros comunitarios y conversaciones sostenidas

con jóvenes cuyas trayectorias estaban marcadas por la violencia, la estigmatización y la exposición temprana a la muerte.

Posteriormente, entre 2019 y 2023, el trabajo se amplió mediante talleres participativos con colectivos juveniles que permitieron profundizar en la comprensión del contexto contemporáneo de las juventudes salvadoreñas. Estos espacios de reflexión colectiva se desarrollaron principalmente en San Salvador, Suchitoto y Morazán, con la participación de agrupaciones como Kolectivo San Jacinto, AJUDEM, Kilómetro 200+ y Teatro JAQ, cuyos integrantes aportaron miradas situadas sobre las transformaciones de la vida juvenil en territorios atravesados por la violencia, la memoria de la guerra y las políticas de seguridad contemporáneas.

Finalmente, los relatos de vida que estructuran el núcleo narrativo central de esta tesis fueron contruidos a partir de entrevistas en profundidad realizadas entre 2023 y 2025. Cada proceso testimonial implicó varias sesiones de conversación —entre cuatro y cinco encuentros con cada persona— en las que se fue elaborando progresivamente el relato. Una vez contruido un primer borrador narrativo, este fue compartido con cada participante para su lectura y revisión, permitiendo que las personas entrevistadas decidieran qué elementos agregar, matizar o retirar del texto. Este proceso de devolución y reescritura se repitió también en la elaboración de las versiones finales abreviadas de los relatos, con el propósito de garantizar que los relatos conservaran la voz, la intención y el cuidado de quienes decidieron compartir su memoria.

El giro hermenéutico en las ciencias sociales representa un enfoque de investigación con su propia credibilidad, que requiere un paradigma cualitativo distinto al convencional. En este enfoque, se enfatiza la dimensión discursiva de la individualidad, es decir, cómo los humanos experimentan y dan sentido a su mundo a través del lenguaje. Aquí, los relatos son interpretaciones de los fenómenos sociales, manifestados en "textos" narrados en primera persona, donde el aspecto personal y biográfico ocupa una posición privilegiada (Bolívar, 2002).

Feixa (2003) plantea que la imaginación autobiográfica es la capacidad para cooperar en la construcción de una escritura biográfica abierta y sugestiva, capaz de ayudar a comprender un tiempo y un espacio humano, de leer una historia social a través de una historia de vida.

El trabajo de campo se desarrolló en múltiples escenarios: actividades comunitarias, encuentros conmemorativos, presentaciones artísticas, viajes territoriales, charlas improvisadas, talleres y acompañamientos. En coherencia con esta trayectoria de trabajo de campo prolongado y situado, la investigación recurrió a una pluralidad de formas de escucha y producción de relatos:

- Entrevistas en profundidad, registradas y transcritas con consentimiento.
- Conversaciones abiertas, que tomaron forma en el diario de campo.
- Testimonios escritos o performativos, ofrecidos en espacios colectivos.
- Relatos autobiográficos del propio proceso investigativo.

El criterio de inclusión de estos relatos no fue representatividad estadística, sino intensidad testimonial y resonancia ética. Se buscó construir un corpus que permitiera narrar el juvenicidio no desde el número, sino desde el cuerpo y la memoria. Cada voz, cada palabra recogida, fue leída no solo por lo que dice, sino por cómo lo dice, cuándo lo dice y qué silencio la acompaña.

En ese sentido, esta tesis no trabaja con "informantes", sino con interlocutores que son, al mismo tiempo, testigos y narradores. No recolecta datos: acompaña memorias. Y no pretende ofrecer una imagen objetiva del fenómeno, sino una lectura comprometida y situada, que reconoce que toda forma de narrar es también una forma de intervenir en lo que se narra.

Desde dónde miro: memoria, cuerpo y territorio como herramientas epistemológicas

Esta investigación no pretende esconder a quien la escribe. Por el contrario, reconoce que toda pregunta nace desde un cuerpo, una memoria, una historia. Asumo mi lugar como mujer salvadoreña, formada en el cruce entre la vivencia del conflicto armado y la observación crítica del presente, marcada por mis recorridos personales, mi participación en iniciativas de trabajo comunitario con juventudes, y por los duelos que también me habitan.

Desde ahí se configura una perspectiva que no busca hablar por otros, sino caminar junto a otros. El diario de campo no solo fue una herramienta de registro, sino una forma de diálogo interno, un espacio donde se fueron trenzando la emoción, la observación y la interpretación. Mi cercanía con muchos de los territorios y colectivos que aparecen en esta tesis no es debilidad metodológica, sino fuente de sentido y de responsabilidad.

Mi biografía no es el centro del análisis, pero sí es la puerta por la que entro a preguntarme por el país. En un contexto donde la impunidad ha borrado sistemáticamente las memorias colectivas, narrar desde la experiencia es también una forma de resistencia a la deshistorización y a la despolitización de las violencias.

Aprender a contar: una metodología po-ética para narrar el dolor

En este trabajo, narrar no es un recurso estético ni un adorno literario, es un camino metodológico que asume el relato como lugar de producción de conocimiento. En esta perspectiva, contar historias no significa escapar de la realidad, sino encontrar formas más profundas de comprenderla. Como sugiere Rodari (1999) en *Gramática de la fantasía*, la imaginación no constituye un lujo de la mente, sino un instrumento que permite explorar la realidad y descubrir nuevas maneras de pensarla. Desde esta mirada, el relato se convierte en una herramienta para nombrar experiencias que muchas veces quedan fuera de los lenguajes técnicos de las ciencias sociales.

La pregunta que recorre estas páginas —¿cómo narrar tanto dolor sin quedar petrificados?— nos obliga a reflexionar sobre la potencia y los riesgos de la palabra. Semprún (1995) señalaba que para hacer creíble el infierno vivido hay que contar bien. Pero contar bien no es exponer desnudo el horror, petrificando al oyente, como advierte el mito griego de Medusa; se trata de generar un lenguaje capaz de mirar el dolor a los ojos sin quedar paralizados, un lenguaje que movilice y que abra posibilidades de acción.

Desde aquí se enmarca la noción de lo po-ético como un recurso poético, ético y político que, al mismo tiempo, denuncia y humaniza. Lo po-ético reconoce que un relato sin reflexión puede convertirse en mercancía del miedo —el espectáculo de la violencia que inmoviliza—, mientras que un relato trabajado como experiencia estética y crítica puede abrir grietas en los discursos dominantes y crear condiciones de posibilidad para la escucha. Se trata de narrar el horror no para entretener ni para reforzar estigmas, sino para transformar las estructuras que lo hacen posible.

En ese marco, lo po-ético se convierte en una apuesta metodológica, usar la poesía, el mito, la metáfora y la narración crítica no como ornamentos, sino como instrumentos de análisis que permiten ritualizar el dolor, elaborarlo colectivamente y transformarlo en conocimiento social. Como lo hicieron los griegos al inventar la tragedia para domesticar la guerra —una tragedia que, en palabras de Nietzsche (2008), hacía posible enfrentarse incluso a los dioses y cerrar con un abrazo lo que había sido enemigo—, o como lo hizo el teatro latinoamericano de los años sesenta y setenta, que se ligó a los procesos de liberación nacional y luchas populares (Parra, 2015), esta tesis recurre a la palabra po-ética para abrir un espacio de pensamiento y acción en torno al juvenicidio.

En este horizonte, la obra de Roque Dalton se convierte en un hilo conductor fundamental. Su poesía atraviesa toda la tesis no solo como cita literaria, sino como dispositivo epistémico que permite pensar críticamente la historia reciente del país y las formas en que el poder se inscribe en los cuerpos jóvenes. Dalton es, en este sentido, un interlocutor metodológico: su palabra funciona como lente para leer la violencia estructural, pero también como brújula que orienta la búsqueda de sentido en medio del horror. Su capacidad para articular la ironía con la denuncia, lo íntimo con lo político, ofrece claves interpretativas para comprender el juvenicidio no solo como acontecimiento histórico, sino como herida abierta en el presente.

Además, recurrir a Dalton en esta investigación es un gesto político. Significa inscribir la producción de conocimiento en una tradición intelectual latinoamericana que ha pensado la transformación social desde el arte, la memoria y la palabra. En sus versos, el dolor no es solo lamento: es análisis, es diagnóstico, es acción. Por ello, la poesía daltoniana opera aquí como una forma de conocimiento insurgente, capaz de romper con las narrativas hegemónicas, interpelar al lector y abrir espacios de imaginación política. Esta apuesta reconoce que, en contextos atravesados por la violencia y la muerte, a veces es el poema —más que la estadística o el informe— el que logra decir lo indecible y nombrar lo que ha sido sistemáticamente silenciado.

Del fragmento al metarrelato: una lectura polifónica del juvenicidio

El análisis no se organizó a partir de codificación cerrada ni de categorizaciones previas. Los relatos reunidos —construidos a lo largo de distintos momentos y territorios del trabajo de campo— fueron leídos en conjunto desde una lógica inductiva y relacional. Cada historia fue comprendida como un fragmento de un tejido mayor, un metarrelato colectivo que permite aproximarse a la experiencia de ser joven en El Salvador bajo el asedio estructural de la violencia, la estigmatización y la exclusión.

Este metarrelato se construyó a partir de una lectura en tres capas:

- (a) Lo dicho: el contenido explícito, los temas nombrados (miedo, violencia, cárcel, sueños, duelos, memorias).
- (b) Lo narrado: la forma, el tono, los silencios, las pausas, el lugar desde donde se habla (rabia, risa, duda, ironía, ternura).
- (c) Lo evocado: aquello que se nombra sin nombrar, lo que aparece como resonancia histórica, lo que conecta con el pasado y con lo colectivo.

La construcción de sentidos se dio de forma polifónica, permitiendo que cada voz mantuviera su singularidad, sin ser subsumida en una teoría general. Al leer juntas estas voces, emergen patrones, tensiones, huellas comunes. El metarrelato final no pretende clausurar, sino abrir sentidos, ofrecer una forma de mirar el juvenicidio no como cifra, sino como tragedia social y herida histórica.

Esta obra está compuesta por seis voces, seis trayectorias testimoniales que permiten narrar el dolor de los jóvenes de la guerra y el dolor de los jóvenes en este presente de exposición sistemática a la muerte. Se trata de relatos de vida contruidos a partir de los procesos de conversación y acompañamiento descritos en el apartado anterior, donde cada historia fue elaborada progresivamente a través de encuentros sucesivos y revisiones compartidas con quienes decidieron narrar su experiencia.

Estas voces permiten comprender cómo las heridas de las revoluciones inconclusas y los procesos políticos fallidos se han convertido en parte de las condiciones históricas que posibilitan que el juvenicidio y la necropolítica se incrusten en la vida social salvadoreña, legitimando o naturalizando la muerte sistemática de sus jóvenes. Cada relato abre una ventana distinta hacia esa experiencia histórica: la memoria de la guerra, las promesas de la paz y las formas contemporáneas de violencia que continúan marcando las trayectorias juveniles.

Los testimonios que permiten abrir este camino de comprensión del juvenicidio en El Salvador son trayectorias de vida que se entrelazan. Aparecen aquí voces que se nombran excombatientes, así como jóvenes militantes, artistas o activistas que resisten a los escenarios de muerte en el presente. Por un lado, los jóvenes que nacieron en la segunda mitad del siglo XX en América Latina, una “juventud alzada en armas”; por otro, los jóvenes que nacieron a finales del siglo XX y comienzos del XXI, una “juventud alzada en almas”.

A ambas generaciones las separa y al mismo tiempo las une un proceso de paz. En esta obra se conectan esas historias. Para pensar a estos jóvenes, los hemos escuchado a sí mismos: los jóvenes de la guerra y los jóvenes de la paz; los jóvenes de armas y los jóvenes de votos; los jóvenes del repertorio de la revolución y los jóvenes del repertorio de la reforma, del desencanto, del tránsito del fusil a la oficina, de la montaña al celular, del combate a la vida burocrática, del guerrillero al activista.

Una ética de la palabra, el encuentro y el caminar con otros: cuidado, reciprocidad y no extractivismo

Desde su origen, esta tesis fue concebida como una apuesta ética, la de no violentar a quienes ya han sido violentados por el Estado, por la pobreza, por la indiferencia. Por ello, todo el proceso se guio por un principio de cuidado. Las conversaciones surgieron en espacios de confianza, de acompañamiento, de afecto. El consentimiento fue dialogado y continuo, no se limitó a un formulario. Se respetaron silencios, pausas, emociones.

La política de la escucha. Esta es la tarea de esta tesis, escuchar y contar. Contar bien una historia que deje pensando, que deje reflexionando, que deje indignación. Pero estamos frente a una sociedad que no está dispuesta a escuchar de juvenicidio y mucho menos a escuchar cuando esa misma sociedad es parte del dispositivo necropolítico donde su silencio es un modo de matar. No permitirle a un joven hablar del dolor es matarlo. Esta sociedad no está dispuesta a escuchar sino a testificar y a juzgar.

Se cuidó también el uso de los relatos. No se extrajeron para alimentar categorías académicas, sino que fueron leídos como expresiones vivas, con potencia poética y política. En algunos casos se usaron nombres reales, a petición expresa de quienes narraron. En otros, se preservó el anonimato, incluso de forma fragmentaria, para proteger vínculos y procesos.

Lo que no se puede decir (pero importa)

Toda investigación tiene sus límites. Esta no es la excepción. Las condiciones políticas y territoriales en las que se desarrolló el trabajo de campo implicaron restricciones de acceso a ciertos espacios y comunidades. La militarización de algunos territorios, así como los riesgos asociados a hablar sobre violencia en determinados contextos, hicieron que algunos encuentros no pudieran registrarse formalmente o que ciertos relatos solo pudieran compartirse en espacios de confianza donde el cuidado de las personas debía prevalecer sobre cualquier interés investigativo.

En otros casos, algunas personas decidieron no participar o preferían que sus palabras no fueran incorporadas en el texto final. Estas decisiones fueron respetadas como parte del principio ético que guía esta investigación: reconocer que las memorias del dolor no pueden ser forzadas ni apropiadas. Por ello, algunos relatos quedaron fuera de este trabajo, no por falta de relevancia, sino por la necesidad de proteger a quienes los compartieron y preservar los vínculos construidos durante el proceso de investigación.

También, reconozco los límites de mi propia mirada. Aunque esta tesis se construye en diálogo con múltiples voces y experiencias, el proceso de interpretación está inevitablemente atravesado por mi propia trayectoria, mis decisiones analíticas y el lugar desde el cual observo y narro. En ese sentido, esta investigación no pretende hablar por todas las juventudes salvadoreñas, ni agotar la complejidad histórica del juvenicidio en el país. Su alcance es más bien abrir un espacio de escucha para algunas de las voces que han sido sistemáticamente negadas o criminalizadas.

Desde esta perspectiva, los límites de esta investigación no deben entenderse como carencias metodológicas, sino como parte de una ética del conocimiento que reconoce que investigar sobre la violencia implica también saber cuándo escuchar, cuándo callar y cuándo proteger las historias que se confían.

Paisaje 4. Una escribe versos, amando los relatos

Este capítulo no reúne biografías individuales, ni pretende organizar un catálogo de experiencias personales. Lo que aquí se entreteje es un metarrelato: una narrativa colectiva compuesta por fragmentos, memorias, silencios y palabras que, al encontrarse, revelan una verdad mayor que cada historia por separado. No son piezas aisladas, sino retazos de un mismo tejido histórico, político y afectivo; hilos que, al ser trenzados, dibujan un mapa complejo de lo que significa ser joven en El Salvador.

La elección de este enfoque no responde únicamente a criterios metodológicos; es, ante todo, una decisión ética y política. En un país atravesado por el juvenicidio —entendido no solo como eliminación física, sino también simbólica y social de las juventudes populares—, narrar la vida es un acto de resistencia. Los relatos aquí reunidos no son testimonios en clave de pasado, sino intervenciones en el presente: gestos de afirmación frente a la exclusión, estrategias para disputar el olvido, formas de persistir en medio del exterminio.

Este ejercicio narrativo se sitúa deliberadamente lejos de la lógica cuantitativa que reduce la violencia a cifras. En lugar de contar cuerpos, busca escuchar vidas. En lugar de producir categorías, propone trazar trayectorias. Desde esta perspectiva, el metarrelato se convierte en una herramienta para comprender el juvenicidio como experiencia encarnada, vivida desde los márgenes, el exilio, la cárcel, la montaña, el arte, el cuidado y la ternura.

En este proceso, cada voz que aparece en estas páginas ocupa un doble lugar: el de testigo y narrador. Testigo, porque ha vivido los hechos o ha sido atravesado por ellos; narrador, porque al recordar, ordenar y reflexionar sobre su experiencia la convierte en relato. Como señala Benjamin (1936/2008), el narrador toma lo que cuenta de la experiencia —propia o transmitida— y lo vuelve experiencia para quienes escuchan. Narrar no es solo describir lo ocurrido, sino elaborar la memoria y transmitirla. En ese tránsito, el testimonio se transforma en narración y la vivencia individual se vuelve parte de una experiencia compartida. En términos de Ricoeur (2004), la narración permite reconfigurar el tiempo vivido y otorgarle sentido, convirtiendo los fragmentos de la memoria en una historia que puede ser pensada, comprendida y transmitida. Desde la perspectiva de la historia oral, Portelli (1991) ha señalado que el valor de los testimonios no reside únicamente en la precisión factual de lo narrado, sino en los significados que las personas construyen al contar sus experiencias. Los relatos, por tanto, no solo registran acontecimientos: revelan las formas en que quienes los vivieron comprenden su propia historia y su lugar en el mundo. En ese sentido, cada

voz que aparece en este capítulo no solo testimonia un pasado, sino que interpreta, resignifica y transmite una experiencia histórica que, al ser narrada, se vuelve memoria colectiva.

En las páginas que siguen, cada relato es al mismo tiempo memoria, interpretación y gesto de resistencia. Quienes hablan aquí no solo dan testimonio de lo vivido: narran para comprender, para transmitir y para disputar el sentido de una historia que muchas veces ha sido contada sin ellos. Son, en ese sentido, custodios del tiempo: voces que transforman la experiencia del dolor en memoria compartida y en posibilidad de futuro.

Leídos en conjunto, estos relatos configuran un relato coral, una conversación entre voces que se cruzan, se reconocen y se interpelan mutuamente. No se trata de historias aisladas, sino de fragmentos de una experiencia histórica compartida que, al reunirse en el texto, permiten comprender el juvenicidio no solo como un fenómeno social, sino como una trama de vidas, memorias y resistencias que siguen disputando el sentido del presente. En este sentido, el capítulo se aproxima a lo que Bajtín (1986) denomina una estructura polifónica, en la que múltiples voces coexisten sin quedar subordinadas a una única perspectiva interpretativa. La fuerza del relato emerge precisamente de ese encuentro entre voces distintas que, al narrar sus experiencias, componen una memoria colectiva que ninguna de ellas podría expresar por separado.

*Uno hace versos y ama
la extraña risa de los niños,
el subsuelo del hombre
que en las ciudades ácidas disfraza su leyenda,
la instauración de la alegría
que profetiza el humo de las fábricas.
Uno tiene en las manos un pequeño país,
horribles fechas,
muertos como cuchillos exigentes,
obispos venenosos,
inmensos jóvenes de pie
sin más edad que la esperanza,
rebeldes panaderas con más poder que un lirio,
sastres como la vida,
páginas, novias,*

*esporádico pan, hijos enfermos,
abogados traidores
nietos de la sentencia y lo que fueron,
bodas desperdiciadas de impotente varón,
madre, pupilas, puentes,
rotas fotografías y programas.
Uno se va a morir,
mañana,
un año,
un mes sin pétalos dormidos;
disperso va a quedar bajo la tierra
y vendrán nuevos hombres
pidiendo panoramas.
Preguntarán qué fuimos,
quienes con llamas puras les antecedieron,
a quienes maldecir con el recuerdo.
Bien.
Eso hacemos: custodiamos para ellos el tiempo que nos toca.*

(Dalton, 1974, Poema Por qué escribimos)

Custodios del tiempo: relatos del juvenicidio y las resistencias en El Salvador

Hay quienes cargan relojes en las muñecas, y hay quienes cargan el tiempo en la piel. Estas voces pertenecen a los segundos. A quienes han caminado con siglos sobre los hombros, a quienes nacieron en el umbral de una guerra que no era suya, pero que terminó habitando sus vidas. Custodiar el tiempo no es medirlo, es recordarlo. No es contarlo, es sostenerlo para que no se repita.

En estas páginas, el tiempo no avanza en línea recta. Se pliega, se enreda, se repite. El pasado se asoma en el presente como un eco terco que se niega a morir. Los custodios del tiempo saben que la historia no es un archivo polvoriento, sino una herida que vuelve a abrirse cada vez que un joven cae, cada vez que la pobreza tiene nombre propio, cada vez que el Estado decide que ciertas vidas son prescindibles.

Estas historias no son biografías, ni testimonios. Son fragmentos de memoria que, al entretorse, componen un relato coral. Son la voz del que resistió con un fusil y la del que lo hizo con un pincel; la del que vio morir a su padre en un cañal y la del que aprendió a decir “nosotros” sobre el escenario de un teatro comunitario. Aquí hablan quienes vieron el mundo arder y aun así decidieron plantar semillas. Hablan quienes caminaron entre cadáveres y, pese a todo, eligieron la ternura.

Ser testigo implica haber estado allí, en el lugar donde la historia acontece, y llevar en el cuerpo las huellas de lo vivido. Pero el testimonio no permanece encerrado en la experiencia individual. En los relatos que siguen, cada voz recorre el tránsito de la vivencia personal a la elaboración narrativa de una memoria que se abre a otros. En ese proceso, quien habla no solo recuerda lo ocurrido, sino que lo interpreta y lo resignifica. Así, quien cuenta deja de ser únicamente testigo para convertirse también en narrador, alguien capaz de transformar lo vivido en memoria que puede ser transmitida.

Cada relato es un intento por decir lo indecible, por poner palabras allí donde el silencio parecía definitivo. Los custodios del tiempo son también narradores de aquello que muchos quisieran olvidar. Nos recuerdan que la juventud no es solo una etapa de la vida, es un lugar político, un territorio en disputa, un horizonte en movimiento. Y que la violencia que atraviesa sus vidas no es casual ni inevitable, es el resultado de decisiones históricas y de estructuras sociales que han convertido la vida juvenil en un laberinto donde demasiadas salidas han sido clausuradas.

Pero incluso en medio de ese paisaje áspero, cada voz reunida aquí enuncia también una promesa. La promesa de que no todo está dicho. De que la historia —aunque haya sido escrita con

sangre— puede reescribirse con memoria. En un país donde tantas veces los jóvenes han sido convertidos en ofrenda y condena, todavía hay quienes deciden custodiar el tiempo para impedir que el futuro nazca muerto.

Este metarrelato es un homenaje a ellos y ellas, a quienes resistieron con sus cuerpos y sus sueños, a quienes siguen caminando con la esperanza al hombro, a quienes, pese a todo, se niegan a aceptar el laberinto que les fue impuesto y a rendirle tributo al Minotauro que lo habita. Porque, al final, custodiar el tiempo no es solo recordar, es abrir un camino para que otros puedan, por fin, vivirlo.

Mi nombre es Guazapito y mi padre es Tito: Un relato llamado Rolando

Lo que sé del presente lo traigo de lejos, viene de atrás, tiene pasado, lo traigo conmigo.

El muñeco aparece en escena: un títere rojo, de tela sencilla, con la cabeza apenas inclinada hacia adelante, como si escuchara antes de hablar. Lo llaman Guazapito. A su lado está Rolando, que mueve los hilos con paciencia mientras un grupo de niños observa en silencio. El muñeco pregunta cosas simples —sobre la tierra, sobre el agua, sobre la memoria— y las respuestas empiezan a brotar como si hubieran estado esperando ese momento.

Guazapito nació en medio de la guerra, pero sigue apareciendo décadas después, en escuelas, comunidades y talleres. Rolando suele decir que él no inventó al muñeco, que apareció cuando la guerra obligó a buscar otras formas de hablar con la gente. Tal vez por eso el títere sigue ahí, como un pequeño custodio de historias.

Para entender de dónde viene Guazapito hay que volver atrás, a una infancia marcada por las conversaciones familiares y los primeros rumores de un país que comenzaba a fracturarse.

Rolando nació un 13 de abril de 1960. Pasó parte de su infancia en el barrio San Jacinto, al sur de San Salvador. Décadas después, ese mismo territorio volvería a aparecer en otras historias de este metarrelato, cuando nuevas generaciones de jóvenes artistas y activistas comenzarían a preguntarse por las memorias que habían quedado suspendidas entre la guerra y la paz.

Rolando creció en un hogar donde la cultura y la política se mezclaban sin necesidad de nombrarse. Su madre era maestra de la educación pública y participaba en el gremio magisterial ANDES 21 de Junio⁸; su padre era músico de la Orquesta Sinfónica Nacional. En su casa, las historias circulaban como parte de la vida cotidiana. Los adultos hablaban del país, de huelgas, de injusticias, de esperanzas. Sin darse cuenta, Rolando empezó a aprender que la historia no estaba en los libros, estaba en las conversaciones.

Uno de los recuerdos que marcaron su juventud fue la masacre ocurrida en el Parque Libertad, en febrero de 1977, cuando centenares de personas que protestaban contra el fraude

⁸ La Asociación Nacional de Educadores Salvadoreños "21 de Junio" (ANDES 21 de junio) fue un sindicato de maestros en El Salvador que se formó en 1965 y fue legalizado en 1967. Su nombre conmemora la fecha en que los educadores salvadoreños lograron un aumento salarial significativo. ANDES 21 de junio desempeñó un papel importante en la defensa de los derechos laborales y profesionales de los maestros, así como en la lucha por una educación pública de calidad en el país. La organización estuvo involucrada en varias protestas y movilizaciones en apoyo a las demandas de los educadores y fue una voz importante en el debate sobre las políticas educativas en El Salvador.

electoral fueron reprimidas violentamente por el régimen militar. Aquel episodio quedó grabado como una señal temprana de que el país estaba entrando en una espiral de violencia.

Cuando ingresó a la Universidad de El Salvador a finales de los años setenta, el ambiente político era cada vez más tenso. La Universidad —la única institución pública de educación superior del país— se había convertido en un espacio de organización, debate y vigilancia permanente. Informantes del régimen, conocidos como *orejas*, circulaban entre los pasillos. La polarización política se profundizaba, las elecciones se desdibujaban y el golpe militar de 1979 evidenciaba la ausencia de un proceso democrático genuino.

Pero la Universidad no era solo un espacio de confrontación política. También era un territorio donde el arte y la palabra se convertían en herramientas de conciencia. Desde años anteriores, la presencia intelectual y cultural de Roque Dalton había dejado una huella profunda en las generaciones universitarias. Sus poemas, sus textos satíricos y su manera de mezclar humor, crítica y compromiso político circulaban entre estudiantes y jóvenes militantes. Dalton había demostrado que la poesía podía ser también una forma de intervención política, una manera de decir lo que el miedo o la censura intentaban silenciar.

En ese ambiente comenzaron a proliferar distintas formas de arte político y comunicación popular. Los festivales bufos —inspirados en la tradición latinoamericana de la sátira política— reunían música, teatro, poesía y humor para denunciar la represión y cuestionar el poder. En murales y pasillos circulaban caricaturas, boletines y pequeños periódicos clandestinos que mezclaban análisis político con dibujos, consignas y viñetas tipo cómic. La risa se convertía en una forma de desafío. El humor político permitía decir lo indecible y, al mismo tiempo, construir una identidad colectiva entre quienes comenzaban a imaginar otro país posible.

Ese movimiento cultural formaba parte de un proceso más amplio de cultura popular comprometida, donde el teatro, la música y la poesía funcionaban como dispositivos de sensibilización política. Recitales de poesía, espectáculos improvisados y presentaciones de teatro popular reunían a estudiantes, artistas y militantes que buscaban comunicar ideas políticas a través de lenguajes accesibles y creativos. No se trataba solo de arte, era una forma de pedagogía política que buscaba despertar conciencia en medio de un país cada vez más convulso.

Fue también en ese contexto donde Rolando conoció a “la Ranita Aurora”, un títere creado por el artista René Franco⁹ que circulaba en actividades culturales y espacios de teatro popular vinculados a los movimientos sociales. Para muchos jóvenes, esos personajes representaban algo más que entretenimiento: eran una forma distinta de hablar de política, una manera de acercar debates complejos a la gente común a través del humor, la sátira y la imaginación.

Con el tiempo, Rolando comprendería que aquellas experiencias culturales no eran episodios aislados. Formaban parte de una tradición más amplia donde el arte se integraba a los procesos de organización social y política. En medio de la represión y la incertidumbre, la música, el teatro, la poesía y los títeres se convirtieron en herramientas para comunicar, sensibilizar y organizar. Sin saberlo entonces, ese encuentro entre arte y militancia sembraría una semilla que muchos años después reaparecería en su propia vida, cuando el títere Guazapito empezara a recorrer comunidades para hablar de memoria, territorio y dignidad.

La música y el arte desempeñaron también un papel crucial en su despertar político. Las canciones de protesta social de grupos como Los Guaraguo circulaban entre estudiantes y jóvenes militantes, convirtiéndose en una especie de banda sonora de aquellos años convulsos. Sus letras hablaban de injusticia, dignidad y resistencia, y para muchos jóvenes funcionaban como una forma de nombrar lo que todavía no sabían explicar con claridad. Al mismo tiempo, los testimonios sobre sacerdotes y religiosas perseguidos o asesinados por su compromiso con las comunidades pobres comenzaron a resonar con fuerza en la conciencia de una generación que empezaba a comprender que la fe y la justicia social podían caminar juntas.

En ese contexto comenzó a expandirse en El Salvador la influencia de la Teología de la Liberación, una corriente dentro de la Iglesia latinoamericana que proponía leer el Evangelio desde la realidad de los pobres y oprimidos. Inspirada por las reflexiones surgidas tras el Concilio Vaticano II y las conferencias episcopales de Medellín y Puebla, esta perspectiva insistía en que la fe cristiana no podía permanecer indiferente ante la injusticia estructural. Para muchos jóvenes, aquella forma de entender el cristianismo abría una puerta inesperada: la religión dejaba de ser únicamente un espacio de devoción personal para convertirse también en una ética de compromiso con la transformación social.

⁹ Titiritero, educador popular y promotor cultural salvadoreño vinculado a los movimientos de teatro popular y comunicación comunitaria que emergieron en el país durante las décadas de 1970 y 1980. A través de personajes como *la Ranita Aurora*, utilizó el teatro de títeres como herramienta pedagógica y de sensibilización social, participando en procesos culturales orientados a acercar temas políticos y comunitarios a públicos populares mediante el humor, la sátira y la narración.

Las comunidades eclesiales de base comenzaron a multiplicarse en barrios urbanos y comunidades rurales. En esos espacios pequeños grupos de creyentes se reunían para leer la Biblia, reflexionar sobre la realidad del país y discutir los problemas cotidianos de sus comunidades: la pobreza, la represión, la desigualdad. La lectura de las escrituras se entrelazaba con la vida diaria y el evangelio adquiría un significado nuevo cuando se interpretaba a la luz de las experiencias de quienes sufrían la violencia y la exclusión. Aquellas reuniones, aparentemente sencillas, se convirtieron para muchos jóvenes en una primera escuela de organización, conciencia social y solidaridad comunitaria.

Fue en medio de ese proceso donde la figura de Monseñor Óscar Arnulfo Romero comenzó a adquirir una dimensión central. Su nombramiento como arzobispo de San Salvador, en 1977, marcó un punto de inflexión en la vida política y espiritual del país. Sus homilías dominicales, transmitidas por radio y escuchadas en casas, comunidades y espacios universitarios, se transformaron en un acontecimiento colectivo. En ellas denunciaba las violaciones a los derechos humanos, nombraba a las víctimas y llamaba a la sociedad a no permanecer indiferente frente a la injusticia.

Para Rolando, aquellas palabras tuvieron un efecto profundo. No solo cuestionaban sus creencias religiosas; también lo obligaban a repensar su relación con la política y la responsabilidad individual frente a la violencia del Estado. Las homilías de Romero abrían un horizonte nuevo: mostraban que la defensa de la vida y la dignidad humana podía ser, al mismo tiempo, un acto de fe y un acto político.

En muchos sentidos, aquella voz se convirtió en una brújula moral para toda una generación. Escuchar a Romero era escuchar el país narrado desde el dolor de sus víctimas. Y para jóvenes como Rolando, esas palabras comenzaron a dibujar el camino hacia una conciencia política cada vez más clara.

El ingreso a la militancia política no fue una decisión fácil para mí. Temores por mi seguridad y preocupaciones por mi familia me frenaron durante dos años, pero el asesinato de Monseñor Romero finalmente me impulsó a tomar acción. (Rolando)

Después de dar el paso de organizarse —integrarse a una organización político-militar— Rolando se encontró inmerso en un proceso que, aunque breve en el tiempo, resultó profundamente transformador. Durante los ocho meses que transcurrieron entre abril y diciembre de 1980 atravesó

una primera etapa de formación política y aprendizaje organizativo. En ese período comenzó a comprender el funcionamiento interno de aquellas estructuras clandestinas, donde la disciplina y la organización se sostenían en distintos niveles: un núcleo político encargado de la orientación estratégica, organizaciones públicas que articulaban el trabajo social y comunitario, y una estructura militar más vertical destinada a la confrontación armada.

Dentro de ese entramado optó por integrarse a los comités populares de colonias y barrios, espacios de organización comunitaria que operaban en los territorios urbanos y que buscaban articular demandas concretas de la población: acceso a servicios básicos, defensa de los derechos laborales, denuncias frente a la represión estatal. Aquella elección le permitió mantenerse cerca de su comunidad y, al mismo tiempo, aprender a organizar a vecinos y vecinas en torno a problemas cotidianos que, poco a poco, revelaban las dimensiones políticas de la vida diaria.

Aunque continuaba inscrito en la universidad, evitó vincularse directamente con las organizaciones estudiantiles. Sabía que el ambiente estaba cada vez más vigilado. Los informantes del régimen —las llamadas *orejas*— circulaban entre aulas y pasillos, atentos a cualquier señal de disidencia. En ese clima de sospecha permanente, la prudencia era también una forma de sobrevivencia.

Aun así, Rolando seguía participando en actividades culturales y políticas dentro del campus. Asistía a encuentros donde convergían estudiantes, artistas y militantes; espacios donde el debate político se mezclaba con expresiones culturales que buscaban despertar conciencia. En esos años comenzaron a surgir articulaciones como la Coordinadora Revolucionaria de Masas¹⁰ y el Frente Democrático Revolucionario, organizaciones que intentaban coordinar distintos sectores sociales frente al avance de la represión.

En medio de ese proceso, el arte continuó ocupando un lugar inesperadamente central. Rolando presenció espectáculos de títeres, música y teatro popular dentro de la universidad, donde el arte funcionaba como un lenguaje político capaz de llegar a públicos más amplios. Aquellas presentaciones no eran simples actos culturales: eran formas de comunicación y concientización

¹⁰ La Coordinadora Revolucionaria de Masas (CRM) y el Frente Democrático Revolucionario (FDR) fueron dos organizaciones políticas y no guerrilleras clave durante la guerra civil en El Salvador (1980-1992). La CRM fue una coalición de movimientos sociales populares y sindicales que buscaba impulsar reformas políticas y sociales en el país. Por otro lado, el FDR agrupaba a varias organizaciones políticas, gremios de técnicos y profesionales, guerrilleras que luchaban contra el gobierno salvadoreño en busca de cambios radicales en la estructura política y económica del país. Ambas organizaciones desempeñaron roles significativos en el conflicto armado, participando en negociaciones de paz que condujeron a la firma de los Acuerdos de Paz en 1992, que pusieron fin a la guerra civil.

que buscaban traducir ideas políticas complejas en imágenes, humor y metáforas comprensibles para la gente.

Pero la vida universitaria pronto quedó interrumpida. En junio de 1980, el ejército gubernamental ocupó militarmente la Universidad de El Salvador, cerrando uno de los pocos espacios de debate y organización que aún sobrevivían en el país. Con la universidad bajo control militar, Rolando se vio obligado a abandonar definitivamente su vida estudiantil y dedicarse por completo a la actividad revolucionaria. A partir de entonces comenzó a participar en huelgas, reuniones semi clandestinas en su comunidad y acciones de protesta orientadas a frenar la creciente represión del Estado.

La situación nacional se deterioraba rápidamente. El país se encaminaba hacia una guerra abierta.

En enero de 1981, el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) lanzó una ofensiva militar que buscaba alterar el equilibrio de fuerzas en el conflicto. Sin embargo, los resultados no fueron los esperados. Tres días después del inicio de aquella ofensiva, el 13 de enero, mientras regresaba de realizar un contacto con otros compañeros, Rolando fue interceptado por soldados del Centro de Instrucción de Transmisiones de las Fuerzas Armadas (CITFA) que operaban en la zona.

Primero fue llevado a las bartolinas de la policía municipal. Después lo trasladaron a un cuartel militar. Allí comenzó un período de interrogatorios y torturas.

En esos primeros momentos, entre el miedo y la incertidumbre, Rolando entendió con claridad la gravedad de su situación. En aquellos años, ser capturado por el ejército significaba, muchas veces, desaparecer sin dejar rastro. Aun así, se aferró a una esperanza mínima: sobrevivir lo suficiente para poder seguir luchando.

La captura lo enfrentó de inmediato con la crueldad de la tortura. En los interrogatorios que siguieron, el dolor físico y la presión psicológica buscaban quebrar no solo el cuerpo, sino también la voluntad. Aun así, Rolando se mantuvo firme en su postura de inocencia, intentando proteger la información que pudiera comprometer a otros compañeros capturados.

En medio de ese ambiente de incertidumbre y miedo —donde cada interrogatorio podía terminar en desaparición— comenzó a descubrir pequeñas formas de resistencia. Gestos mínimos: una palabra de aliento entre detenidos, una mirada que confirmaba que aún seguían vivos, una

breve oración en silencio. Esos fragmentos de humanidad le permitían sostener la esperanza de sobrevivir.

Dentro del penal, otros presos políticos habían comenzado a organizarse para resistir colectivamente las condiciones de detención. En septiembre de 1980, habían creado el Comité de Presos Políticos de El Salvador (COPPES), una iniciativa destinada a defender la vida de los detenidos, exigir trato humano y mantener algún grado de organización frente a la violencia del sistema penitenciario. Para Rolando, saber que sus compañeros estaban allí —organizados incluso en esas circunstancias— se convirtió en una de las pocas certezas capaces de sostenerlo en medio de la oscuridad.

Experimenté la crueldad de la tortura, enfrentándome a estar vendado permanentemente, golpizas, choques eléctricos e inmersiones en agua simulando ahogamiento, pero mantuve mi determinación de no revelar información comprometedora. (Rolando).

En la cárcel, Rolando comenzó a descubrir otra dimensión del arte: no solo como expresión, sino como forma de resistencia frente a la violencia psicológica. Las autoridades penitenciarias y los interrogadores del ejército buscaban quebrar a los presos mediante amenazas constantes, aislamiento y humillaciones. En ese ambiente, donde el miedo era parte del método, cualquier gesto de creación se convertía en una manera de defender la dignidad.

Poco a poco empezó a dibujar caricaturas sencillas con mensajes políticos que aparecían en el periódico mural durante los días de visita de las familias. Aquellos dibujos, hechos con materiales improvisados, circulaban entre los detenidos como pequeñas ventanas de humor y crítica dentro del encierro. De esa práctica surgió un personaje que pronto se volvió familiar entre los presos: “El Copesito revoluco”, una figura satírica que comentaba la realidad política del país y que, con humor mordaz, recordaba que incluso dentro de la prisión era posible pensar, reír y resistir.

Pero el gesto creativo no se detuvo allí.

En medio de aquel ambiente hostil, Rolando improvisó su primer títere. Con un calcetín oscuro fabricó un pequeño personaje al que llamó “Guerrito”. El muñeco apareció como una respuesta a la guerra psicológica que los carceleros intentaban imponer. A través de ese títere — negro, pequeño, casi improvisado— comenzaron a surgir escenas de humor, sátira y pequeñas representaciones que circulaban entre los presos políticos.

Guerrito hablaba cuando los demás no podían hacerlo. A través de él era posible burlarse de los interrogadores, comentar las noticias que llegaban del exterior y, sobre todo, sostener la moral colectiva. En medio de la tortura física y psicológica, el títere se convirtió en una forma de respirar.

Aquellas pequeñas representaciones —mezcla de teatro improvisado, humor político y complicidad entre compañeros— ayudaban a sostener la vida dentro del encierro. El arte no eliminaba el dolor ni la violencia, pero permitía crear espacios mínimos de humanidad donde la esperanza podía sobrevivir.

En esos años, el Comité de Presos Políticos de El Salvador (COPPES) llegó a ser conocido como “el quinto frente de guerra”, porque dentro de las cárceles los detenidos mantenían una forma de organización política orientada a defender la vida, denunciar las torturas y sostener la resistencia colectiva.



Figura 3

Comité de Presos Políticos de El Salvador

Nota. Comité de Presos Políticos de El Salvador (COOPERS) conocido en los ochenta como “el quinto frente de guerra”.
Foto: Iván Montesinos.

En febrero de 1982, los presos políticos fueron trasladados a otro penal. Allí continuaron utilizando el arte como herramienta de resistencia psicológica mediante actividades culturales populares: conciertos improvisados, pequeñas obras teatrales y nuevas representaciones con títeres. En medio de la adversidad, aquellas expresiones culturales demostraban el poder transformador del arte para sostener la dignidad humana incluso en los contextos más extremos.

Para Rolando, esas experiencias dejaron una marca profunda. En la cárcel aprendió que la solidaridad, la creatividad y el humor podían convertirse en herramientas tan importantes como cualquier forma de organización política. El arte no solo permitía sobrevivir al encierro: también abría caminos para imaginar otros futuros.

La salida de la cárcel en mayo de 1983 marcó el final de uno de los capítulos más duros de su vida, pero también el inicio de una nueva etapa llena de incertidumbre y determinación. El país seguía atrapado en un clima de violencia y tensión política. La llamada amnistía amplia comenzaba a aplicarse como parte de los intentos del gobierno por mejorar su imagen internacional tras años de represión y violaciones sistemáticas a los derechos humanos. Poco tiempo después, Rolando se vio obligado a salir del país para proteger su vida. El exilio lo llevó a enfrentar nuevas preguntas y nuevas formas de reconstruirse. Sin embargo, su compromiso político no desapareció. En el extranjero encontró nuevamente en el arte y la escritura un espacio para procesar la experiencia vivida y continuar narrando la historia que muchos intentaban silenciar.

En 1985, Rolando regresó clandestinamente a El Salvador. El retorno implicaba riesgos constantes: cruzar fronteras vigiladas, evitar retenes militares y moverse con discreción en un país donde la guerra había transformado la vida cotidiana en una red de sospechas. Desde entonces comenzó a utilizar el seudónimo de “Tito”, con el que volvió a integrarse a la organización político-militar a la que pertenecía.

A finales de ese mismo año llegó al Cerro de Guazapa, uno de los territorios más emblemáticos de la guerra salvadoreña. En aquellas montañas la guerrilla mantenía una presencia activa, mientras el ejército desplegaba operaciones militares cada vez más agresivas para recuperar el control del territorio.

Las condiciones eran extremadamente difíciles. Las tropas gubernamentales ejecutaban estrategias de contrainsurgencia conocidas como “tierra arrasada”, destinadas a destruir comunidades, cultivos y cualquier forma de apoyo civil a la guerrilla. En ese contexto, los

combatientes debían moverse con cautela, evitando la detección y enfrentando la superioridad militar del ejército.

Fue en medio de esas circunstancias que surgió una situación particularmente delicada. Un grupo de población civil había sido rescatado por el ejército guerrillero y ahora debía tomar una decisión urgente: regresar a sus comunidades bajo el riesgo de la represión militar o desplazarse hacia otras zonas para proteger sus vidas.

La decisión no podía imponerse desde arriba. Era necesario escuchar a la gente.

Recordando lo que había aprendido durante su tiempo en prisión —donde el humor, el dibujo y los títeres se habían convertido en herramientas para resistir la violencia psicológica— Rolando improvisó una solución inesperada. En pocas horas construyó un pequeño títere para dialogar con la comunidad.

Así nació Guazapito.

El nombre surgió como un diminutivo afectuoso de Guazapa, el territorio donde se encontraban. A través del títere, Rolando comenzó a hacer preguntas a la población: sobre sus miedos, sus expectativas, las decisiones que estaban dispuestos a tomar en medio de la guerra. El muñeco permitía hablar de temas difíciles sin imponer respuestas ni jerarquías rígidas.

Guazapito se convirtió así en un mediador inesperado. A través del humor, la cercanía y el lenguaje sencillo del teatro de títeres, facilitó la conversación colectiva y permitió que la comunidad expresara su voluntad.

Aquella escena —un pequeño títere improvisado en medio de la guerra— revelaba algo profundo: incluso en las condiciones más extremas, el arte podía abrir espacios de escucha, organización y decisión comunitaria.

Sin saberlo entonces, ese muñeco nacido entre las montañas comenzaría un largo recorrido. Décadas después, Guazapito seguiría apareciendo en comunidades, escuelas y encuentros con jóvenes, recordando que el arte también puede ser una forma de construir memoria y dignidad.

Propuse al mando de la organización, usar a "Guazapito", para presentar opciones de manera más amable menos intimidante, y junto a una brigadista guerrillera de sanidad, lo elaboramos en un par de horas. Al preguntar a la gente, descubrimos que la mayoría deseaba luchar por regresar a Guazapa, a pesar de los riesgos. (Rolando).

La decisión de la población de regresar a Guazapa abrió una nueva etapa llena de desafíos para Rolando y su equipo. A partir de ese momento, su responsabilidad ya no se limitaba a enfrentar al ejército gubernamental. También debían acompañar y proteger a las familias que habían decidido resistir en el territorio. La guerra dejaba de ser solo un enfrentamiento militar para convertirse también en un proceso de organización comunitaria, donde la supervivencia cotidiana dependía de la capacidad colectiva para cuidarse y sostenerse mutuamente.

En ese contexto, Rolando comenzó a trabajar especialmente con niños y adolescentes afectados por la guerra. Muchos de ellos habían crecido en medio del desplazamiento, la violencia y la pérdida de sus comunidades. La educación, la formación política y, en algunos casos, la preparación militar se convirtieron en herramientas para darles un sentido de orientación y propósito en medio del conflicto. Más que simples entrenamientos, aquellos espacios buscaban ofrecer a los jóvenes una forma de comprender la realidad que estaban viviendo y de participar activamente en la defensa de su comunidad.

A lo largo de esos años, Rolando desarrolló una notable capacidad para adaptarse a las condiciones cambiantes de la guerra. Las soluciones no siempre venían de los manuales militares, sino de la creatividad y la improvisación. El uso del arte —como había ocurrido con el títere Guazapito— seguía siendo una herramienta inesperadamente poderosa. A través de él se podían abrir conversaciones, transmitir mensajes y fortalecer vínculos comunitarios en medio de un contexto marcado por el miedo y la incertidumbre.

En noviembre de 1989 llegó uno de los momentos más decisivos del conflicto: la ofensiva final lanzada por el FMLN. Durante semanas, el país entero quedó atrapado en una escalada de enfrentamientos que evidenciaba tanto la intensidad de la guerra como el desgaste acumulado por todos los actores involucrados. Sin embargo, los resultados no fueron los que muchos esperaban.

Dos años más tarde, en 1991, mientras celebraban el fin de año en el campamento, llegó la noticia que durante tanto tiempo había parecido imposible: el inicio formal de las negociaciones que conducirían a los Acuerdos de Paz. Aquella noche, Rolando recuerda la música sonando entre las tiendas del campamento y una sensación extraña de esperanza que comenzaba a abrirse paso después de tantos años de guerra.

Al día siguiente, partió para integrarse a la Comisión de Tierras del FMLN, encargada de trabajar en uno de los compromisos centrales de los acuerdos: la transferencia de tierras a excombatientes y comunidades afectadas por el conflicto. Lo que comenzaba entonces no era

simplemente el final de la guerra, sino el inicio de otro desafío igual de complejo: convertir los acuerdos firmados en transformaciones reales para el país.

Comparo este proceso con la tortura aplicada a los árboles bonsái, donde se limita su crecimiento natural para darles una forma deseada. De manera similar, los acuerdos de paz fueron deformados y distorsionados por aquellos que buscaban mantener su poder y privilegio en El Salvador. (Rolando).

El proceso de desmovilización de combatientes continuó durante los primeros años posteriores a la firma de los Acuerdos de Paz. En ese período Rolando, conocido entre sus compañeros como “Tito tierras”, asumió un papel importante en la Comisión de Tierras del FMLN. Su trabajo consistía en coordinar censos, orientar a excombatientes y acompañar los procesos de acceso a las tierras agrícolas que habían sido prometidas como parte de los acuerdos.

No fue un proceso sencillo. A pesar de los compromisos firmados, la implementación de la transferencia de tierras encontró múltiples obstáculos. Desde distintos sectores del Estado y de la élite económica surgieron resistencias que buscaban retrasar o limitar la aplicación de los acuerdos. Aun así, Rolando y otros compañeros persistieron en esa tarea, conscientes de que la redistribución de tierras era una pieza fundamental para que la paz pudiera traducirse en cambios concretos para las comunidades afectadas por la guerra.

Para muchos excombatientes, aquella transición resultó profundamente compleja. La guerra había marcado sus vidas durante años, y el paso repentino hacia la vida civil generaba incertidumbre y desorientación. Como recuerda Rolando, el cambio fue abrupto: un día estaban en el frente de guerra y al siguiente amanecían en un país que comenzaba a llamarse a sí mismo “en paz”. No hubo tiempo suficiente para procesar lo vivido ni para comprender plenamente lo que significaba aquel nuevo escenario.

En 1993, mientras el proceso de transferencia de tierras avanzaba, Rolando enfrentó también una decisión personal importante. Al revisar su historia académica descubrió que aún tenía créditos pendientes en la universidad, estudios que habían quedado inconclusos cuando la guerra interrumpió su vida estudiantil. Aquella revelación lo colocó frente a una encrucijada: continuar dedicado exclusivamente a la organización política o retomar su formación académica.

Un año después, en 1994, decidió intentar ambas cosas. Con el apoyo de algunos compañeros, comenzó a retomar sus estudios, a pesar de las dificultades económicas que

enfrentaba. Para sostenerse encontró trabajos a tiempo parcial en organizaciones no gubernamentales, lo que le permitió completar su formación universitaria mientras continuaba vinculado a procesos de desarrollo comunitario.

Desde 1999, Rolando empezó a trabajar en la Fundación REDES, donde se dedicó al acompañamiento de iniciativas de desarrollo comunitario y justicia social. En ese espacio comenzó a integrar su experiencia acumulada durante la guerra y el proceso de transferencia de tierras con una formación técnica orientada al trabajo con comunidades rurales y proyectos productivos.

Sin embargo, el país que emergía después de la guerra enfrentaba nuevos desafíos. A inicios de los años 2000 persistían problemas estructurales como la impunidad, la desigualdad social y la debilidad de las instituciones públicas. Al mismo tiempo, comenzaba a consolidarse un fenómeno que marcaría profundamente la vida cotidiana de muchas comunidades: el crecimiento de las pandillas.

Durante los años del conflicto armado, estos grupos habían tenido una presencia mucho más limitada. Pero en el período posterior a la guerra encontraron un terreno fértil en medio de la falta de oportunidades, la debilidad de las políticas públicas de seguridad y la expansión de mercados ilegales de armas y violencia.

El país entraba así en una nueva etapa de incertidumbre social. En muchas zonas rurales y urbanas, comunidades y excombatientes que intentaban reconstruir sus vidas se enfrentaban ahora a otras formas de violencia y exclusión.

En medio de ese contexto, Rolando continuó vinculado a procesos organizativos y comunitarios. Años después, en 2008, volvió a encontrarse con antiguos compañeros de lucha política. Ese reencuentro marcaría el inicio de una nueva etapa en su trayectoria: la reorganización de los expresos políticos que habían pasado por las cárceles durante la guerra.

Al año siguiente, organizaron dos asambleas abiertas que reunieron a decenas de antiguos compañeros y compañeras. Aquellos encuentros no solo buscaban reconstruir vínculos interrumpidos por los años, sino también abrir un nuevo espacio de reflexión sobre la memoria, la justicia y las responsabilidades pendientes del país con quienes habían sufrido la represión.

A medida que se involucraba en ese proceso, Rolando enfrentaba un desafío complejo: convencer a otros sobre la importancia de organizarse nuevamente para defender la memoria y los derechos de los expresos políticos. En muchos casos persistían silencios, negaciones o desacuerdos sobre cómo nombrar la experiencia vivida —si como sobrevivientes, víctimas o combatientes—.

Sin embargo, su convicción personal sobre la importancia de ese trabajo lo llevó a persistir en la tarea de reconstruir ese espacio colectivo.

En el ámbito político nacional, el año 2009 marcó un momento que muchos consideraron histórico: la victoria electoral del FMLN, que por primera vez llegaba al gobierno después de décadas de lucha armada, oposición política y organización social. Para una parte importante de la población, aquel triunfo parecía abrir la posibilidad de cerrar definitivamente el ciclo de la guerra y avanzar hacia transformaciones profundas en el país.

Rolando observó aquel momento con una mezcla de esperanza y cautela. Aunque compartía la emoción colectiva de muchos compañeros de lucha, también intuía que las estructuras de poder construidas durante décadas no desaparecerían fácilmente. La experiencia le había enseñado que los cambios políticos formales no siempre lograban alterar las bases profundas de la desigualdad y la violencia.

Esa sensación se reforzó cuando, junto a otros compañeros, comenzó a estudiar con mayor detenimiento los informes de la Comisión de la Verdad. Los documentos confirmaban lo que muchos sobrevivientes ya sabían: la mayor parte de los crímenes de lesa humanidad cometidos durante la guerra habían sido responsabilidad del aparato estatal y de los cuerpos represivos. Sin embargo, el tratamiento político y judicial de esos hechos parecía avanzar con lentitud y ambigüedades.

Para Rolando, esa discrepancia entre la magnitud de las violaciones documentadas y las respuestas institucionales generaba una sensación persistente de frustración. Aunque durante los gobiernos del FMLN comenzaron a discutirse algunas iniciativas relacionadas con la reparación a las víctimas, muchos de esos esfuerzos resultaban insuficientes o desiguales. Con el paso del tiempo, aquella distancia entre expectativas y resultados fue alimentando un creciente desencanto en distintos sectores de la sociedad.

Mientras el país atravesaba ese proceso político complejo, Rolando también experimentaba transformaciones en su propia vida. Después de concluir sus estudios universitarios comenzó a trabajar en proyectos técnicos relacionados con planificación, desarrollo comunitario y producción agropecuaria. En ese ámbito fue replanteando muchas de sus propias ideas sobre la agricultura, el territorio y las formas de desarrollo sostenible, integrando su experiencia de la guerra con nuevos aprendizajes técnicos y comunitarios.

Pero su compromiso con la memoria y la justicia no desapareció. Al contrario, se profundizó a través de su trabajo en el Comité de Expresos Políticos de El Salvador (COPPES). Durante años, junto a otros compañeros, impulsó gestiones legales y organizativas para que la organización pudiera consolidarse formalmente.

Ese esfuerzo tuvo un momento clave en 2013, cuando finalmente lograron obtener la personería jurídica. La celebración de ese logro no ocurrió en cualquier lugar: decidieron realizar un acto público en el antiguo penal donde muchos de ellos habían estado detenidos décadas atrás. El gesto tenía una carga simbólica evidente: regresar a ese espacio no solo como sobrevivientes, sino como portadores de memoria.

Con la organización formalmente constituida, el COPPES comenzó a impulsar acciones orientadas a la defensa del derecho a la verdad, la justicia, la reparación y las garantías de no repetición para las víctimas del conflicto armado. Rolando participó activamente en ese proceso, convencido de que la memoria no debía quedar encerrada en los archivos ni en las historias personales.

Una parte importante de ese trabajo consistía en dialogar con las nuevas generaciones. Junto a otros compañeros comenzaron a visitar universidades y espacios educativos en distintas regiones del país. A través de charlas, materiales audiovisuales y conversaciones abiertas buscaban compartir con jóvenes que no habían vivido la guerra una parte de la historia reciente de El Salvador.

No siempre era fácil. En muchos espacios encontraban indiferencia o desconocimiento. Para algunos jóvenes, la guerra aparecía como un episodio lejano, casi abstracto. Sin embargo, Rolando insistía en que comprender ese pasado era indispensable para entender las violencias y desigualdades que persistían en el presente.

Mientras tanto, el escenario político nacional seguía transformándose. Las elecciones de 2014 y 2019 reflejaron una creciente polarización y el desgaste del sistema político surgido tras los Acuerdos de Paz. El ascenso de Nayib Bukele y su victoria en las elecciones presidenciales de 2019 marcaron un giro significativo en la política salvadoreña, debilitando el histórico bipartidismo entre ARENA y el FMLN y abriendo una nueva etapa en la estructura del poder estatal.

Para Rolando, aquel momento también representó un punto de inflexión personal. La derrota estratégica de los partidos que habían dominado la política durante décadas lo llevó a replantearse el rumbo de su propio compromiso con la defensa de los derechos humanos y la

memoria histórica. Después de tantos años de militancia, guerra, organización y trabajo comunitario, sentía la necesidad de detenerse por un momento y pensar con mayor claridad hacia dónde dirigir sus energías en el tiempo que aún quedaba por delante.

Al principio, me resultó difícil identificar mis fortalezas y debilidades de manera objetiva, pero pronto me doy cuenta de la cantidad de recursos y habilidades que poseo. Utilizando el análisis FODA y el Mapeo de alcances, desarrollo un plan detallado que me proporciona una dirección clara para mis proyectos futuros. (Rolando).

A pesar de las dificultades impuestas por la pandemia de COVID-19 en 2020, que obligó a suspender muchas de las actividades colectivas, el trabajo del COPPES no se detuvo por completo. Durante ese tiempo, Rolando y sus compañeros mantuvieron contacto y reflexión sobre el camino recorrido. Para 2022, algunas actividades comenzaron a retomarse, entre ellas talleres psicosociales de arte terapia y encuentros de apertura y cierre con sobrevivientes del conflicto armado.

El proceso no era sencillo. Las heridas del pasado seguían presentes y el camino hacia la reparación y la justicia continuaba siendo incierto. Sin embargo, Rolando se mantenía convencido de que el arte podía seguir siendo una herramienta para nombrar el dolor, sanar colectivamente y mantener viva la memoria.

En medio de ese proceso decidió hacer una pausa personal. Durante varios meses se dedicó a sistematizar su propia experiencia y a reflexionar sobre el papel que el arte había tenido a lo largo de su vida: desde los dibujos en la cárcel, los títeres improvisados en la guerra y los procesos de educación popular en las comunidades. Aquella pausa se convirtió también en un tiempo de aprendizaje. Comenzó a investigar con mayor profundidad sobre pedagogía del teatro de títeres, buscando materiales, técnicas y recursos que le permitieran diseñar un taller capaz de dialogar con niñas, niños y jóvenes sobre temas tan difíciles como la guerra, la tortura y la memoria histórica.

Seis meses después regresó a ese proyecto con energía renovada. Con el apoyo de artistas jóvenes —entre ellos integrantes del Kolectivo San Jacinto, Luciérnagas en Red y otros educadores—, comenzó a diseñar una propuesta escénica que combinaba arte, pedagogía y memoria. El desafío era delicado: ¿cómo hablar a las infancias sobre la guerra sin reproducir el horror? ¿cómo narrar la violencia sin convertirla en espectáculo? El arte de los títeres apareció nuevamente como un lenguaje posible: un espacio simbólico donde la historia podía ser contada con sensibilidad y cuidado.

Ese trabajo lo llevó también a visitar muchas de sus propias memorias. Cada taller, cada ensayo, cada conversación con jóvenes lo devolvía por momentos a las comunidades donde había vivido durante la guerra. Pero esta vez el recuerdo no aparecía como una carga silenciosa, sino como una historia que podía ser compartida y transformada en aprendizaje colectivo.

A lo largo de 2022, Rolando continuó desarrollando talleres de arte terapia junto a otros compañeros con experiencia en el área. Estas sesiones —tanto individuales como grupales— se convirtieron en espacios seguros donde miembros del COPPES podían expresar emociones y recuerdos a través del dibujo, la palabra, el teatro y otras formas creativas. Para muchos de ellos, acostumbrados durante años al silencio o a la dureza del testimonio político, el arte abrió una posibilidad distinta de elaboración emocional.

La manera en que Rolando se acercaba a las nuevas generaciones estaba profundamente marcada por su propia historia familiar. Durante su infancia, las conversaciones entre adultos y niños no estaban separadas por una frontera rígida. En su casa, sus padres y abuelos compartían historias de vida con naturalidad: relatos sobre el país, sobre las luchas sociales, sobre los temores y las esperanzas que habían atravesado distintas generaciones. Aquella circulación de memorias familiares le permitió crecer comprendiendo que la historia no era algo distante, sino una experiencia viva que se transmitía en la palabra cotidiana.

Pero esa experiencia no fue la norma para la mayoría de su generación. Después de la guerra, muchas familias optaron por el silencio. El peso de la violencia vivida, el miedo o el dolor hicieron que muchos padres y madres evitaran hablar con sus hijos sobre lo ocurrido. No encontraron las palabras para contar el horror ni el lenguaje para explicar sus pérdidas. Ese silencio —muchas veces involuntario— produjo una fractura profunda en la transmisión de la memoria histórica, dejando a muchos jóvenes con fragmentos incompletos de su propio pasado colectivo.

Tal vez por eso Rolando ha logrado establecer un vínculo particular con las nuevas generaciones. A diferencia de algunos compañeros de su generación —que a veces esperan que los jóvenes reproduzcan las formas de lucha del pasado—, él reconoce que cada época construye sus propios lenguajes de resistencia. Su relación con los jóvenes no se basa en la autoridad del sobreviviente, sino en la escucha y el diálogo.

En ese encuentro, el arte se ha convertido en un puente intergeneracional. A través de los títeres, el teatro, los dibujos y los talleres comunitarios, Rolando comparte su experiencia sin imponerla, mientras al mismo tiempo aprende de los jóvenes otras formas de nombrar el dolor,

organizarse y crear comunidad. Para muchos de ellos, la palabra sanación nunca había formado parte de su vocabulario cotidiano; sin embargo, en esos espacios colectivos el arte comienza a abrir caminos donde la memoria deja de ser solo una carga y puede convertirse también en una posibilidad de transformación.

Así, entre talleres, conversaciones y pequeñas presentaciones escénicas, Rolando continúa intentando cerrar una brecha generacional abierta por la guerra. A través del arte y, cada vez más, también de herramientas tecnológicas, busca nuevas maneras de contar lo vivido y de compartir con las juventudes las lecciones que dejó el conflicto armado. No como un relato cerrado del pasado, sino como una historia que todavía sigue interrogando el presente.



Figura 4

Titiriteros de la revolución

Nota. Imagen titulada "Titiriteros de la revolución" creada por Kolectivo San Jacinto. A la derecha, Guazapito y Tito.

Durante estos años, Rolando continúa llevando a Guazapito por diversos escenarios: comunidades rurales, proyectos organizativos, encuentros educativos y espacios de diálogo con jóvenes. Rolando lo lleva consigo como quien transporta una pequeña memoria portátil.

En cada lugar el pequeño títere aparece para hablar —con palabras sencillas— sobre memoria histórica, organización comunitaria, cuidado del territorio y responsabilidad social. Con el tiempo, Guazapito se ha convertido en una figura reconocible en muchas de estas localidades, un personaje que pregunta, escucha, narra y provoca conversación.

A medida que los años pasan, Rolando reflexiona sobre el impacto que aquel títere ha tenido en las personas que lo han visto aparecer una y otra vez en distintos espacios. Más que un recurso pedagógico, Guazapito se ha convertido para él en una manera de abrir preguntas sobre el pasado y el presente del país.

Aunque a veces algunas personas o mis compañeros malinterpretan, no captan el alcance o subestiman mi trabajo, sigo adelante con determinación, consciente de que mi verdadero objetivo es abrir caminos de entendimiento y sanación para las generaciones venideras. (Rolando).



Figura 5

Guazapito y Tito

A veces se pregunta si quienes lo vieron alguna vez todavía recuerdan al títere y las preguntas que hacía. No busca una respuesta inmediata. Sabe que la memoria trabaja de otra manera: lentamente, como una semilla que permanece bajo la tierra hasta encontrar el momento de brotar.

Rolando suele decir que Guazapito no va a morir. Tal vez algún día, cuando él ya no esté, el títere se quede en silencio. Pero seguirá allí, como una posibilidad, esperando que otras manos vuelvan a levantarlo y otras voces lo hagan hablar nuevamente.

Después de todo, custodiar el tiempo no consiste en quedarse atrapado en el pasado. Consiste en impedir que el futuro olvide. Y mientras alguien esté dispuesto a darle voz, Guazapito seguirá preguntando y seguirá narrando unas memorias que se niegan a desaparecer.

El telón cae.

Pero la memoria permanece.

Nota sobre la construcción del relato

Conocí a Tito en 2023 a través de Camilo, quien había coincidido con él un año antes en dos espacios vinculados a procesos de memoria histórica. El primero fue durante la realización de un documental impulsado por COOPES, y el segundo en las grabaciones de presentaciones públicas sobre memoria histórica en las que Tito participaba junto a Guazapito dentro de un proyecto comunitario de recuperación de la memoria.

A partir de ese primer vínculo, entre 2023 y 2025 se realizaron varias entrevistas en profundidad orientadas a reconstruir su historia de vida. Además de las conversaciones formales, el proceso incluyó el acompañamiento en distintos espacios donde Tito compartía públicamente su experiencia, lo que permitió observar la manera en que su memoria se activa en diálogo con comunidades, jóvenes y procesos culturales vinculados a la memoria histórica.

El relato que aquí se presenta surge de ese proceso de escucha, conversación y acompañamiento, en el que los recuerdos personales se entrelazan con las memorias colectivas que Tito ha contribuido a mantener vivas a través del arte y la narración oral.

A mis ancestros no los mató ninguna guerra: un relato llamado Foncho

Lo que sé del presente lo traigo de lejos, viene de atrás, tiene pasado, lo traigo conmigo

Las estrellas encendían el cielo de Morazán como si fueran luciérnagas. Las noches en las montañas de Morazán tenían un silencio distinto. Cuando el fuego del campamento se apagaba y la conversación se iba quedando en susurros, el cielo se abría sobre la montaña con una claridad casi imposible. Las estrellas brillaban como luciérnagas suspendidas en la oscuridad. Desde la tierra, también se escuchaba la vida: el crujir de las hojas, el murmullo del agua corriendo entre las piedras y, a veces, el leve sonido de las hormigas caminando entre la hojarasca. En medio de ese paisaje —entre el rumor del viento y el resplandor del cielo nocturno— la montaña parecía respirar junto con quienes la habitaban.

Con los años, Foncho comprendería que aquellas noches no solo formaban parte de la vida en la guerra. En la quietud de la montaña estaba ocurriendo algo más profundo: un despertar silencioso de su vínculo con la naturaleza y con una espiritualidad ancestral que sobrevivía en esos territorios. Lo que en aquel momento parecía simplemente la experiencia de un joven en medio del conflicto terminaría convirtiéndose en el inicio de una búsqueda que lo acompañaría durante toda su vida.

Foncho nació en un rincón humilde de San Salvador, en el año 1965. Su infancia estuvo marcada por constantes cambios de residencia, algo que se volvió habitual debido a la inestabilidad económica de su familia. Desde pequeño mostró una curiosidad insaciable y una inclinación hacia la reflexión, una forma temprana de preguntarse por el mundo que lo rodeaba y por las injusticias que comenzaba a percibir en su entorno.

Su familia era parte activa de las comunidades eclesiales de base, un movimiento profundamente arraigado en la Iglesia Popular latinoamericana que, inspirado por la teología de la liberación, buscaba leer el evangelio a la luz de la realidad de los pobres. En esos pequeños grupos de oración y reflexión —que se reunían en casas, salones comunales o patios de barrio— la Biblia se abría junto con los periódicos, las noticias del país y las historias de la gente. No se trataba únicamente de rezar; se trataba de comprender la realidad y transformarla.

En El Salvador de aquellos años, las comunidades eclesiales de base se habían convertido en espacios donde la fe y la justicia social caminaban juntas. En ellas se formaban catequistas, líderes comunitarios y jóvenes que comenzaban a mirar el país con ojos críticos, convencidos de

que la dignidad humana no podía separarse del compromiso con los más pobres. Para muchas familias, como la de Foncho, aquellas reuniones eran también espacios de hospitalidad y encuentro donde la comunidad se construía en lo cotidiano.

Su casa era uno de esos lugares.

Mi familia era de puertas abiertas, a la casa llegaba mucha gente, siempre había comida para la gente, desde pequeños fuimos acostumbrados así. (Foncho).

Aquella cultura de hospitalidad no era un simple gesto doméstico; formaba parte de una ética comunitaria profundamente arraigada en las comunidades de base, donde compartir la mesa era también una forma de construir solidaridad. En ese ambiente, Foncho creció escuchando conversaciones sobre el país, sobre la pobreza, sobre la esperanza de un cambio posible. La política no era todavía una palabra explícita en su vida, pero estaba presente en cada conversación sobre la injusticia y en cada gesto de apoyo mutuo entre vecinos.

Foncho quedó profundamente marcado por la presencia de figuras inspiradoras en su vida, como Silvia Arriola¹¹, una religiosa salvadoreña comprometida con el trabajo pastoral en comunidades populares. La influencia de Silvia y de otros líderes vinculados a las comunidades eclesiales de base reforzó en él la idea de que la fe no podía limitarse a la vida espiritual privada, sino que debía expresarse en acciones concretas orientadas a transformar la realidad.

Desde los diez años comenzó a involucrarse activamente en las discusiones y actividades comunitarias. Escuchaba con atención las reflexiones de los adultos, participaba en encuentros de formación y poco a poco fue comprendiendo que aquellas conversaciones no eran solo reflexiones religiosas, eran también una forma de educación popular, donde las personas aprendían colectivamente a analizar su realidad y a organizarse para enfrentarla.

Esos espacios marcaron profundamente su manera de entender el mundo. Allí aprendió a valorar las pequeñas cosas de la vida comunitaria, a reconocer la dignidad de quienes compartían su realidad y a desarrollar una capacidad de resiliencia frente a las adversidades. Aquellas primeras experiencias no solo sembraron en él una sensibilidad social profunda; también lo prepararon para los desafíos que vendrían más adelante.

¹¹ Silvia Arriola, nacida el 15 de abril de 1950 en San Salvador, fue una religiosa comprometida con la justicia social y la formación de jóvenes en las comunidades eclesiales de base. Trabajó principalmente en el municipio de Cuscatancingo en la San Roque, donde promovió la educación y los derechos humanos. Su vida fue truncada el 12 de marzo de 1981, cuando fue asesinada por fuerzas paramilitares debido a su activismo y apoyo a las causas populares.

Las lecciones que absorbió en aquellas reuniones —la importancia de la comunidad, la justicia como horizonte ético y la responsabilidad colectiva frente al sufrimiento del otro— se convertirían con el tiempo en pilares fundamentales de su vida. Sin saberlo todavía, esas enseñanzas tempranas estaban trazando el camino que lo conduciría hacia una participación activa en las luchas sociales y políticas que marcarían la historia reciente de El Salvador.

El deseo de convertirse en sacerdote se fue entrelazando poco a poco con su compromiso social. Para Foncho, la fe no era únicamente una experiencia espiritual; era también una forma de responder a las injusticias que observaba en su entorno. Con esa convicción ingresó a la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) para estudiar Filosofía y Teología, un espacio que en aquellos años se había convertido en uno de los principales centros de reflexión crítica del país.

La UCA no era una universidad cualquiera. Inspirada por el pensamiento de la Teología de la Liberación y por el compromiso ético de intelectuales como Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Martín Baró, entre otros, la universidad promovía una formación que buscaba comprender las causas profundas de la pobreza, la violencia y la desigualdad en El Salvador. Allí, la reflexión teológica se vinculaba con el análisis político y social del país, y muchos jóvenes comenzaron a preguntarse qué significaba realmente vivir el evangelio en un contexto atravesado por la represión y la injusticia.

Sin embargo, estudiar en medio de la guerra implicaba convivir cotidianamente con el miedo. Los asesinatos, las desapariciones y la persecución política formaban parte del paisaje cotidiano del país. Para muchos estudiantes, el aula se convirtió en un espacio de reflexión, pero también en un lugar de tensión permanente frente a la realidad que se vivía fuera de los muros de la universidad.

Foncho recuerda ese período con una mezcla de inquietud y frustración.

Mis estudios, por ejemplo, no fueron la etapa más bonita para mí. Estudiar era un poco una tortura, porque mientras yo iba a clases, mis compañeros empezaban a ser asesinados o desaparecidos. Muchas personas alrededor de nosotros, de las comunidades donde crecí, sufrían estas tragedias. Por eso, no recuerdo que haya sido una etapa bonita en términos de estudios. Aunque me interesaba y me gustaba estudiar, yo quería estar haciendo otras cosas. (Foncho).

La distancia entre la reflexión académica y el sufrimiento que se vivía en las comunidades comenzó a resultarle cada vez más difícil de sostener. Sentía que no podía permanecer al margen de lo que estaba ocurriendo en el país.

En 1984, cuando tenía apenas diecisiete años, tomó una decisión que cambiaría el rumbo de su vida. Influido por el llamado del padre Rogelio Poncele¹², un sacerdote profundamente comprometido con las comunidades de base, decidió unirse a la guerrilla en las zonas liberadas del oriente del país. La figura de Rogelio marcaría a más de una generación: años después, su palabra y su acompañamiento seguirían siendo referencia para muchos jóvenes que buscaban comprender la historia reciente del país, entre ellos Camilo, quien también encontraría en esas historias y en esas montañas un camino para acercarse a la memoria de la guerra.

La despedida con su familia fue dolorosa. Su madre no pudo ocultar el miedo, ni la tristeza que le provocaba verlo partir hacia un destino incierto. El silencio con el que lo despidió quedó grabado en su memoria como uno de los momentos más difíciles de su vida.

La llegada a la montaña representó un cambio radical para un joven que había crecido en la ciudad. Morazán, uno de los principales territorios de resistencia guerrillera durante la guerra civil salvadoreña, se convirtió en su nuevo hogar. Aquellas montañas guardaban ya múltiples capas de memoria: eran la tierra donde ocurrió la masacre de El Mozote, uno de los episodios más dolorosos de la guerra; la tierra desde donde Radio Venceremos narró al mundo la resistencia de las comunidades; y también el territorio que años más tarde vería nacer a Daniel, heredero de las tradiciones de educación popular, arte y comunicación comunitaria que se gestaron en esas mismas montañas y en los campamentos de refugiados que sostuvieron la vida colectiva en medio del conflicto. Allí, Foncho tendría que aprender rápidamente a adaptarse a una forma de vida marcada por la precariedad, el desplazamiento constante y la amenaza permanente de los operativos militares.

Me fui en el 84, y así entré en la guerra. Fui a Morazán, una experiencia... imagínate, yo no tenía ni 18 años y había vivido en la ciudad todo el tiempo. De repente, estaba en la montaña, caminando por horas. Recuerdo que fue un proceso de aprendizaje y adaptación bastante difícil. Estaba acostumbrado a andar en terreno plano, y ahora tenía que brincar

¹² Sacerdote belga que se convirtió en una figura histórica y espiritual emblemática en el departamento de Morazán, El Salvador, especialmente por su papel durante el conflicto armado. Autor del libro “Muerte y vida en Morazán: Testimonio de un sacerdote (1987)”

de piedra en piedra, meterme y salir del río, subir y bajar colinas. Fue toda una experiencia... (Foncho).

Pero la montaña también le reveló otro mundo. En medio de la dureza de la guerra descubrió formas de vida comunitaria profundamente marcadas por la solidaridad y el cuidado mutuo. Compartir la comida, protegerse colectivamente de los bombardeos, caminar juntos durante largas jornadas o escuchar las historias de las comunidades campesinas fueron experiencias que transformaron su manera de comprender la vida.

Durante ese tiempo formó lazos profundos con sus compañeros de lucha. Entre ellos recuerda especialmente a Carlos Argueta, un jefe militar con quien compartía largas noches de conversación sobre el futuro del país y los sueños de una sociedad más justa. Aquellos momentos de diálogo y camaradería se convirtieron en pequeños refugios de humanidad en medio de la violencia.

También recuerda con cariño a dos jóvenes guerrilleras con quienes compartió parte de esa experiencia. En la montaña, las relaciones humanas adquirían una intensidad distinta: cada conversación, cada gesto de apoyo mutuo, cada momento de descanso entre jornadas de combate podía convertirse en un recuerdo imborrable.

Pero tal vez una de las transformaciones más profundas que vivió durante esos años fue su relación con la naturaleza. En las noches silenciosas de Morazán, bajo el cielo abierto de la montaña, comenzó a experimentar una conexión distinta con el territorio y con las formas de vida que lo habitaban.

Creo que mi despertar indígena fue ahí, en medio de la guerra, formado por los árboles, las plantas y los animales. Aprendí a escuchar el caminar de las hormigas, el salto de las ranas, a sentir la presencia de un rayo o el brillo de la luna sobre el río. Todo era colectivo: la lluvia, el hambre, el silencio. Y fue en ese contacto profundo con la naturaleza donde comprendí que somos parte de un todo más grande, que debemos aprender de los seres que estaban aquí mucho antes que nosotros. (Foncho).

Ese contacto con la montaña despertó en él una sensibilidad que hasta entonces no había explorado. Lo que comenzó como una experiencia de supervivencia terminó convirtiéndose también en una forma de reconectar con saberes ancestrales que reconocen la interdependencia entre los seres humanos, la naturaleza y el territorio. En medio de la guerra, Foncho descubría una

dimensión espiritual que no se limitaba a la religión institucional, sino que se abría hacia una comprensión más amplia de la vida como tejido colectivo.

Creo que mi despertar indígena fue ahí, en medio de la guerra, formado por los árboles, las plantas y los animales. Aprendí a escuchar el caminar de las hormigas, el salto de las ranas, a sentir la presencia de un rayo o el brillo de la luna sobre el río. Todo era colectivo: la lluvia, el hambre, el silencio. Y fue en ese contacto profundo con la naturaleza donde comprendí que somos parte de un todo más grande, que debemos aprender de los seres que estaban aquí mucho antes que nosotros. (Foncho).

La pérdida de compañeros en combate era una presencia constante. En la montaña, la muerte no aparecía como un acontecimiento extraordinario, sino como una posibilidad que acompañaba cada jornada. Foncho aprendió a convivir con esa cercanía inquietante: la noticia de un compañero caído, el silencio que quedaba después de un bombardeo, la ausencia repentina de alguien que hasta la noche anterior había compartido la comida o una conversación bajo las estrellas.

Aun así, en medio de la guerra también existían pequeños momentos de vida cotidiana que adquirirían un valor inesperado. Una broma compartida durante una caminata larga, una taza de café caliente después de horas de lluvia, una canción entonada en voz baja mientras se preparaba la comida. Esos gestos simples —casi imperceptibles para quien no ha vivido la guerra— se convirtieron con el tiempo en algunos de sus recuerdos más preciados. Eran los momentos que le recordaban que, incluso en medio del conflicto, la vida seguía insistiendo.

La guerra le enseñó muchas cosas: resistencia física, disciplina, capacidad de adaptación. Pero también le reveló la fragilidad profunda de la vida humana. Cada pérdida lo golpeaba con fuerza, obligándolo a enfrentarse una y otra vez con la posibilidad de la muerte. Sin embargo, lejos de endurecerlo completamente, esas experiencias lo hicieron más consciente de la necesidad de preservar algo fundamental: su humanidad.

Foncho se resistía a aceptar la lógica que convierte al enemigo en una figura desprovista de dignidad. Incluso en medio del enfrentamiento armado insistía en recordar que del otro lado también había seres humanos atrapados en la misma maquinaria de violencia. Esa reflexión lo acompañó durante toda la guerra y se convirtió en una especie de brújula ética que lo ayudó a no perderse en medio del conflicto.

Con el tiempo comprendió que la guerra no solo se libraba en el campo de batalla. También se libraba en el interior de cada persona: en la lucha por no dejar que el odio ocupara el lugar de la humanidad, en el esfuerzo por mantener viva la capacidad de sentir, de pensar y de reconocer al otro como un ser humano.

Ese análisis constante sobre la violencia y sus efectos psicológicos lo ayudó a mantenerse firme en medio de la incertidumbre. Le permitió comprender que resistir no significaba únicamente sobrevivir físicamente, sino también proteger aquello que hacía posible seguir siendo humano en medio de la guerra.

En la guerra, la muerte se convirtió en una compañera constante, tan presente como la vida misma. Morir era una posibilidad real en cualquier momento. Los helicópteros y aviones llegaban y lanzaban bombas de 500 libras, creando enormes cráteres. Así que podíamos morir en cualquier instante. La gente decía: 'si te tocaba', y yo también creo que, si te tocaba, tenías que morir. (Foncho).

Foncho desarrolló con el tiempo una mirada crítica frente a la glorificación de la violencia que a menudo acompaña los relatos de guerra. Para él, el conflicto no podía reducirse a una épica heroica ni a una narrativa de vencedores y vencidos. En medio de la lucha armada, insistía en la importancia de no perder la sensibilidad humana, de recordar que incluso en los momentos más extremos la dignidad de las personas debía seguir siendo el horizonte ético de cualquier causa.

Las experiencias de vida y muerte, de amistad y sacrificio, de dolor y esperanza que vivió en la montaña se fueron entrelazando con el paso del tiempo para moldear un carácter profundamente resiliente y compasivo. Cada pérdida, cada gesto de solidaridad entre compañeros, cada instante de humanidad compartida en medio de la incertidumbre dejó una huella que lo acompañaría mucho después del final de la guerra.

Con los años, Foncho llegó a comprender que su paso por la guerrilla no había sido únicamente una lucha por la justicia social. También había sido una intensa exploración sobre los límites y las posibilidades de la condición humana: una experiencia que lo obligó a preguntarse, una y otra vez, qué significa seguir siendo humano incluso en medio de las circunstancias más extremas.



Figura 6

El joven Foncho

Sin embargo, su tiempo en la montaña no fue prolongado. Sus habilidades para la comunicación, su capacidad de análisis político y su claridad para comprender el contexto lo llevaron a ser convocado para asumir tareas fuera del frente de batalla. En la lógica del movimiento insurgente, la lucha no se libraba únicamente con las armas. También se peleaba en otros escenarios: en los espacios diplomáticos, en las redes de solidaridad internacional y en la construcción de relatos capaces de explicar al mundo las causas profundas del conflicto salvadoreño.

Así comenzó para Foncho un nuevo viaje, esta vez fuera de El Salvador. Su tarea consistía en buscar apoyos internacionales que permitieran sostener las estructuras organizativas del movimiento y denunciar ante la comunidad internacional las violaciones sistemáticas a los derechos humanos que ocurrían en el país.

En ese tránsito comprendió algo fundamental: la revolución no solo necesitaba combatientes; también necesitaba ser contada. Tan importante como resistir en el territorio era

lograr que otros entendieran por qué se luchaba. Poco a poco fue asumiendo ese papel, convirtiéndose en una especie de narrador de la revolución.

Su rol se transformó entonces en el de un mediador entre mundos. Por un lado, relataba la realidad cruda de un país atravesado por la desigualdad, la represión y la violencia estatal; por otro, tejía alianzas, gestionaba recursos y construía redes de solidaridad con organizaciones, partidos y movimientos sociales de América Latina y Europa.

La montaña había sido su escuela de resistencia.

El exilio, en cambio, sería su escuela de estrategia y palabra.

A mí me sacaron de la montaña porque por esto mismo verdad por saber hablar, por saber decir las cosas verdad, por ordenarlas entonces había necesidad de buscar dinero, recursos verdad por lo que aquí se estaba viviendo y a mí me encargaron eso, esa actividad junto con el montón de gente que había ya fuera del país y por eso me sacaron, también me sacaron para crear un video que reflejara lo que hacia la iglesia popular en las zonas bajo conflicto. (Foncho).

Con la firma de los Acuerdos de Paz en 1992, Foncho —como muchos excombatientes— se enfrentó a la compleja tarea de reintegrarse a una sociedad que seguía profundamente fracturada. El final de la guerra no significó el inicio inmediato de la reconciliación; más bien abrió un tiempo incierto en el que las heridas continuaban abiertas y las memorias permanecían en silencio. La guerra no dio tiempo, y la paz tampoco: no hubo espacio suficiente para elaborar los duelos, nombrar el dolor o procesar las pérdidas. Todo lo vivido —los compañeros caídos, el miedo, la rabia, la esperanza— tuvo que guardarse en algún rincón de la memoria porque la vida exigía continuar sin mirar atrás.

Volver a la vida civil implicó enfrentarse a nuevas formas de exclusión y a un país que parecía haber pasado la página sin haber leído realmente su propia historia. Muchos excombatientes fueron recibidos con desconfianza o estigmatizados como amenazas, mientras que las promesas de reinserción quedaron a medio camino. No hubo políticas suficientes para acompañar sus procesos psicológicos ni estrategias integrales que facilitaran su incorporación al mundo laboral o comunitario. Foncho, acostumbrado a la vida colectiva, a la disciplina compartida y al sentido común de la lucha, tuvo que aprender a habitar una paz que a menudo se sentía como una derrota

silenciosa. En ese tránsito comprendió que la batalla por la justicia no había terminado: simplemente había cambiado de escenario.

El camino democrático del FMLN representó para él un desencanto temprano. Aquella organización que en el pasado había encarnado el sueño de transformación social comenzó a mostrar fisuras cuando algunos de sus antiguos líderes revolucionarios se convirtieron en políticos atrapados en las lógicas burocráticas del poder y en la retórica institucional. La lucha que antes se libraba en la montaña o en las calles parecía diluirse ahora en negociaciones parlamentarias y cálculos electorales. Sin embargo, lejos de rendirse al desencanto, Foncho decidió que su compromiso no dependía de una sigla partidaria. Su lugar seguía estando en las comunidades, en las calles polvorientas y en los salones comunales donde aún se soñaba con la justicia social.

La transición hacia la vida civil estuvo atravesada también por un proceso personal de confrontación con los recuerdos y las heridas acumuladas durante la guerra. Foncho comprendió que muchas de esas experiencias no solo necesitaban ser recordadas, sino también trabajadas colectivamente. Fue entonces cuando comenzó a involucrarse en la creación de espacios donde las personas pudieran compartir sus historias, confrontar sus dolores y encontrar caminos posibles de reconciliación.

Desde allí continuó su labor como educador y facilitador popular, convencido de que la transformación debía comenzar en el corazón mismo de la gente. Su trabajo se centró en acompañar procesos de memoria histórica, abrir espacios para que las comunidades elaboraran colectivamente el trauma heredado de la guerra y cultivar en las nuevas generaciones una mirada crítica frente a la realidad.

Para Foncho, la paz nunca fue simplemente la ausencia de fusiles. La paz debía construirse todos los días a través de la dignidad, la organización y la solidaridad. En talleres, círculos de reflexión y espacios comunitarios compartía sus experiencias de lucha y resistencia, al mismo tiempo que aprendía de los jóvenes nuevas formas de comprender el mundo. Así, entre la memoria del pasado y las apuestas del presente, fue tejiendo un puente intergeneracional que permitía imaginar futuros distintos.

Hoy creo que las armas, todo aquello que nos hicimos entre salvadoreños y salvadoreñas, no es la manera de construir personas ni comunidad. Ahora pienso que podríamos canalizar mejor nuestros esfuerzos y recursos de otra forma. (Foncho).

Uno de los procesos más significativos en esta etapa de su vida fue la sanación y la reconciliación dentro de su propia familia. La decisión de marcharse a la guerra había dejado heridas profundas, especialmente en la relación con su madre. La partida no solo había significado una separación física, sino también un silencio cargado de dolor que durante años permaneció entre ambos.

Con el paso del tiempo, madre e hijo comenzaron lentamente a reencontrarse. No fue un proceso inmediato ni sencillo. Requirió conversaciones difíciles, recuerdos que volvían acompañados de lágrimas y la valentía de nombrar aquello que durante años había permanecido guardado. Sin embargo, el hecho de haber sobrevivido ambos a la guerra les dio una oportunidad que muchos otros no tuvieron: la posibilidad de volver a mirarse, de hablar de lo ocurrido y de sanar juntos parte de ese dolor.

Ese reencuentro no solo transformó su relación familiar, sino que también se convirtió en una experiencia clave para comprender que la reconciliación —tanto personal como colectiva— solo es posible cuando el dolor puede ser reconocido y compartido.

Mi mamá sufrió mucho, y yo también sufrí al verla así, porque ella no quería que me fuera. Recuerdo que el día de mi partida, tenía la maleta lista. Ella vino a verme mientras dormía, y yo la sentí. Me desperté para despedirme, pero cuando salí, ella se fue corriendo. Esa imagen me dolió mucho durante mucho tiempo. Por suerte, sobreviví y mi mamá también. Con los años, nos reencontramos y pudimos hablar de todo eso. Nos sanamos de la culpa, y yo dejé de sentirme culpable por el dolor que le causé. (Foncho).

Además de la reconciliación en el ámbito familiar, Foncho comenzó a dedicar una parte importante de su vida a acompañar a otras personas que también cargaban con las heridas de la guerra. Comprendía que muchas de esas experiencias —el miedo, las pérdidas, los silencios acumulados— no podían seguir siendo vividas en soledad. Para él, abordar esos dolores no era solo una necesidad personal, sino una condición indispensable para que la sociedad salvadoreña pudiera avanzar.

A partir de su propia trayectoria, empezó a poner al servicio de otros sus habilidades como facilitador y educador popular. En distintos espacios comunitarios acompañó procesos en los que las personas podían reconocer sus traumas, compartir sus historias y encontrar formas colectivas

de elaborar lo vivido. Su trabajo se fue orientando cada vez más hacia la promoción de la resolución de conflictos, la memoria histórica y la construcción de una cultura de paz.

En ese camino participó en la creación de organizaciones y proyectos comunitarios orientados al bienestar colectivo. Más que iniciativas aisladas, estos esfuerzos buscaban abrir espacios donde las comunidades pudieran reconstruir vínculos, fortalecer la solidaridad y recuperar la capacidad de imaginar futuros distintos. Con el tiempo, Foncho llegó a sentirse profundamente orgulloso del impacto que estas experiencias tuvieron en muchas de las personas y comunidades con las que trabajó.

Creo que crecimos mucho como seres humanos cuando las pequeñas cosas eran parte de todos y todas: ver la lluvia venir desde lejos, bañarnos en el río, reírnos juntos, conocer el sufrimiento y las alegrías de los demás sin necesidad de nombres. La guerra, con todo su dolor, nos enseñó que la vida en común era posible, que todos teníamos lo mismo y corríamos los mismos riesgos. Nos dejó el valor de lo colectivo, de la solidaridad en lo más cotidiano. (Foncho).

A lo largo de los años, Foncho ha continuado cultivando una dimensión espiritual que se fue gestando durante su tiempo en la montaña. Las enseñanzas y sensibilidades que despertaron en él en contacto con la naturaleza —y con los saberes indígenas presentes en esos territorios— no desaparecieron con el fin de la guerra; por el contrario, se convirtieron en una parte fundamental de su manera de comprender la vida.

Esa conexión con la tierra, con los ciclos de la naturaleza y con una visión más amplia de la existencia le ha proporcionado una fuente constante de fortaleza. Para Foncho, la espiritualidad no es una práctica aislada ni un refugio individual, sino una forma de sostener la vida, de mantener el equilibrio interior y de acompañar a otros en sus propios procesos de búsqueda y sanación.

Con el tiempo, ha ido integrando estas enseñanzas en su vida cotidiana y en su trabajo con comunidades, reconociendo en ellas una sabiduría ancestral que ofrece herramientas para enfrentar el dolor, comprender el conflicto y seguir caminando incluso en medio de las adversidades.

Para mí, ha sido muy importante cultivar la espiritualidad. Pude darle continuidad a todo lo que viví durante la guerra, especialmente en lo relacionado con la visión indígena. Me he dedicado a estudiar más sobre eso e incorporarlo en mi vida y en el acompañamiento a

las personas y grupos. Sigo considerando que es fundamental que alimentemos nuestras baterías espirituales para enfrentar las situaciones difíciles que nos toca vivir. (Foncho).

Con el paso de los años, Foncho se fue convirtiendo en un puente entre el pasado y el presente. A través de su trabajo de acompañamiento, ha ayudado a muchas personas a comprender y enfrentar los efectos duraderos que la guerra dejó en sus vidas. Para quienes han tenido la oportunidad de encontrarse con él, su historia no solo es el relato de un sobreviviente, sino también un testimonio del poder de la reconciliación y de la capacidad humana para reconstruirse incluso después de los momentos más oscuros.

Sin embargo, Foncho insiste en que sanar no es un proceso automático ni ocurre simplemente con el paso del tiempo. Sanar exige reconocer el trauma, mirarlo de frente y nombrarlo. Implica atreverse a contar lo vivido sin vergüenza ni miedo, y aceptar que el dolor también forma parte de la historia que somos. Para él, sanar también significa honrar esas heridas y reconocer que, incluso en medio del sufrimiento, surgieron formas profundas de resistencia, solidaridad y humanidad.

En El Salvador, uno de los costos más altos de la posguerra fue precisamente el silencio. Durante años se creyó que callar el horror permitiría dejarlo atrás, que ocultar las cicatrices ayudaría a que desaparecieran. Pero el silencio no curó. Por el contrario, profundizó la herida y convirtió el dolor en una presencia invisible que siguió habitando las instituciones, las familias y la manera en que la sociedad aprendió a mirar al otro.

La guerra se suma a un montón de traumas que las personas hemos tenido y no se trabajan, es mentira que solo la guerra traumatizó a las personas. Muchas personas tenían ya traumas de sus familias —el abuso de poder, el abuso sexual, el abuso entre las clases sociales— todo eso ha existido, y la guerra vino y puso otra parte. Ahora tenemos otros traumas: la violencia, la corrupción, el narcotráfico, las relaciones entre Estados Unidos y los países pobres... todo eso nos hace ser una sociedad traumatizada que necesita ser consciente de cuáles son sus principales traumas y vacíos para poderse parar y decir: este soy yo y esto puedo hacer. (Foncho).

Ese silencio, que en muchos casos pretendía proteger del dolor, terminó levantando un muro entre generaciones. Muchos de quienes vivieron la guerra no quisieron contar sus historias porque temían revivir el sufrimiento o no encontraban las palabras para narrarlo sin quebrarse. Al mismo

tiempo, las generaciones más jóvenes crecieron sintiendo que ese pasado no les pertenecía o sin encontrar la manera de conectarlo con sus propias experiencias. Así, una generación marcada por la guerra y otra nacida en la paz quedaron separadas por la incomunicación.

La ausencia de diálogo —hecha de historias no contadas y de preguntas que nunca se formularon— sigue teniendo consecuencias profundas en la sociedad salvadoreña. Alimenta la violencia social, refuerza discursos de odio, mantiene la polarización y reproduce lógicas de enemistad en las que el otro deja de ser un interlocutor posible para convertirse en un enemigo a eliminar.

Para Foncho, enfrentar ese legado implica comprender que el trabajo sobre el trauma no es únicamente una tarea individual, sino también un desafío político y colectivo. No se trata solo de sanar a las personas, sino de contribuir a sanar a la sociedad. Crear espacios de diálogo, de memoria y de escucha intergeneracional no es un lujo académico, sino una necesidad histórica. Solo al reconocer lo vivido, honrar la vida que resistió en medio del horror y procesar el dolor que aún nos atraviesa será posible construir un presente en el que las diferencias no se traduzcan en odio y un futuro en el que el otro deje de ser amenaza para convertirse en posibilidad.

Es desde esa convicción que Foncho ha buscado comprender su propia experiencia y transformarla en aprendizaje para otros. Como él mismo lo expresa:

Fue hermoso, doloroso, interesantísimo haber vivido la guerra, analizarla, construir un marco y una estructura de pensamiento, proponer mecanismos y alternativas de cómo lidiar con el conflicto en las personas y en los grupos... me encantó darme cuenta de que había una ciencia que estudiaba el conflicto, la guerra, la violencia. Nunca había escuchado, solo había vivido; después lo pude estudiar, pude preguntarle a la gente, definir herramientas para trabajar desde la realidad de El Salvador. (Foncho).

**Figura 7**

Foncho continua trabajando en la reconstrucción de la memoria histórica

En 2024, Foncho volvió a encontrarse con muchas de esas historias que el tiempo no había terminado de cerrar. Fue invitado por COOPES a facilitar un taller orientado a sistematizar las experiencias organizativas de quienes habían participado en procesos comunitarios durante y después de la guerra. Al llegar reconoció rostros, se reencontró con compañeros y amigos de otros tiempos, personas con quienes había compartido caminos en medio del conflicto. Pero ese reencuentro también le reveló algo que lo marcó profundamente: a pesar de los años transcurridos, muchas de esas personas nunca habían tenido un espacio para hablar del dolor, para nombrar las heridas o para comenzar a sanar lo vivido. Aquella constatación reafirmó en él la certeza de que su trabajo seguía siendo necesario. Ese mismo año facilitó también un taller con colectivos juveniles —entre ellos el Kolectivo San Jacinto, Luciérnagas en Red y otros grupos de jóvenes comprometidos con la memoria— que buscan comprender el pasado de sus comunidades mientras enfrentan las heridas del presente. Con ellos trabajó herramientas de cuidado, escucha y acompañamiento, convencido de que la memoria no solo consiste en recordar lo ocurrido, sino también en aprender a sostener colectivamente el dolor que esas historias traen consigo.

A partir de ese camino —entre la experiencia vivida y la reflexión construida con los años— Foncho ha dedicado su vida a acompañar a otros en la comprensión de los conflictos que atraviesan tanto a las personas como a las sociedades. Su historia recuerda que la guerra no termina cuando callan las armas, y que el verdadero desafío comienza después: aprender a nombrar el dolor, comprenderlo y transformarlo en memoria, en conocimiento y en herramientas para construir relaciones más humanas. En ese tránsito, Foncho continúa caminando entre generaciones, convencido de que solo cuando una sociedad se atreve a escuchar su propia historia puede comenzar, verdaderamente, a transformarla.

La guerra fue su escuela de experiencia.

La memoria y el diálogo se convirtieron en su forma de transformarla.

Nota sobre la construcción del relato

Conocí a Foncho en 2016 en el marco de procesos de educación popular. En ese momento, tuve la oportunidad de acercarme a su trabajo como terapeuta y acompañante de procesos de sanación individual y colectiva, especialmente vinculados a memorias de la guerra y a experiencias comunitarias de reconstrucción del tejido social.

Entre 2016 y 2020, las conversaciones fueron principalmente informales y se dieron en distintos espacios de trabajo comunitario y reflexión colectiva. Estos encuentros permitieron conocer de manera gradual su trayectoria, sus experiencias durante la guerra y los caminos que posteriormente emprendió en procesos de acompañamiento psicosocial y sanación.

Posteriormente, entre 2021 y 2024, realizamos una serie de entrevistas en profundidad orientadas a reconstruir su historia de vida y las reflexiones que han surgido de su experiencia. Como parte de este proceso, Foncho también facilitó uno de los talleres intergeneracionales desarrollados con colectivos de jóvenes participantes del proyecto, lo que permitió observar de manera directa su forma de compartir la memoria y de trabajar el diálogo entre generaciones. Además, facilitó un proceso de reflexión histórica con COOPES.

El relato que aquí se presenta surge de ese proceso prolongado de escucha, conversación y trabajo compartido, en el que las memorias personales de Foncho se entrelazan con las reflexiones colectivas sobre la guerra, el trauma y las posibilidades de sanación social.

En el principio fue el amor: un relato llamado Susana

Lo que sé del presente lo traigo de lejos, viene de atrás, tiene pasado, lo traigo conmigo

El fuego de leña crepitaba mientras la voz de Monseñor Romero se escuchaba la radio.

En las casas campesinas de Chalatenango, la radio era mucho más que un aparato de madera colocado sobre una mesa. Cada domingo, las familias se reunían alrededor de ella para escuchar las homilías que llegaban desde la catedral de San Salvador. Afuera cantaban los gallos, los niños corrían por el patio y el olor a leña encendida se mezclaba con el humo que salía de la cocina. En medio de esa vida sencilla, aquella voz que viajaba por el pequeño aparato hablaba de justicia, de dignidad y del sufrimiento de los pobres.

Para muchas comunidades campesinas, aquellas palabras se convirtieron en una forma de comprender lo que estaba ocurriendo en el país. No era solo un mensaje religioso; era también una manera de nombrar la injusticia, de reconocer el dolor de los olvidados y de recordar que la vida de los campesinos también tenía valor.

Susana creció en ese mundo atravesado por la pobreza, la fe y las primeras preguntas sobre la injusticia. Sin embargo, su propia historia comenzó marcada por una ausencia: no sabe con certeza dónde nació. Su madre biológica la dejó cuando tenía menos de un mes de vida, y hasta hoy desconoce si su primer llanto ocurrió en San Salvador o en Dulce Nombre de María, en Chalatenango. A pesar de que su acta de nacimiento dice que es de Soyapango, las historias que le han narrado sobre su nacimiento no concuerdan con ese lugar. Su mamá la abandonó en un hogar con gente extraña y tuvo que vivir como una nómada por aproximadamente 6 meses, hasta que una tía que se congregaba con las hermanas de la caridad del Buen Pastor le mandó una carta a su abuelo diciéndole que tenía que llevarla a vivir con ellos, porque era injusto que sufriera así. De esta manera, sus abuelos maternos, se convirtieron en un papá y una mamá para ella, la llevaron al cantón El Desmontón en Chalatenango.

Desde ese entonces, contó con el respaldo y la protección de sus abuelos, que se encargaron de su educación y la mandaron a la escuela desde los 7 años. A pesar de no haber asistido al kinder, aprendió a leer con mucha facilidad, nunca reprobó un año y tiene el recuerdo de que, en primero, segundo y tercer grado siempre recibió algún reconocimiento. Una de las cosas que más le gustaban de pequeña era ir a las fiestas de los pueblos, porque su mamá les cosía la ropa. También se alegraba

mucho cuando sus padres podían comprarle cosas, como unas sandalias-conocidas como ginas- o un vestido nuevo.

De pequeña, mi papá nos consentía con caramelos en las ferias del pueblo, y para la celebración de Dulce Nombre, mi mamá nos ponía ropa nueva que ella misma cosía. (Susana).

A pesar de los problemas que sufrió en su niñez, como la pobreza y los conflictos familiares, encontró un modo de sobrevivir y apoyar a su familia en los cultivos de alimentos y oficios domésticos, además de vender frutas y vegetales en el pueblo. Las dificultades y responsabilidades que tuvo desde joven formaron su personalidad y su voluntad. Aunque enfrentó discriminación, ella se mantuvo fiel a sus valores y peleó por su espacio en el mundo, incluso cuando eso implicaba retar las expectativas de género y sociales de su entorno.

La guerra comenzó a hacerse sentir con mayor intensidad en la zona rural, filtrándose en la cotidianidad con el paso intermitente de columnas guerrilleras y patrullas militares. A veces llegaban pidiendo agua, alimento o un lugar donde descansar. Sin embargo, Susana recuerda que no todas las presencias se sentían igual. A los guerrilleros —jóvenes también, muchas veces con el rostro cansado y la voz suave— se les respondía con empatía; pedían ayuda con respeto, casi como quien pide permiso para entrar en casa ajena. Los soldados, en cambio, imponían su presencia como un peso que oprimía el aire: llegaban con gritos, con botas que levantaban el polvo de los caminos, con la autoridad de quienes inspiran más miedo que confianza. En aquel escenario atravesado por la violencia, incluso los gestos más simples —un vaso de agua ofrecido o negado— podían ser interpretados como actos políticos, decisiones que implicaban riesgos y consecuencias.

No había información, ni sabíamos realmente qué estaba pasando, pero la diferencia se notaba. Ellos llegaban y te trataban con respeto. Por ejemplo, para pedirte algo siempre lo hacían con educación: ‘María Teresa, ¿me regala una tortilla, por favor?’, o ‘¿me regala un guineo o una fruta?’. Siempre era así, con respeto. En cambio, cuando llegaban las defensas civiles —que estaban incrustadas en los pueblos y respondían a escuadrones cuya política era asesinar a cualquier persona que consideraran diferente— no había diálogo posible. No investigaban, no preguntaban, simplemente desaparecían a la gente mediante capturas, torturas y asesinatos. En esa época yo era muy cipota —muy pequeña—, pero el miedo era algo que se respiraba. (Susana).

En su casa, la radio siempre estaba encendida, su madre siempre escuchaba las homilias de Monseñor Romero. Y siempre estaban atentos a las informaciones de la guerra. Susana estaba en uno de los territorios bastiones de la guerrilla.

Íbamos al monte cada noche para escapar de los escuadrones de la muerte que amenazaban nuestro cantón. El temor era constante, especialmente para las mujeres y niñas, que eran vulnerables a la violencia, en particular a la sexual. Los escuadrones atacaban a quienes consideraban colaboradores de la guerrilla, incendiando casas y causando muertes. (Susana).

Cuando tenía 8 o 10 años, la seguridad se había convertido en una preocupación constante en su vida diaria, a la edad de 13 o 14 años su padre le recomendó que se quedara en el pueblo en vez de arriesgarse en el camino a la escuela, donde el peligro estaba presente en cada rincón. Las defensas civiles y los soldados causaban miedo en la gente, quitándoles no solo sus bienes, sino también la paz y la seguridad de sus hogares.

Tuve que pasar por muchas situaciones difíciles, etapas de afrontamiento incluso dentro de mi propia familia. Por ejemplo, mi papá, preocupado por los riesgos del camino hacia la escuela, me dijo que mejor me quedara en el pueblo y no regresara a casa, porque el peligro estaba en el trayecto. Siempre existía el riesgo de que te capturaran o intentaran violarte. Por eso tomábamos medidas de seguridad. El pánico que sentíamos hacia las defensas civiles y los soldados era enorme, porque todo lo querían imponer por la fuerza. Recuerdo que llegaron a nuestra casa y robaron todo lo que teníamos: se llevaron el radio, nuestras pertenencias y hasta los jabones, cosas insignificantes, simplemente por molestar. (Susana).

El asesinato de Monseñor Romero y el aumento de la violencia en la guerra provocaron temor en su comunidad, y ella tuvo que tomar decisiones difíciles para cuidar a su familia y a sí misma. Recuerda que su madre lloró mucho cuando lo asesinaron. Con el tiempo, en el pueblo se involucró en actividades que nunca habría pensado, ayudando a la guerrilla en tareas de inteligencia para reconocer al enemigo y garantizar la supervivencia de su comunidad.

Llegó un momento en el que empecé a colaborar abiertamente con lo poco que sabía. Comencé a controlar el pueblo, a hacer un croquis, a identificar dónde se quedaban, cuáles eran los puestos, cuántos había, qué tipo de armamento tenían y dónde patrullaban. Todo ese trabajo lo hacía sin saber si era marxismo o revolución; era, más que nada, una cuestión de sobrevivencia. (Susana).

Susana vivía una etapa de transición e incertidumbre en su vida, con solo 17 años y varias opciones que determinarían su futuro. Fue entonces cuando se sintió atraída por un joven guerrillero que llamó su atención. Era el año 1988, y este joven, de unos 23 años, sobresalía por su aspecto y su coraje. Poco a poco su relación con la guerrilla ya no fue tan desconocida en el pueblo y eso exponía la seguridad de su familia.

Conocí a un compañero en 1987 o 1988, tenía 17 o 18 años y era un buen mozo. Llegaba de civil en las labores de expansión, que consistían en concientizar a la gente para que se incorporara. Como yo tenía el control del enemigo, debía negociar con él dónde dejar la comida y otros detalles. Me gustó y comenzamos a vernos con frecuencia. (Susana).

La guerrilla se iba expandiendo cada vez más y los ataques del ejército comenzaban a intensificarse. Los responsables de expansión se encargaban de sensibilizar a la población en los pueblos, buscando captar apoyo para la causa. Ella, siendo responsable de la información sobre las actividades del ejército en su territorio, se vio en conversaciones con este joven sobre aspectos logísticos y estratégicos. Susana se había enamorado como cualquier joven, sin embargo, en ese contexto tenía un escenario diferente. El joven le propuso que se sumara a las filas guerrilleras como una forma de poder garantizar su seguridad y poder estar juntos.

La decisión de Susana no fue sencilla. Se enfrentaba al problema de cómo informar su salida a su familia. Con el corazón apretado de preocupación y la carga de la responsabilidad, decidió irse en secreto. A la edad de 17 años, dejó el hogar que había conocido, y representó una ruptura familiar.

Él me dijo que ya no podía quedarme porque corría peligro y que debía incorporarme al frente. No sabía cómo decirle a mi familia y tenía una gran preocupación, así que me fui a escondidas. Tomé mi mochilita, dejé una nota a mi tía dándole las gracias por todo y me fui de la casa sola, sin que nadie se enterara. (Susana).

Al sumarse a la guerrilla, entró en un mundo de adiestramiento militar y misticismo revolucionario. A pesar de su temor y su pena por dejar su casa, se acopló a las demandas del frente. La presión por cumplir con las normas y mostrar fidelidad la llevó a desempeñar roles varios, desde cocinera hasta maestra, enseñando a leer a los cipotes que combatían a su lado.



Figura 8

Fotografía de Susana en los campamentos guerrilleros

Sin embargo, sus principios y su sentido de humanidad entraron en conflicto con la crueldad de la guerra. Se resistió a deshumanizar al adversario, mostrando compasión incluso en los momentos más críticos. Esto la enfrentó al mando y la llevó a cuestionar las políticas y prácticas del movimiento. A pesar de los retos y las dificultades, encontró alivio en la compañía de sus camaradas, especialmente en su relación con el compañero que quería. La presencia de este joven

le brindaba un sentido de seguridad y apoyo en medio del caos y la incertidumbre del frente. El amor la salvó, le permitió mantener esperanza en medio de la muerte.

Fueron momentos bastante difíciles, de mucho acoplamiento, porque en realidad yo no quería irme. Quería seguir en la expansión, haciendo inteligencia y controlando las cosas. Pero al incorporarme dejé todo eso atrás y pasé a ser una más en las filas, con mística y obediencia. Tenía que cuadrarme al jefe cada mañana, aprender a armar y desarmar un fusil, recibir entrenamiento para actuar ante un bombardeo o un ataque. Sinceramente tenía mucho miedo, y esas primeras experiencias fueron sumamente duras. (Susana).

Susana era una figura sobresaliente en medio de las atrocidades y el desconcierto de la guerra. Desde su juventud, mostró una valentía y determinación extraordinarias que la llevaron a afrontar las adversidades con valor y compasión. Su papel como vigilante de la noche, conocida como "posta", la destacó como alguien de confianza y responsabilidad dentro de la guerrilla. Aunque las noches eran oscuras y llenas de riesgo, ella cuidaba del sueño de sus compañeras y compañeros, asegurando que pudieran recobrar sus fuerzas para enfrentar los desafíos del día siguiente.

Decidí irme a la cocina porque era lo más tranquilo, pero el mando no estuvo de acuerdo. Como yo había estudiado, me pidieron que enseñara a leer a los cipotes, que además debían aprender marxismo, revolución, feminismo, Cuba, Rusia... y yo ni siquiera sabía qué era eso. Me impresionaba su valor: niños de siete u ocho años con fusiles enormes, dispuestos a todo. Yo, en cambio, me ponía a llorar al verlos hablar de matar sin dudarlos. Aun en medio de la guerra, seguía sintiendo compasión: si un soldado ya estaba muerto, me dolía que lo desnudaran. Desde la óptica de la guerra eso era traición, pero para mí era simplemente humanidad. (Susana).

Ella era una guerrillera luchadora y que se enfrentaba a retos muy particulares y decisiones difíciles. Aunque el mando le imponía restricciones y normas, ella siguió siendo fiel a sus ideales y su autonomía. Se preocupaba por el bienestar de las mujeres en la guerrilla, especialmente por las que estaban embarazadas. A pesar de la falta de recursos médicos y de atención adecuada durante el embarazo, se encargó de buscar lugares seguros donde las mujeres pudieran tener la asistencia y el apoyo que necesitaban en esta etapa vital de sus vidas.

En el frente ninguna mujer estaba en control de nada, ni siquiera en las unidades de salud. Si una guerrillera quedaba embarazada, automáticamente era enviada a otro lugar, donde se concentraban todas las mujeres de los combatientes. No había unidades de salud ni acompañamiento real, y las decisiones sobre el embarazo rara vez se cuestionaban. Todas las que conocí siguieron adelante con su gestación, porque estábamos inmersas en una cultura profundamente patriarcal. (Susana).

Los últimos meses de la guerra se vivieron con una mezcla de cansancio, incertidumbre y esperanza. En el frente ya no se hablaba con la misma efervescencia revolucionaria de los primeros años; las discusiones sobre estrategia militar habían sido desplazadas por preguntas sobre el futuro, sobre lo que vendría después. El desgaste era evidente: demasiadas pérdidas, demasiados duelos pendientes, demasiados sueños aplazados. Y, sin embargo, a pesar del miedo y de la desconfianza, se respiraba en el aire la sensación de que algo estaba a punto de cambiar.

Los rumores sobre una posible negociación circulaban de boca en boca, pero nadie sabía con certeza cuándo ni cómo llegaría el final. Cada día podía ser el último combate, pero también el inicio de algo distinto. La vida seguía en el monte, entre marchas forzadas, emboscadas, noches en vela y pequeñas celebraciones clandestinas cuando se escuchaban noticias alentadoras. El cansancio colectivo se mezclaba con una emoción difícil de nombrar: no era alegría, pero tampoco resignación. Era la intuición profunda de que la historia estaba a punto de dar un giro decisivo.

Fue en medio de esa mezcla de emociones —miedo, esperanza, incredulidad— que la noticia llegó.

Yo lo supe como a las diez de la noche, porque la gente que estaba en la comandancia era la más informada. Nos dijeron que a las doce iban a anunciar que sí se iba a firmar la paz, y entonces todo el mundo comenzó a beber. Yo, como estaba muy cipota y había venido de un cantón, esa noche lloramos. Nos dijeron que la guerra había terminado, que nos íbamos a concentrar, que iban a haber beneficios para nosotros y que hasta ahí llegábamos. Los que realmente vivimos y sentimos miedo nos alegramos de que hasta ahí llegara todo. (Susana).

Tras los Acuerdos de Paz tuvo que elegir cómo rehacer su vida después de la guerra, en un país que ya no era el mismo. Y con una familia que no quería saber de ella. Quería retomar sus estudios, y aceptó una beca para terminar bachillerato y luego estudiar administración de empresas

en la Universidad de El Salvador como parte de los programas a la reinserción a la vida civil. Desarrolló y cumplió todos los requisitos de ingreso a la universidad. Además de buscar trabajo para su sobrevivencia.

En ese momento, la satisfacción de dismantelar al ejército y contar con el apoyo de la comunidad internacional, que fue esencial en el proceso, nos brindó la posibilidad de reintegrarnos en la vida civil, como parte de lo pactado. Luego, con los procesos de agrupación y los campamentos bajo los estándares de las Naciones Unidas, surgieron expectativas y empezamos a entrever lo que los Acuerdos de Paz podían significar. (Susana).

Susana pasó por años de cambio, en los que enfrentó varios desafíos personales y emocionales. El amor que la había salvado en la guerra ya no era el mismo en la paz. Terminar con su pareja y acostumbrarse a la vida civil, le costó mucho trabajo. Pero encontró un nuevo camino al unirse al Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional desde una de las organizaciones que lo integraban, las Fuerzas Populares de Liberación (FPL)¹³.

Trabajando en la secretaría electoral del partido, se hizo un lugar importante en la política de postguerra. Su esfuerzo y capacidades la hicieron trabajar directamente con la comandancia general del FMLN, donde estableció relaciones con líderes políticos destacados. A través de su trabajo en el partido, encontró un sentido de conexión y continuidad con su pasado como guerrillera. Aunque se enfrentaba a desafíos y cuestionamientos sobre el camino del partido, permaneció leal a sus ideales y a la bandera del FMLN, que simbolizaba una parte significativa de su historia personal y su compromiso con la justicia social.

La historia de Susana durante y después de la guerra civil en El Salvador está caracterizada por su compromiso y su lucha por la justicia. Después del conflicto, se involucró en la reconstrucción del país, trabajando incansablemente para asegurar que los esfuerzos de aquellos que lucharon no fueran en vano. Las casas de seguridad, que antes fueron usadas para la clandestinidad durante la guerra, se convirtieron en sitios de encuentro y organización para los

¹³ Las Fuerzas Populares de Liberación (FPL) fueron un grupo guerrillero que nació en El Salvador en los años setenta. Surgieron de jóvenes intelectuales y estudiantes universitarios, y se sumaron a la lucha armada contra el gobierno salvadoreño para demandar cambios sociales y políticos. Influenciadas por el marxismo-leninismo y la Revolución Cubana, las FPL se caracterizaron por su defensa de los derechos de los campesinos y los trabajadores. Tuvieron un papel activo en la guerra civil salvadoreña, combatiendo al ejército y a otras fuerzas rebeldes.

miembros de los partidos políticos. Estos espacios facilitaron una base desde la cual ella y otros exguerrilleros pudieron seguir su trabajo en la política y la comunidad.

Durante esta época de transición, el partido se destacó por su estructura organizativa y sus recursos, alimentados en parte por la solidaridad internacional. Ella fue testigo del apoyo recibido de personas de todo el mundo que se identificaban con la lucha de El Salvador por la justicia y la igualdad. Los Acuerdos de Paz marcaron el comienzo de una nueva etapa en la historia del país al terminar con el conflicto armado y facilitar la transformación hacia la participación política. Sin embargo, ella era consciente de las falencias en el cumplimiento de los acuerdos, especialmente en lo que respecta a la reconciliación y la reparación en el período postconflicto, una oligarquía poderosa y un sistema político complejo. A pesar de esto, ella tenía esperanza en el futuro. Creía en la capacidad del pueblo salvadoreño para superar cualquier obstáculo.

Susana admitía que la posguerra había traído consigo mejoras, como la creación de la Policía Nacional Civil, la Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos, y el Tribunal Supremo Electoral, principalmente, el desmontaje de los cuerpos de seguridad y la depuración de las fuerzas armadas, que vislumbraba un horizonte de paz y democracia en el país; pero también, criticaba que los gobiernos posteriores no respondieron debidamente a las necesidades de las personas más vulnerables.

Así lo percibía en ese momento, con un optimismo muy grande, pensaba que podíamos hacer realidad lo que habíamos prometido a la ciudadanía. Pero, a partir de 1994, observé cambios. A pesar de que no teníamos el poder directo, teníamos influencia en las decisiones importantes. Por ejemplo, en las coaliciones, el partido con más votos podía elegir quién ocupaba puestos clave, como el del magistrado presidente del Tribunal. Era el inicio de nuestra participación en el sistema político. (Susana).

Ella pensaba profundamente sobre los distintos escenarios y experiencias que vivió junto a sus compañeros excombatientes. Sabía que muchos de ellos no habían podido aprovechar las oportunidades que se les ofrecieron, y que había injusticias que afrontar. Sin embargo, tenía una firme creencia en la capacidad de las personas para moldear su carácter a partir de las experiencias de vida. Como ella, que siendo de un caserío de una zona dominada por el patriarcado, había buscado siempre espacios y oportunidades para crecer, aun cuando no todas las condiciones fueran las mejores.

Años más tarde, piensa en el contraste entre su educación y la de su hijo, y se siente feliz de que él haya tenido más oportunidades de estudiar desde pequeño y tener una formación más completa, sin verla interrumpida por una guerra. Le vienen a la mente los tiempos difíciles de su escuela, donde no supo leer hasta primer grado, y después, cuando la guerra llegó a su zona, los maestros daban clases a los niños en el campamento guerrillero, pero el estudio era lo último que importaba en medio del conflicto armado.

En la actualidad, ella desconoce qué opciones educativas se les brindaron a sus excompañeros de armas tras dejar la lucha. Susana admite que su interés inicial por defender los derechos de este colectivo se debilitó, debido a que su relación con el mando guerrillero se deterioró, lo que la distanció de esta causa. Tampoco tiene ganas de regresar a las zonas donde estuvo combatiendo en la guerra, pues le traen malos recuerdos, y prefiere no tener que recordar esas experiencias a menudo.

Susana tuvo una trayectoria política destacada durante los años de la guerra civil en El Salvador, pero luego eligió un rumbo diferente en su vida profesional. A pesar de tener la posibilidad de ocupar cargos políticos por elección popular, prefirió enfocarse en su crecimiento personal y profesional fuera del ámbito partidario.

Nunca me ha interesado un puesto de elección popular; me lo han propuesto, pero siempre he dicho que no. He construido mi camino desde otros lugares. Hoy trabajo en la Oficina de Planificación del Área Metropolitana de San Salvador, desde donde contribuyo al desarrollo, la investigación y la planificación sin vincularme a intereses partidarios. Sigo creyendo que desde mi trinchera puedo aportar a que las cosas se hagan con transparencia y en favor de quienes menos tienen. Mi compromiso no terminó con la guerra: cambió de forma. Aprendí a dialogar con quienes piensan distinto, incluso con aquellos que un día fueron mis enemigos, y a seguir luchando desde el trabajo cotidiano, con pequeñas acciones que también transforman. (Susana).

Si bien había trabajado inicialmente en el FMLN, sintió la necesidad de buscar otras opciones laborales y halló un nuevo camino en una organización no gubernamental (ONG) fundada por las FPL. Susana mostró su habilidad y dedicación, ganándose el respeto de sus colegas y superiores. Su trabajo sistemático y su compromiso la hicieron una figura importante en la

organización, donde sobresalió por su capacidad para gestionar proyectos y colaborar con diversos actores sociales.

En el año 1998, Susana entró a una organización autónoma gubernamental, donde ha permanecido desde entonces. Su formación, experiencia y conocimientos en gobernabilidad metropolitana, le han permitido desempeñar un papel clave en la coordinación con los alcaldes del área metropolitana y su vinculación con su Organismo técnico, sin importar su afiliación política partidaria.

Susana ha colaborado con distintas administraciones municipales, tanto con liderazgos locales del FMLN, como de ARENA, a lo largo de su carrera. Su compromiso con la transparencia y su vocación de servicio a los ciudadanos han sido valorados por colegas y superiores, incluso por quienes podrían tener visiones ideológicas distintas a las suyas. Con firmeza, estableció normas claras y exigencias para quienes participaban en los espacios de reunión, haciendo prevalecer el cumplimiento de leyes y normativas.

Como trabajo en un lugar que coordina el alcalde de San Salvador, él es mi jefe directo. Aunque tiene una ideología de derecha, me respeta y valora mi trabajo. Yo soy excombatiente, pero no participo en política partidista, y eso me ha ayudado a mantener un buen liderazgo. Cuando pensé en dejar el cargo, él se opuso. La gente de derecha y de izquierda aprecia mi trabajo porque actúo con rectitud y advierto situaciones que podrían verse afectados por sus decisiones. Por eso, continúo en mi puesto. (Susana).

Por otro lado, la reconciliación con su familia no fue fácil, sobre todo con su padre. La elección de unirse a la guerrilla y su posterior salida causaron temor y amenazas para su familia, lo que la hizo alejarse de su padre por un tiempo. Sin embargo, a pesar de los problemas familiares, ella se mantuvo firme en sus creencias y en su voluntad de no dejarse paralizar por el miedo. Con el tiempo, la relación con su familia se hizo más fuerte, especialmente con sus abuelos, que eran como sus verdaderos padres. Gracias a su esfuerzo y apoyo mutuo, pudieron superar las dificultades y encontrar gozo y felicidad en medio de las penurias. Y recuerda un momento importante cuando, antes de la muerte de su padre, se disculpó por los conflictos y problemas que le había ocasionado. Con el paso de los años, ha conseguido reconciliarse con su pasado y encontrar paz y perdón.

Cuando mi padre estaba a punto de morir, viví uno de los momentos más intensos de mi vida. Le pedí perdón y le dije: "Lo siento, papá, por todo lo que te causé". Después de que

huyera y vinieran a amenazarlo por mi culpa, comprendí por qué no tenía contacto conmigo. No era porque no me quisiera, sino porque quería proteger su seguridad y la de mi madre. Ese silencio me marcó profundamente. (Susana).

Desde que su hijo era pequeño, Susana decidió que el silencio no sería el camino. Le habló con honestidad de sus años en la montaña, de las luchas que marcaron su juventud, de los sueños que la impulsaron a arriesgarlo todo y del país que soñaba construir. En lugar de ocultarle el dolor o edulcorar el pasado, eligió compartirlo con ternura y profundidad, abriendo con él un puente entre dos tiempos: el de la guerra y el de la paz, el de la resistencia y el de la cotidianidad. Hoy, ya convertido en un joven adulto, su hijo no desconoce la historia que lo antecede ni el precio que se pagó por cada conquista. Creció sabiendo que la libertad no fue un regalo y que su país está hecho también de memorias difíciles que no deben olvidarse.

A pesar del desencanto que dejaron las promesas incumplidas de la izquierda y la distancia que muchos de sus antiguos compañeros tomaron del pueblo, Susana no ha renunciado a su vocación transformadora. Hoy su trinchera es otra: el trabajo desde las políticas públicas, donde sigue defendiendo la idea de un Estado al servicio de la gente. Reconoce que son tiempos complejos, marcados por el autoritarismo, la polarización y el descrédito de la política, pero también comprende que retirarse no es opción. Prefiere, en cambio, aprender a navegar estas aguas turbulentas con convicción, aportando desde su lugar a que la justicia social y la dignidad sigan siendo horizontes posibles.

Y aunque la guerra quedó atrás, en Susana sigue viva la certeza de que ninguna lucha fue en vano. Su historia no está hecha de nostalgia, sino de persistencia. De aquella joven que temía enfrentarse al enemigo queda ahora una mujer que ha sabido reinventarse sin renunciar a sus principios. Su vida es testimonio de que la resistencia adopta muchas formas: a veces es empuñar un fusil, otras veces es enseñar a leer, criar un hijo con conciencia crítica o construir políticas públicas más justas. Pero siempre, en cualquiera de sus expresiones, es la misma llama que se niega a apagarse y que sigue alumbrando la posibilidad de otro El Salvador.



Figura 9

Espacios de coordinación interinstitucional en materia de municipalismo

Y quizá por eso, cuando Susana mira hacia atrás, no recuerda únicamente la guerra. Recuerda también las voces que la acompañaron en medio de ella: las homilías de Monseñor Romero que sonaban en las radios de las casas campesinas, las canciones que levantaban el ánimo en los campamentos y las historias compartidas entre compañeros cuando el miedo parecía más fuerte que la esperanza.

En esos años aprendió que la comunicación popular, la palabra compartida y la música podían sostener la vida incluso en medio del conflicto. Que cantar, contar historias o escuchar la radio también podía ser una forma de resistir.

Porque, como demuestra su propia historia, algunas luchas nacen de la rabia, pero las que logran transformar la vida casi siempre nacen del amor.

La guerra le enseñó a resistir.

El amor le enseñó a seguir luchando.

Nota sobre la construcción del relato

Conocí a Susana en 2013, en el marco de procesos vinculados al trabajo en políticas públicas. Desde los primeros encuentros, me impresionaron su fuerza, su claridad política y la convicción con la que hablaba de su historia y de los desafíos del país.

Entre 2013 y 2017, las conversaciones fueron principalmente informales. En distintos espacios de trabajo y reflexión compartida fui conociendo fragmentos de su trayectoria, sus experiencias durante la guerra y su posterior participación en la vida política y profesional del país.

En 2018, iniciamos un proceso de entrevistas más estructuradas con el propósito de reconstruir su historia de vida. Durante esos años también la invité a participar en diversos espacios de diálogo y memoria, donde fue compartiendo su experiencia con otras personas. En ese ejercicio de narrar públicamente su historia comenzaron a emerger recuerdos y reflexiones que, según ella misma expresó, nunca había contado antes.

El proceso de entrevistas y conversaciones se extendió hasta 2024. El relato que aquí se presenta surge de ese largo proceso de escucha, confianza y reconstrucción de memoria, en el que la historia personal de Susana se entrelaza con las experiencias colectivas de la guerra, la posguerra y la participación de las mujeres en la vida política de El Salvador.

Yo fui hijo de Radio Venceremos: un relato llamado Camilo

Lo que sé del presente lo busco en el pasado, me lo contaron de atrás, lo traen otros

La cámara está encendida, aún no se dice “acción”. Antes de grabar, hay unos segundos en silencio sobre el encuadre: un rostro que comienza a hablar, unas manos que se mueven mientras recuerdan, una historia que durante años nadie había registrado. Cuando finalmente se presiona el botón de grabar, no solo se está capturando una imagen; se está abriendo un espacio para que la memoria encuentre un lugar donde quedarse.

Para Camilo, la cámara se convirtió muy pronto en una herramienta de comunicación popular. Con ella aprendió que registrar una historia también puede ser una forma de acompañar, de escuchar y de devolver la palabra a quienes muchas veces han sido silenciados. Cada grabación, cada fotografía o fragmento audiovisual era también un intento por comprender el país que heredó: un país que había firmado la paz, pero donde muchas historias de la guerra y sus consecuencias seguían esperando ser contadas.

En el calor de abril de 1998 nació Camilo en San Salvador, seis años después de los Acuerdos de Paz. Era un país que intentaba reconstruirse tras la guerra, aunque muchas de sus historias seguían sin contarse del todo. Su propia infancia se iría tejiendo lejos de la capital, entre los paisajes del oriente salvadoreño y los relatos que sobrevivían en la memoria de quienes habían vivido el conflicto.

Sus recuerdos más tempranos lo sitúan en Morazán, viajando en la parte trasera de un pick-up junto a su padre, mientras recorrían caminos polvorientos entre Perquín y Nahuaterique. Lo acompañaban su madrina —una excombatiente— y el sacerdote Rogelio Ponseele, testigo cercano de una iglesia comprometida con el pueblo durante la guerra. En esos viajes, Camilo escuchaba conversaciones, historias y silencios que todavía no alcanzaba a comprender, pero que con el tiempo se convertirían en parte fundamental de su propia búsqueda.

Mis primeros recuerdos se remontan a Morazán. Estaba con mi papá, acompañándolo mientras filmaba su documental sobre Nahuaterique. Recuerdo esos momentos con mi madrina, una excombatiente de Perquín, y con Rogelio Ponseele. Yo siempre iba atrás del pickup, y cada vez que parábamos, la gente pedía un aventón a Nahuaterique. (Camilo).

Estos no eran viajes de paseo; eran expediciones junto a su padre, quien, con cámara en mano, buscaba testimonios que ayudaran a contar la cruda realidad de la masacre de El Mozote. La niñez de Camilo transcurrió acompañando esas travesías, observando cómo la cámara se convertía en una herramienta para escuchar y registrar las historias que muchos habían guardado durante años. Mientras tanto, en 2006 su madre partió al exterior para continuar sus estudios. Aquellos años se convirtieron para él en la experiencia de un duelo silencioso, una ausencia que se entrelazaba con los recuerdos de la infancia y que fue dejando un nexo complejo de amor, distancia y, a veces, una sombra de resentimiento. En ese tiempo, las llamadas telefónicas eran puentes frágiles para sostener la cercanía. Fue su padre —presente y constante— quien ocupó el primer plano en el escenario de su vida.

Años más tarde, Camilo volvería a recorrer esos mismos territorios, pero ya no solo como el niño que acompañaba las grabaciones de su padre. Regresaría como parte de intercambios con colectivos juveniles y artísticos como KM200+ y Teatro JAQ, espacios donde el arte, el teatro y la comunicación popular buscaban mantener viva la memoria de las comunidades. También volvería para emprender sus propios proyectos documentales, registrando testimonios y relatos que conectaban el pasado de aquellas tierras con las preguntas del presente. De alguna manera, la cámara que había visto en manos de su padre terminaría convirtiéndose también en su propia herramienta para escuchar, narrar y acompañar las historias que aún seguían esperando ser contadas.

A los quince años, el reencuentro trajo consigo un entendimiento profundo y una empatía que floreció al comprender la valía del sacrificio de aquella mujer. Camilo cuestionó los estigmas de una sociedad que etiqueta a las madres ausentes como "malas madres", y se sumió en un proceso de comprensión que llevó tiempo, pero que dejó al descubierto la complejidad de las decisiones maternas y la lucha silenciosa que su madre libraba por el bienestar de la familia y del país.

En su infancia, Camilo se cruzaba con personas que, al verle, exclamaban con cariño: "Ah, yo te chinié de chiquito", señalando la conexión innegable con las personalidades históricas de El Salvador. Y ¿cómo no identificar a Camilo? cuando su padre era Santiago, Carlos Henríquez Consalvi, el visionario fundador de Radio Venceremos¹⁴, la emisora clandestina que resonó como

¹⁴ Radio Venceremos fue una emisora clandestina que operó durante el conflicto armado en El Salvador. Fundada por Santiago, Carlos Henríquez Consalvi, transmitía desde las montañas mensajes de resistencia y solidaridad con el FMLN. A través de sus transmisiones, proporcionaba información crucial sobre la guerra y mensajes de esperanza para la población civil. Su influencia trascendió las fronteras físicas, uniéndola en la lucha por el cambio.

un himno de resistencia durante el conflicto armado. La sombra de un legado revolucionario se cernía sobre él, como un testigo más de la historia de su amada tierra.



Figura 10

Radio Venceremos fue una radioemisora clandestina que operó durante el conflicto armado

Camilo reflexiona sobre la complejidad de reconstruir la trayectoria de su padre: un itinerario que pasó por Nicaragua, Francia y Venezuela antes de regresar a El Salvador para participar activamente en la guerra, pero que aún hoy permanece difuso, como una línea de tiempo sin terminar. Sin embargo, más allá de intentar seguir sus pasos o glorificar sus acciones, Camilo nunca lo vio como un héroe. La figura paterna, admirada por muchos como narrador de la historia nacional, fue para él principalmente un padre, con aciertos, contradicciones y silencios. Su conciencia social no se formó desde la idealización, sino desde el contacto con espacios vivos de memoria y con figuras que lo marcaron profundamente, como el padre Rogelio Ponsele, cuya cercanía y ejemplo lo ayudaron a comprender la dimensión humana y política de la historia. Este proceso de maduración le permitió mirar el pasado no desde el pedestal del heroísmo, sino desde el tejido complejo de memorias, decisiones y afectos que lo conforman.

A los 12 años leí la Terquedad del Izote. Y ya como conociéndolo a él, leyendo su libro, no sé si siento como esas anécdotas, que se quede como en anécdota o como heroísmo; porque también como que le cuestionaba ciertas cosas, como que, porque, cuál era la importancia de decir, por ejemplo, como hablas vos oficial del Frente. Había un cierto sesgo. ahí también me di cuenta como la importancia de la comunicación y no verlo como el periodismo ético y todo esto, sino la importancia que tiene la comunicación de transformadora, pero eso quizás lo llegué a entender ya muchísimo más avanzado, quizá a los 18 años, de poder convertir esas anécdotas en, empezarlas a darle su lugar, pero no es del heroísmo o así, yo siento que toda la gente que se me acercaba me decía, a tu papá, la voz y todo esto. Pero nunca lo vi como un héroe, sí, lo veía como un padre. (Camilo).

Aunque su padre había dedicado su vida a narrar la historia del país, esa narración no estuvo pensada para él. Santiago fue un cronista incansable de la guerra y sus memorias, pero no el narrador de su propia historia familiar. Camilo creció sin largas conversaciones sobre el conflicto ni explicaciones profundas sobre el pasado; fueron otros quienes, con sus testimonios, lo acercaron a esas memorias que moldearon su presente. El verdadero encuentro con la historia no ocurrió en la voz paterna, sino en la penumbra de una pequeña habitación del Museo de la Palabra y la Imagen, museo fundado por su padre, donde antiguos audiovisuales le mostraron escenas crudas de masacres, el entierro de Monseñor Romero y luchas populares. Allí, frente a imágenes que hablaban más que cualquier relato, Camilo comprendió que la memoria no siempre se hereda en palabras: a veces se revela en imágenes, en silencios y en archivos que sobreviven al tiempo.

A los 12 años, me metí al archivo audiovisual a acompañar el proceso de digitalización, entonces veía todos esos videos, son demasiado fuertes, masacres, la masacre cuando fue el entierro de Monseñor Romero, por ejemplo. Entonces allí sí me impactó un montón y creo que fueron la semilla de la rebeldía, incluso en el colegio, y de empezar a posicionar temas que, en los libros de sociales, por ejemplo, no se tocaban bien. Pero yo creo que el archivo audiovisual me conmovió un montón, las exposiciones del MUPI, yo no soy una persona que lee mucho, digamos que, en temas de literatura, además de leer, la terquedad, no leí, por ejemplo, Luciérnagas en el Mozote. Entonces creo que era más el contacto con las personas, estar escuchando también testimonios, las anécdotas que contaba la gente

cuando íbamos a Morazán, entonces ese fue como mis acercamientos a darle esa importancia a la historia. (Camilo).

Ser joven en tiempos de izquierda fue crecer con la promesa de un país diferente, con la esperanza de que la historia podría escribirse de otra manera. Para Camilo y muchos de su generación, la llegada del FMLN al poder significó la apertura de espacios culturales, programas sociales y oportunidades que antes parecían imposibles, era el tiempo de imaginar otro El Salvador. Sin embargo, esa esperanza también convivió con la decepción y el desencanto. A medida que crecían, las juventudes comenzaron a notar la distancia entre el discurso revolucionario y las prácticas del poder, el divorcio entre la política institucional y las luchas que seguían dándose en las calles. Camilo recuerda que durante esos años se sentía agradecido por las oportunidades culturales y formativas que surgieron, pero también empezó a desarrollar una mirada crítica frente a una izquierda que, en muchos casos, perdió su capacidad de autocrítica y de diálogo con las nuevas generaciones. Esa mezcla de ilusión y desencanto marcó profundamente su generación.

Cuando ganó Funes, a pesar de mi poca conciencia política en ese momento, yo estaba muy feliz. En 2009 comenzaron a abrirse espacios para las juventudes y sentía que florecían nuevas oportunidades de crecimiento cultural; incluso fuimos beneficiados un par de veces con fondos para crear proyectos, y de ahí surgió Prudencia. Sin embargo, en esa etapa yo no tenía una mirada crítica hacia el Frente: no lo cuestionaba ni lo analizaba a profundidad. Aún no comprendía del todo el contexto de las políticas neoliberales o de los socios público-privados, ni lograba mirar a la cúpula desde otra perspectiva o problematizar la democracia burguesa. Quizá por mi edad —porque era joven—, podría decir que viví un tiempo de conformismo. Aun así, me sentía con ciertas oportunidades para imaginar otro El Salvador posible a través de esos espacios. (Camilo).

En el año 2015, Camilo se sumergió en un proceso de formación donde tuvo la oportunidad de conocer a jóvenes comprometidos con la defensa de los derechos humanos. Fue en este contexto donde se encontró con el Kolectivo San Jacinto, durante un evento auspiciado por el gobierno del FMLN. Esta experiencia marcó un punto de inflexión en su vida, introduciéndolo al mundo de la comunicación popular y despertando en él una nueva pasión y compromiso. Pese a considerarse un joven de izquierda, no encontró espacio en las juventudes partidarias, donde parecía que su pensamiento seguía siendo disruptivo.

Aunque Camilo reconoce que su historia personal estuvo marcada por ciertos privilegios —una infancia sin violencia directa, educación privada y acceso a espacios culturales y políticos—, esa distancia nunca le impidió ver las heridas que la violencia dejaba en sus pares. Desde joven fue testigo de cómo muchos de sus compañeros cargaban con el peso de contextos marcados por la exclusión, la estigmatización y la falta de oportunidades. En los talleres, las marchas o las actividades comunitarias, escuchaba historias de juventudes que habían vivido el desarraigo, la persecución policial o el reclutamiento forzado por pandillas. Esa experiencia lo confrontó con la desigualdad estructural del país y lo llevó a preguntarse por su lugar en la lucha social: su tarea, entendió, no era hablar *por* otros, sino usar sus herramientas —el audiovisual, la comunicación y el pensamiento crítico— *con* otros. Desde esa posición eligió poner sus privilegios al servicio de la visibilización de realidades que él no había vivido en carne propia, pero que lo atravesaban como parte de su generación.

Junto con el Kolectivo, comienzan cubriendo marchas y luego producen su primer cortometraje en 2016 sobre Prudencia Ayala¹⁵. Entre el 2017 y el 2019, se involucra en temáticas como el derecho al agua, la educación sexual integral, memoria histórica y la creación de un colectivo de jóvenes enfocados en la investigación audiovisual en derechos humanos y memoria histórica. En esos años produce materiales sobre las torturas, los presos políticos y las mujeres en la guerra. Estas experiencias lo marcan profundamente, conoce a COOPES, a Tito y a Guazapito y desde su pasión lo audiovisual apoya la construcción de nuevos relatos sobre la memoria. A diferencia de muchos de su generación, a Camilo le gustaba escuchar y eso le permitió conectar con una generación marcada por el dolor de la tortura.

Camilo tardó en cuestionar el sistema político. Solo más tarde, confrontó el conformismo y empezó a analizar críticamente la realidad política y social del país, reconociendo las dificultades para abordar temas sensibles dentro de la izquierda política salvadoreña, como el machismo o las conspiraciones, y espera más apertura en el futuro.

Es difícil, sobre todo cuando se trata de cuestionar el machismo dentro de las estructuras de la guerrilla, sus jerarquías, ciertas decisiones o incluso conspiraciones como la que terminó con la vida de Roque Dalton. Siento que muy pocos se atreven a hablar de eso, y me preocupa, porque muchas veces he escuchado esa frase de que ‘se hizo lo que se pudo

¹⁵ Escritora y activista social salvadoreña, considerada la primera mujer latinoamericana en buscar la presidencia.

con los conocimientos que se tenían’ y que ‘se lograron cosas importantes’, pero eso impide abrir espacios para la autocrítica y el revisionismo. Ha sido muy complejo separar la anécdota de la heroicidad, y son contadas las personas que se han atrevido a hablar desde otro lugar. Por ejemplo, Chío, que era un niño durante el conflicto, tiene una visión muy interesante de cómo funcionaban esas estructuras y de cómo lo ordenaban, pero siento que todavía hay mucho más por decir. (Camilo).

En el laberinto de su propia sensibilidad, Camilo se encuentra perdido entre los relatos que lo rodean. Para él, el audiovisual no es simplemente una imagen y un sonido, sino una composición compleja de significados que pueden desafiar sus percepciones más arraigadas y motivar su conciencia crítica. Sin embargo, se enfrenta a un obstáculo fundamental, el dominio de los medios de comunicación por parte de ciertos poderes establecidos. Aunque las redes sociales parecen ofrecerle un espacio más democrático para la creación de contenido, en realidad, el control sigue en manos de unos pocos. Camilo reconoce que es necesario trabajar la memoria histórica de una forma diferente.

Lo primero que me viene a la mente son solo dolor, trauma, silencio y negación, tanto a nivel personal como estatal. Creo que es fundamental la sanación de estos traumas y dolores para poder asimilarlos, especialmente considerando las violencias sistemáticas que aún persisten. A nivel estatal, la negación y el silencio por parte del Estado son aspectos preocupantes que también deben abordarse. (Camilo).

Consciente de estos desafíos, busca estrategias para superarlos y encontrar su lugar en este mundo cambiante de la comunicación. Reconoce que la clave está en la creación de contenido, una noción que ha cobrado relevancia en la era digital. Se propone utilizar esta herramienta no solo para entretener, sino para educar, generar conciencia y fomentar el pensamiento crítico.

Para lograrlo, se sumerge en el arte de contar historias de manera innovadora y persuasiva. Busca formas de conectar con las audiencias a través de códigos visuales y auditivos que trasciendan las barreras del tiempo y el espacio. Su objetivo es construir puentes entre el pasado, el presente y el futuro, utilizando el lenguaje universal del audiovisual para transmitir mensajes poderosos y significativos.

La creación de contenido educativo, de conciencia y pensamiento crítico, así como la retroalimentación, será lo que posibilitará esta nueva tecnología. La interacción y la capacidad de conectar con las audiencias me permitirán abordar temas como la historia de El Salvador y la violencia sistemática desde diferentes códigos visuales y auditivos. Esto, espero, contribuirá a crear significados que puedan servir de puente entre el pasado, el presente y el futuro, facilitando una comprensión más profunda y una reflexión sobre nuestra realidad. (Camilo).

Se enfrenta a la tarea monumental de desafiar las narrativas tradicionales y abrir espacios para la reflexión y el diálogo. Utiliza las redes sociales y otras plataformas digitales como herramientas para llegar a un público más amplio y diverso. Su enfoque se centra en la interacción y la retroalimentación, creando un diálogo continuo con sus seguidores y buscando formas de involucrarlos activamente en el proceso creativo.



Figura 11

Camilo pertenece a un grupo de jóvenes entusiastas de la producción audiovisual

A medida que avanza en su viaje, se encuentra con una serie de desafíos y obstáculos. Se enfrenta a la resistencia de aquellos que buscan mantener el statu quo y controlar la narrativa dominante. Sin embargo, no se deja intimidar por las dificultades. En cambio, utiliza su creatividad y su pasión por el cambio social como armas para seguir adelante.

El camino hacia la creación de contenido significativo y transformador está lleno de altibajos, pero se aferra a su visión con determinación. Con cada historia que cuenta y cada mensaje que transmite, se acerca un poco más a su objetivo de generar un impacto positivo en el mundo. A través del poder del audiovisual y la conexión humana, está decidido a hacer una diferencia duradera en la sociedad.

No obstante, en el oscuro panorama del año 2023, se enfrentó a una serie de desafíos que sembraron la incertidumbre en su mente. La desaparición de varios compañeros activistas sacudió su sensación de seguridad, dejándolo inquieto y con temor por el futuro. Sin embargo, en medio de la adversidad, surgió una pregunta que lo llevó a reflexionar profundamente: ¿Cuál sería el destino de aquellos que se encontraban en la mira del régimen?

Esta interrogante actuó como un catalizador para su acción. En lugar de sucumbir al miedo paralizante, Camilo decidió enfrentar los desafíos de frente. Reconoció la importancia de superar los discursos obsoletos y unirse en la construcción de una comunidad sólida y unida. Inspirado por el trabajo de otros jóvenes comprometidos con diversas causas sociales, como el feminismo y la defensa del medio ambiente, encontró esperanza en la posibilidad de generar un cambio significativo.

Aunque el camino hacia un futuro más justo y equitativo no sería fácil, estaba dispuesto a enfrentar los desafíos con determinación y coraje. Con cada paso adelante, se comprometía a llevar consigo el legado de aquellos que habían luchado antes que él, con la esperanza de construir un mañana mejor para todas y todos. En un mundo lleno de incertidumbre, su decisión de actuar resonaba como un faro de esperanza para aquellos que anhelaban un cambio positivo.

Cuando observo a otros jóvenes, a los colectivos feministas, y los grupos por el medio ambiente, siento un destello de esperanza. A pesar de nuestra fragmentación, cada causa sigue adelante por su cuenta. Al menos hay quienes se alzan para detener ciertos discursos y acciones. Son personas que están transformándose y anhelan un cambio. (Camilo).

Camilo, en su trayecto como joven activista, ha comprendido una lección fundamental en su búsqueda por un cambio significativo en su entorno: la importancia de la escucha. En un país marcado por el conflicto y las tensiones políticas, Camilo reconoce que el diálogo y la comprensión son herramientas poderosas para la construcción de un futuro más justo y equitativo. Dentro de sus privilegios y en medio de un contexto neoliberal, ha aprendido que la verdadera acción no solo implica levantar la voz, sino también tener la disposición de escuchar.

Las reflexiones de Camilo se han forjado a través de experiencias personales y observaciones de su entorno. Ha visto cómo la falta de diálogo y comprensión puede conducir a ciclos interminables de conflicto y sufrimiento. Por ello, se ha comprometido a adoptar una postura de escucha activa en todas sus interacciones, reconociendo que solo a través del entendimiento mutuo se pueden encontrar soluciones duraderas a los problemas que aquejan a su sociedad.

En su camino como activista ha encontrado que la escucha no solo implica oír las palabras de los demás, sino también entender sus perspectivas y emociones. Ha aprendido a ponerse en el lugar de los demás y a considerar sus puntos de vista, incluso cuando difieren de los suyos propios. Esta habilidad para empatizar y comprender ha fortalecido su compromiso con la justicia social y ha enriquecido su capacidad para abordar los desafíos de manera más efectiva.

En última instancia, la historia de Camilo nos recuerda la importancia de la empatía y la comprensión en la lucha por un mundo mejor. A través de su ejemplo, nos enseña que el verdadero cambio comienza con la voluntad de escuchar y aprender de los demás. Al adoptar una postura de apertura y comprensión, podemos superar las barreras que nos separan y trabajar juntos hacia un futuro más prometedor para todos.

Dentro de mis privilegios como joven en este país marcado por conflictos y medidas neoliberales, siento una profunda responsabilidad: escuchar antes de hablar. Reconozco que la escucha activa es fundamental, ya sea que opte por ser activista o no. Es esencial no repetir errores del pasado y estar siempre dispuesto a escuchar y aprender. (Camilo).



Figura 13

El verdadero cambio comienza con la voluntad de escuchar

Camilo pertenece a una generación que observa con preocupación el presente político salvadoreño. Su activismo está atravesado por el miedo y la incertidumbre, sentimientos que se agudizan en un contexto marcado por el autoritarismo, la concentración de poder y la criminalización de la disidencia. Las detenciones arbitrarias de amigos y compañeros lo han obligado a replantearse la forma de resistir y a reconocer que la historia no es algo que “podría repetirse”, sino algo que ya se repite bajo nuevas formas. Frente a este escenario, insiste en que el camino no es el silencio ni el aislamiento, sino la creación de comunidad, el fortalecimiento de redes y la construcción de alternativas colectivas que permitan enfrentar el presente con esperanza. Para él, la juventud tiene hoy la responsabilidad de no mirar hacia otro lado, sino de articularse en

medio de la adversidad para detener los discursos de odio y las exclusiones que amenazan con perpetuar las mismas injusticias del pasado.

El año pasado sentía mucha incertidumbre y miedo, sobre todo después de que se llevaran a dos o tres compañeros. Primero pensaba en que salieran de la cárcel, pero luego en qué pasaría con ellos después. Y ahí me di cuenta de que el discurso de 'se puede repetir la historia' ya no sirve: la historia ya se está repitiendo desde hace tiempo. Por eso creo que no queda más que crear comunidad. Aunque estemos atomizados, hay personas y colectivos que siguen luchando, que quieren cambiar las cosas, y eso me da esperanza, incluso en este momento tan difícil para alzar la voz. (Camilo).

Aun con las incertidumbres que marcan el presente, Camilo no ha renunciado a su convicción de que la memoria puede abrir caminos hacia el futuro. Su apuesta no pasa por repetir los relatos heroicos ni por quedarse atrapado en la nostalgia, sino por encontrar nuevas formas de narrar el país y dialogar con su generación. Desde el audiovisual, la investigación y la comunicación popular, busca que las historias que heredó —y aquellas que ha ido descubriendo por sí mismo— se conviertan en herramientas para comprender el presente y transformarlo. En esa búsqueda, Camilo representa a una juventud que no vivió la guerra, pero que creció entre sus memorias y sus silencios, intentando entender qué hacer con ese legado.

La historia de Camilo muestra que la memoria no es una herencia pasiva, sino una construcción en permanente disputa. Para su generación, el pasado no es únicamente un archivo que se consulta, sino un territorio que se reinterpreta desde nuevas preguntas, nuevas luchas y nuevas sensibilidades. En un país marcado nuevamente por el miedo, la censura y la incertidumbre, su apuesta por escuchar, dialogar y crear comunidad se convierte también en una forma de resistencia.

Nota sobre la construcción del relato

Conocí a Camilo en 2018, en el marco de varios proyectos de prevención de la violencia en los que participaban colectivos juveniles. Lo recuerdo como un joven activista que comenzaba a trabajar el audiovisual como herramienta para contar historias, denunciar injusticias y abrir conversaciones sobre la memoria y el presente del país.

Entre 2019 y 2023 coincidimos en distintos procesos de formación y talleres participativos donde se encontraban colectivos juveniles que trabajaban temas de derechos humanos, memoria histórica y comunicación popular. En esos espacios fui conociendo más de cerca su mirada crítica, su interés por escuchar a las generaciones que vivieron la guerra y su compromiso por construir nuevos relatos desde su generación.

A partir de 2023 iniciamos un proceso más sistemático de conversaciones y entrevistas que se extendió hasta 2025, a través del cual fuimos reconstruyendo su historia y su recorrido como joven activista. En esos años Camilo formaba parte del Kolectivo San Jacinto, desde donde impulsaba proyectos de comunicación y memoria histórica; posteriormente participó en la conformación de Luciérnagas en Red, una iniciativa que continúa explorando nuevas formas de narrar el país desde el trabajo colectivo y el lenguaje audiovisual.

Los jóvenes de la Segundo Montes: un relato llamado Daniel

Lo que sé del presente lo busco en el pasado, me lo contaron de atrás, lo traen los otros.

La obra aún no comienza, pero el escenario ya está lleno de memoria. En una cancha comunal de Morazán, los actores del grupo de teatro afinan los últimos detalles mientras cae la tarde sobre la montaña. Un tambor marca el ritmo, alguien revisa el vestuario y las primeras personas empiezan a acomodarse en las sillas de plástico. Cuando finalmente comienza la función, las voces de los actores nombran historias que durante mucho tiempo quedaron guardadas en silencio: la guerra, el exilio, la resistencia de las comunidades. En estos escenarios sencillos —una escuela, una plaza, un salón comunal— el teatro popular se convierte en una forma de contar lo que la historia oficial muchas veces no alcanza a decir.

Para Daniel, ese lenguaje del teatro y de la comunicación popular se volvió una puerta para comprender el lugar donde creció. En las montañas de Morazán, donde la memoria de la guerra convive con la vida cotidiana de las comunidades, el arte se transformó en una manera de escuchar a quienes vivieron el conflicto y de acercar esas historias a las nuevas generaciones. Sobre esas tablas improvisadas aprendió que la memoria también puede habitar en los gestos, en las canciones y en las palabras compartidas frente a un público que no solo mira la obra, sino que reconoce en ella parte de su propia historia.

Daniel vino al mundo en 1992, cuando El Salvador estaba transitando de la guerra a la paz. Su familia, que había regresado del exilio en Honduras, se instaló en la comunidad Segundo Montes¹⁶, en el norte de Morazán, lugar de una de las más crudas masacres como fue la del Mozote. Sus primeros años fueron felices y divertidos, bajo la protección de su tío, que le cuidaba con cariño y devoción. A pesar de las heridas que la guerra dejó en su familia, en su casa nunca se mencionaba el conflicto ni la historia de la comunidad.

Crecí en la comunidad Segundo Montes como un niño cualquiera: andaba sin zapatos, jugaba libremente, corría tras las cabras por los campos y recogía leña en el río. También

¹⁶ La comunidad Segundo Montes, ubicada en el norte de Morazán, representa la resistencia y la solidaridad. Se formó con personas que venían de los campamentos de refugiados en Honduras después de la guerra civil salvadoreña. Su nombre recuerda al sacerdote jesuita Segundo Montes, quien se entregó a la defensa de los derechos humanos y la justicia social.

le llevaba comida al abuelo en la milpa. Tuve una infancia sana, con buenos amigos y, sobre todo, con un tío que me cuidaba como un padre. (Daniel).

A pesar de haber crecido en un territorio marcado por la memoria colectiva y las huellas de la guerra, en su hogar el pasado permanecía envuelto en un profundo silencio. Ni su padre biológico —quien había participado directamente en el conflicto y perdido un ojo durante la guerra— ni su abuelo —combatiente en las filas guerrilleras— compartían con él sus vivencias o recuerdos. Las batallas, los miedos y las pérdidas permanecían guardados en un rincón íntimo al que Daniel no tenía acceso. Esta ausencia de relatos familiares no apagó su curiosidad; por el contrario, encendió en él una necesidad casi urgente por descubrir las historias que no se contaban, los recuerdos que permanecían enterrados en el silencio. Fue esa falta de palabras lo que lo impulsó a buscar respuestas en otros espacios y voces, a indagar en la historia de su comunidad y a reconstruir, poco a poco, la memoria que en casa nunca se nombró.

Mis primeros años, por lo menos hasta los 10 años, jamás escuché nada sobre la Comunidad Segundo Montes, ni sobre la guerra, a pesar de que en mi familia está mi tío, que es un profesor popular que se forma en los campamentos de refugiados; mi abuelo, que estuvo directamente combatiendo en la guerrilla... pero jamás en mi casa yo escuché algo relacionado a la historia. (Daniel).

Fue en la escuela de Los Quebrachos donde Daniel comenzó a tejer su vínculo con la memoria histórica del lugar que lo había visto crecer. En ese espacio educativo, el teatro se convirtió en una puerta abierta al pasado, un escenario desde el cual podía explorar emociones, escuchar relatos silenciados y reconstruir los acontecimientos que habían marcado la vida de su comunidad. Cada obra, cada representación conmemorativa, era una lección viva que lo conectaba con el coraje, la resistencia y las luchas de quienes habían atravesado tiempos de guerra. En lugar de encontrarse con la historia en libros de texto fríos y distantes, Daniel la conoció a través de cuerpos que narraban con sus gestos, voces que evocaban el dolor y la esperanza, y memorias colectivas que se compartían sobre las tablas. Fue así como comprendió que el arte no solo entretiene, sino que también educa, transforma y mantiene vivo el legado de quienes lucharon antes que él.

Cuando ya llego a la escuela de Quebrachos, que por cierto mi tío era el director de esa escuela, es ahí cuando empiezo a incursionar en el mundo del teatro y a través del teatro conocí muchos lugares de Morazán donde había eventos conmemorativos sobre los Acuerdos de Paz, sobre ofensivas y todo eso. Entonces, quizá el teatro fue como esa ventana para conocer toda la historia. (Daniel).

Crecer en un territorio profundamente marcado por la historia, como la zona norte de Morazán, significó para Daniel convivir desde pequeño con el peso simbólico de la memoria colectiva y el legado de lucha que definió a toda una generación. Cada rincón del lugar —sus calles, sus monumentos, sus conmemoraciones— estaba impregnado de relatos de resistencia, sacrificio y sueños de transformación social. Esta atmósfera no solo configuró su identidad, sino que también moldeó su visión del mundo, enseñándole que la política no es una abstracción distante, sino una fuerza que atraviesa la vida cotidiana. Vivir en un bastión de la izquierda implicaba heredar ideales de justicia, igualdad y compromiso comunitario, pero también enfrentarse a la responsabilidad de continuar esa historia desde nuevas trincheras. Daniel comprendió, así, que formar parte de una comunidad con un pasado tan intenso no era únicamente un privilegio, sino también un llamado a la acción: a conocer, honrar y defender ese legado en medio de los desafíos del presente.

Con el paso de los años, ese interés inicial se transformó en un verdadero compromiso con la memoria histórica. Daniel comenzó a dedicar parte de su tiempo y creatividad a proyectos fotográficos y audiovisuales que buscaban rescatar, conservar y compartir las voces de quienes habían vivido en carne propia el conflicto armado. A través de su lente, trataba no solo de documentar el pasado, sino también de tejer puentes entre generaciones, mostrando a las nuevas juventudes el peso humano que se esconde tras cada relato. Sin embargo, pese a sus esfuerzos por iluminar la historia colectiva, algunas sombras persistían en el ámbito personal: fragmentos de la historia familiar seguían siendo desconocidos, silencios que nunca fueron rotos y preguntas que aún no tenían respuesta. Este vacío se convirtió en un motor que lo impulsaba a seguir investigando, con la esperanza de algún día reconstruir completamente el rompecabezas de su pasado.

De hecho, hemos hecho exposiciones fotográficas, audiovisuales sobre memoria histórica y algunos proyectos que tengo también en mente que van en esa línea, hacer entrevistas a personajes que vivieron la guerra y así, otros proyectos. (Daniel).

A medida que crecía, Daniel encontraba más espacios para participar en actividades relacionadas con la memoria histórica y el arte. Desde la radio comunitaria hasta el grupo de teatro y música, cada experiencia contribuía a su comprensión del pasado y su compromiso con el presente. Pero a pesar de sus esfuerzos, las nuevas generaciones parecían cada vez más desinteresadas de sus raíces y de la historia que las había forjado.

Daniel, a lo largo de su vida, ha observado una serie de transformaciones que han influido en su perspectiva y sus acciones. Desde sus primeros años en la comunidad Segundo Montes, donde la historia de lucha y resistencia apenas se sugería en conversaciones esporádicas, hasta su implicación activa en el arte y la memoria histórica, su viaje ha sido un continuo proceso de descubrimiento y reflexión.

Con el paso del tiempo, la transición política que vivió El Salvador marcó profundamente la percepción de Daniel sobre su papel en la historia colectiva. En la zona norte del país —territorio emblemático por su resistencia y lucha durante el conflicto— la llegada de un gobierno de izquierda no fue simplemente un cambio de administración, sino la concreción de un anhelo largamente postergado. Aunque su familia y comunidad mantenían una fuerte identidad ligada a las luchas revolucionarias, Daniel nunca se asumió como militante partidario ni como defensor acrítico de ninguna organización política. Su postura era más la de un ciudadano consciente y comprometido con las causas sociales que con los colores de un partido. La llegada del FMLN al poder fue recibida con alegría, como una especie de reivindicación histórica, una celebración colectiva que revivía las aspiraciones por justicia y transformación que habían motivado la lucha armada. Sin embargo, esa euforia inicial también lo llevó a reflexionar sobre el papel de la ciudadanía y a reconocer que los cambios estructurales requerían más que la llegada de un partido al gobierno: necesitaban participación, organización y vigilancia activa desde la sociedad civil.

(...) el tema de la transición, de pasar de un gobierno de derecha a izquierda, aquí en la zona se vivió como una gran fiesta, como una Revolución, llamémosle, porque dio mucha esperanza, porque también todas las personas que participaron en la guerra vieron que después de tanto tiempo se podrían lograr los cambios por los que ellos lucharon. (Daniel).

Con el paso de los años, la ilusión que había despertado el cambio político empezó a desvanecerse. Daniel y muchos de sus compañeros jóvenes se sintieron decepcionados al ver cómo su participación era reducida a un simple instrumento durante los períodos electorales. Los líderes

políticos ya no estaban comprometidos con las transformaciones sociales prometidas y parecían interesados únicamente en el poder. Frente a este desencanto, Daniel y su colectivo de teatro JAQ tomaron una decisión crucial, abandonar la lógica de la confrontación partidista y convertir el arte en su principal herramienta de acción política. A través del teatro, comenzaron a promover espacios de reflexión, denuncia y sensibilización, convencidos de que un escenario podía ser mucho más transformador que una consigna electoral. Su compromiso se mantuvo firme, pero cambió de forma: ya no se trataba de seguir a líderes, sino de acompañar a la gente desde la memoria, la crítica y la creatividad.

(...) hay jóvenes que se activan solo en el periodo electoral y hay líderes políticos también que solo les ponen importancia a los jóvenes en esos momentos electorales, los utilizan para hacer brigadas, para andar pegando afiches (...) pero nosotros, como grupo de teatro, hacíamos la reflexión que a través del teatro podríamos hacer más trabajo político que andar peleando con otra gente porque no son de la misma ideología. (Daniel).

El compromiso de Daniel con la memoria histórica se fortaleció al participar en proyectos artísticos y educativos que lo conectaron con nuevas perspectivas. Los talleres de formación y los espacios de diálogo con organizaciones de educación popular ampliaron su mirada sobre el papel del arte en los procesos sociales. Fue entonces cuando comprendió que el teatro no era solo un medio de entretenimiento, sino un poderoso instrumento político capaz de generar conciencia, cuestionar estructuras injustas y contribuir al bien común. Junto a su grupo, decidió abordar desde el escenario temas universales como la migración, los derechos humanos y la justicia social, utilizando el teatro como un espacio para provocar preguntas, construir pensamiento crítico y sensibilizar a la comunidad frente a las desigualdades.

(...) descubrimos, a raíz también de esos talleres en Equipo Maíz, que nos decía Jorgelina Ceritos que el teatro es un instrumento político, y cuando hablamos político no estamos hablando de política partidaria, sino que es un instrumento que puede ayudar a buscar el bien común... nos gusta concientizar, nos gusta hacer pensar, reflexionar. (Daniel).

Aunque el norte de Morazán no sufrió con la misma intensidad la violencia de las pandillas que azotó otras zonas del país, los jóvenes no fueron ajenos a sus consecuencias. La represión policial, el control estatal sobre los espacios públicos y la constante narrativa de criminalización

de la juventud formaron parte del contexto en el que Daniel creció. Aun cuando el territorio mantenía un clima de relativa paz, esa tranquilidad tenía raíces profundas en la historia: durante los años de los campamentos de refugiados en Colomoncagua, Honduras, se fomentaron la educación y la organización comunitaria como herramientas de prevención, lo que redujo la incidencia de violencia en generaciones posteriores. Sin embargo, cuando la violencia llegó desde otras regiones, trajo consigo miedo, desplazamiento y la tentación de involucrarse en estructuras delictivas, sobre todo para aquellos jóvenes sin oportunidades.

Para Daniel y sus compañeros del grupo de teatro, ser joven en este contexto implicaba una doble responsabilidad: por un lado, resistir a las narrativas de miedo y exclusión que se imponían desde el Estado; y por otro, ofrecer alternativas creativas y educativas para que otros jóvenes comprendieran que la organización social y el arte también podían ser formas de resistencia. Su apuesta por el teatro no solo surgió como un medio de expresión, sino como una respuesta consciente ante un sistema que muchas veces estigmatizaba a la juventud en lugar de abrir espacios para su participación. En medio de la represión, la desigualdad y la violencia estructural, el arte se convirtió en su trinchera cotidiana.

Hubo un momento, quizá un periodo corto, que sí se puso bien feo en esta zona, pero históricamente siempre ha sido un lugar sano y no es casualidad, sino que todo tiene un antecedente. En los campamentos de refugiados se trabajó mucho para que la gente estuviera ocupada y educada, y la gente ocupada no podía pensar en otra cosa que no fuera hacer el bien. (Daniel).

A medida que Daniel se involucraba más en el activismo artístico y en proyectos de memoria histórica, enfrentaba un desafío constante: equilibrar sus pasiones con las exigencias económicas de la vida cotidiana. La escasez de oportunidades laborales en su comunidad lo hacía considerar seriamente la posibilidad de emigrar, en busca de un futuro más estable para él y su familia. Sin embargo, su fuerte arraigo al territorio y el compromiso profundo con su comunidad lo mantenían en un estado de incertidumbre, debatiéndose entre la necesidad y el deseo de seguir transformando su entorno desde adentro. Esta tensión entre lo personal y lo colectivo se convertía en una parte esencial de su historia, revelando las contradicciones que viven muchos jóvenes del posconflicto.

A lo largo de su trayectoria, Daniel ha descubierto que el arte es mucho más que una herramienta expresiva: es un puente intergeneracional capaz de unir memorias, voces y sensibilidades separadas por el tiempo. En su comunidad, la música nacida en los campamentos de refugiados, la educación popular, la comunicación comunitaria y la oralidad transmitida de abuelos a nietos constituyen un legado vivo que sigue resonando en cada proyecto artístico. A través del teatro, la fotografía y los audiovisuales, él y su grupo han logrado rescatar testimonios olvidados, revivir experiencias de la guerra y traerlas al presente como relatos significativos para las nuevas generaciones. Este ejercicio de creación no es unidireccional: implica también una escucha activa y respetuosa hacia quienes vivieron el conflicto, reconociendo en sus palabras no solo el dolor, sino también la sabiduría acumulada en la resistencia. El arte, así, se convierte en un lenguaje común donde pasado y presente dialogan, generando conciencia crítica y sentido de pertenencia colectiva.



Figura 14

El arte se convierte en un lenguaje común entre el pasado y el presente

Al mismo tiempo, Daniel observaba con preocupación cómo la cultura global y las redes sociales se infiltraban cada vez más en la vida cotidiana, creando una brecha generacional en la comprensión del pasado. Las nuevas generaciones, influenciadas por tendencias foráneas, el

entretenimiento superficial y el consumo inmediato, parecían alejarse progresivamente de sus raíces históricas y culturales. La falta de espacios de diálogo, de educación contextualizada y de sensibilización tanto en el hogar como en la escuela, profundizaba esta desconexión, dejando a muchos jóvenes sin referentes que les permitieran entender el presente a la luz de su historia. Para Daniel, este desapego representaba uno de los mayores riesgos para la memoria colectiva: sin vínculos con el pasado, el tejido comunitario corre el riesgo de fragmentarse y perder su capacidad de resistencia y transformación.

El dilema entre conservar la identidad local y buscar oportunidades fuera de su comunidad seguía siendo una fuente de conflicto interno para Daniel. Aunque estaba decidido a seguir luchando por la memoria histórica y el arte como formas de resistencia y concientización, también reconocía la necesidad de asegurar su propio bienestar económico y el de su familia.

En cierto momento, consideré solicitar una visa de trabajo, pero la idea de vivir fuera de aquí permanentemente no me atrae. Tengo un fuerte arraigo en esta zona. Sé que puedo seguir sensibilizando a través del arte, pero también me preocupa cómo solventar mis necesidades financieras sin dejar de hacer lo que he estado haciendo durante más de 20 años: sensibilizar a través del arte. (Daniel).

La influencia de Daniel se extendía más allá de su propia vida y se proyectaba hacia el futuro, especialmente en la crianza de su hijo. Reconocía la importancia de transmitir la historia y la identidad de su comunidad a las generaciones venideras, para que pudieran comprender el contexto en el que crecían y sentirse arraigados a su tierra desde una edad temprana.

La escuela fue un factor clave para que Daniel se identificara con su comunidad, al ofrecer espacios para competencias y actividades relacionadas con la historia y la cultura de la Comunidad Segundo Montes. Aunque no sabía si estos temas seguían siendo parte del plan de estudios, recordaba con afecto cómo los profesores compartían la historia de la comunidad en clases y eventos, ayudándole así a entender y valorar su entorno.

Daniel expresaba con orgullo su sentido de pertenencia a la Comunidad Segundo Montes, a pesar de los estigmas y prejuicios que a veces sufría. Su implicación en la preservación de la memoria histórica y la justicia social era una muestra de su profundo amor por su tierra y su gente. A través de su participación en el grupo de teatro y otros proyectos comunitarios, buscaba

homenajear el legado de resistencia y lucha de su comunidad, asegurándose de que nunca se borrara.

Siempre había personas que, de forma despectiva, se referían a nosotros como "los de Morazán, Segundo Montes, los guerrilleros". Creo que a muchos les ha ocurrido algo similar. No estoy seguro si aún existen personas que hacen ese tipo de comentarios, pero durante mis años de estudio, recuerdo claramente esos comentarios despectivos hacia las personas de la comunidad. (Daniel).

Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos y logros, Daniel reconocía las limitaciones y desafíos que enfrentaba. La falta de apoyo gubernamental y la decepción por las promesas incumplidas lo hacían enfrentar la dura realidad de la política y el activismo en su país. Aunque había habido progresos, el cambio real seguía siendo inalcanzable, especialmente en el campo del arte y la cultura, donde el gobierno parecía mostrar poco interés.

Daniel pensaba sobre el complicado panorama que tenía, tanto a nivel personal como en el contexto más general de su comunidad y su país. La situación política y ambiental generaba preocupación y desesperanza, mientras que las dificultades económicas planteaban dilemas difíciles de resolver. Su compromiso con el arte como herramienta de concienciación y cambio social seguía siendo sólido, a pesar de los obstáculos y los riesgos asociados con la censura y la falta de apoyo institucional. La posibilidad de tener que buscar oportunidades fuera de su comunidad para garantizar su sustento económico planteaba un dilema doloroso, ya que Daniel estaba profundamente vinculado a su tierra y su gente.

Sin embargo, Daniel no perdía la esperanza ni la determinación de seguir luchando por sus ideales y valores. Aunque el camino hacia adelante parecía incierto y lleno de desafíos, estaba dispuesto a enfrentarlo con valentía y perseverancia. La posibilidad de explorar nuevas formas de expresión artística, como la producción audiovisual, le ofrecía una vía para seguir adelante sin renunciar a su pasión y su compromiso con la justicia social y el cambio.

La historia de Daniel no solo era la suya propia, sino también la de su comunidad, marcada por la resistencia, la lucha y la búsqueda constante de un futuro mejor. A través de su arte y su activismo, Daniel había encontrado una voz para aquellos que no podían hablar, y estaba decidido a seguir utilizándola, sin importar los desafíos que enfrentara en el camino. Actualmente, trabaja en una ONG que aporta al desarrollo integral de Morazán. Es coordinador del Área Alumni y desde

ahí también realiza trabajo social comunitario. Es un empleo de medio tiempo lo que le permite combinar el trabajo social (activismo desde el arte) y otras actividades económicas (fotografía, locución, talleres, delivery en el negocio de pizzas y pasteles).

Creo que es muy importante hacer un gran esfuerzo desde casa. Algunos padres han cambiado de opinión por situaciones políticas del momento. No quieren hablar sobre la historia porque les da pena recordar cómo llegaron a Honduras sin nada, y al volver aquí tampoco tenían mucho. Ahora, con las remesas, han mejorado su nivel de vida y tienen casas bonitas. Por eso, sienten cierta vergüenza de su pasado. Sin embargo, hay muchas personas que se sienten orgullosas de su historia, aunque hayan experimentado una mejora económica. Con el tiempo, han conservado su vínculo con esa historia. (Daniel).

Entre 2019 y 2020 comenzaron a abrirse nuevos espacios de encuentro entre colectivos que, desde distintos territorios y lenguajes artísticos, compartían inquietudes similares. Teatro JAQ, junto a AJUDEM, KM200+ y el Kolectivo San Jacinto, empezaron a coincidir en jornadas de reflexión y trabajo comunitario. En uno de esos momentos, Teatro JAQ organizó en Morazán la proyección del cortometraje *Bajo el estigma*, producido por el Kolectivo San Jacinto. Aquella actividad reunió a jóvenes provenientes de contextos muy distintos: algunos crecieron en la vida urbana de San Salvador, otros en las comunidades rurales del norte de Morazán. Sin embargo, más allá de las distancias geográficas y de las diferencias en sus trayectorias, se reconocían en algo común: su condición juvenil y su compromiso con el trabajo comunitario y con la memoria. Con el tiempo volvieron a encontrarse en otros espacios, como exposiciones fotográficas que dialogaban entre el pasado y el presente de esos territorios.

Daniel vive un presente lleno de desafíos y tensiones. El contexto político actual, marcado por tendencias autoritarias y políticas extractivistas, representa una amenaza tanto para el medio ambiente como para las libertades democráticas. Desde su trinchera artística, él y su grupo han decidido nombrar esas realidades desde el escenario, utilizando el teatro para visibilizar el deterioro ambiental, la desigualdad social y la censura que enfrentan muchas voces críticas en el país. Su compromiso con el arte como herramienta de transformación social se mantiene intacto, incluso frente al temor de represalias. El hecho de no depender económicamente del teatro les permite hablar con libertad, sostener espacios de reflexión crítica y ofrecer miradas distintas frente al discurso dominante.

Con más de dos décadas dedicadas al arte y a la conciencia social, Daniel ha aprendido que el teatro trasciende el escenario. Es, al mismo tiempo, un acto de resistencia, un canal de memoria y una forma de imaginar futuros posibles. Aunque las dificultades económicas y el contexto político puedan parecer obstáculos difíciles de superar, él mantiene firme su convicción de que la cultura puede transformar realidades. Su historia es la de un joven del posconflicto que eligió no olvidar, que transformó el silencio heredado en acción colectiva y que continúa apostando por un país más justo, consciente y solidario, donde las nuevas generaciones conozcan sus raíces y participen activamente en la construcción de un futuro común.

Daniel sigue encontrando en el arte una manera de sostener la memoria de su comunidad y de dialogar con el presente. A través del teatro, la fotografía y los espacios comunitarios, continúa abriendo conversaciones sobre la historia de Segundo Montes y sobre los desafíos que enfrentan las nuevas generaciones en El Salvador. En un territorio donde la memoria de la guerra convive con las incertidumbres del presente, su trabajo recuerda que el arte no solo sirve para representar la vida: también puede convertirse en una forma de resistencia cotidiana y en un gesto de cuidado hacia las historias que dieron origen a la comunidad.

La historia de Daniel habla de una generación nacida después de la guerra, pero profundamente marcada por sus silencios y sus huellas. En medio de las dificultades económicas, las tentaciones de migrar y los cambios políticos del país, él ha decidido permanecer y seguir creando desde su territorio. Para Daniel, el arte no es solo un medio de expresión: es una forma de mantener viva la memoria colectiva y de asegurar que las nuevas generaciones conozcan las raíces de su comunidad y participen en la construcción de su propio futuro.

El silencio marcó su infancia.

El arte le enseñó a contar la historia.

Nota sobre la construcción del relato

Conocí a Daniel en 2019, en las montañas de Morazán, durante uno de los talleres participativos que organizamos con colectivos juveniles de la zona. Nuestro primer encuentro ocurrió en el marco de una exposición fotográfica sobre pasado y presente, donde jóvenes de la comunidad compartían imágenes y relatos que buscaban conectar la memoria histórica del territorio con las realidades actuales de las nuevas generaciones.

A partir de ese momento comenzamos a coincidir en distintos espacios de trabajo vinculados a la memoria, el arte y la participación comunitaria. Entre 2020 y 2025, fuimos desarrollando conversaciones y entrevistas que permitieron reconstruir su historia personal y su recorrido como joven de la comunidad Segundo Montes, profundamente comprometido con el teatro, la memoria histórica y el trabajo cultural en su territorio.

Arte gráfico, perdóname por haberte hecho creer que solo estás hecho de trazos: un relato llamado Gaby

Lo que sé del presente lo busco en el pasado, me lo contaron de atrás, lo traen los otros.

El lápiz rasga el papel con movimientos rápidos. Sobre la mesa hay hojas, marcadores, pinturas y cartones que pronto se convertirán en pancartas para una marcha. Se dibuja el contorno de un rostro, luego unas palabras que resumen la indignación de muchos: memoria, justicia, dignidad. El grafito deja manchas en sus dedos mientras el boceto comienza a tomar forma. Afuera, en las calles, la protesta aún no ha empezado; pero en ese pequeño espacio de trabajo ya se está preparando una forma de decir lo que muchos sienten y aún no logran expresar.

Para Gaby, el arte gráfico se volvió una manera de organizar la rabia y transformarla en mensaje colectivo. Cada ilustración, cada cartel y cada pieza visual es también una forma de comunicación popular: imágenes que viajan por las marchas, por las redes y por los muros de la ciudad, llevando consigo preguntas sobre la memoria, la justicia y el presente del país. En esos trazos conviven la historia heredada de su familia y las luchas de su propia generación, recordándole que el arte puede ser también un lenguaje para nombrar lo que duele y para imaginar otras formas de futuro.

Gaby nació en 1992 en El Salvador, cuando el país comenzaba a transitar la guerra tras los acuerdos de paz de ese año. Ahora, a sus 32 años, Gaby se considera diseñadora, comunicadora y activista. Su trayectoria y su obra son un ejemplo de cómo el arte y la memoria pueden cambiar sociedades y avivar el fuego de la justicia y la esperanza. Su familia, de raíces humildes y trabajadoras, estaba profundamente influenciada por la historia reciente del conflicto armado. Su padre, originario de Morazán, y su madre de Usulután, le contaron desde niña las historias de un pasado lleno de luchas y esperanzas. Durante la guerra su familia vivió en Soyapango un lugar donde los ecos de la guerra aún se escuchaban en las calles y en las charlas familiares. Ella creció desde sus primeros años en el Barrio San Jacinto.

Siempre se hablaba en casa sobre los acuerdos de paz. Para nosotros, era un alivio pensar en dejar las armas. Mi papá, viniendo de Morazán, y mi mamá, de Usulután, recordaban mucho cómo era vivir en Soyapango en los ochenta: tener que salir huyendo, escuchar disparos y sentirse en peligro constantemente. (Gaby).

Gaby siempre tuvo una curiosidad voraz por comprender el pasado de su país. Sus padres, que apoyaban al FMLN, le narraban historias que mezclaban heroísmo y crítica hacia los líderes del partido. Estas historias despertaron en ella una llama de curiosidad y una profunda conciencia política. La primera vez que Gaby se sumergió en la política y el activismo fue gracias a una casa de la juventud gestionada por una iglesia histórica en San Jacinto. Este lugar fue su oasis y su catapulta hacia el mundo del arte y la política. Fue aquí donde halló su pasión por el cine y el activismo, dos aspectos que se fusionaron y marcaron su vida desde entonces.

Fue a través del cine que también descubrí la memoria histórica. Empezamos a explorar el cine salvadoreño y nos sorprendió ver cuánta producción había durante el conflicto armado. Nuestro objetivo es construir una base de memoria audiovisual que pueda servir a las próximas generaciones para entender mejor el contexto en el que realmente vivimos. (Gaby).

El cine no solo le permitió explorar su creatividad, sino también documentar la realidad social y política de su entorno. Junto con otros jóvenes, Gaby comenzó a registrar marchas, protestas y actividades comunitarias, creando una base de memoria audiovisual que consideraba crucial para las futuras generaciones.

En 2012, Gaby cofundó el Kolectivo San Jacinto¹⁷, un grupo dedicado a la producción audiovisual y al arte gráfico con un fuerte compromiso social. A través de este colectivo, Gaby y sus compañeros continuaron documentando la realidad de El Salvador, enfocándose en temas de memoria histórica y derechos humanos. El Kolectivo se convirtió en un espacio de resistencia cultural y política, donde los jóvenes podían expresar sus inquietudes y esperanzas. Para Gaby, cada proyecto era una oportunidad para honrar la valentía de aquellos que lucharon antes que ella y para construir un futuro más justo.

La llegada del FMLN al gobierno en 2009 fue un acontecimiento histórico para El Salvador. Gaby y su familia, que habían sido simpatizantes del partido desde sus orígenes revolucionarios, lo vivieron con alegría y esperanza. Recuerda claramente cómo junto a sus padres y hermanas se

¹⁷ El Kolectivo San Jacinto es un equipo multidisciplinario de comunicadores populares e ilustradores en El Salvador. Trabajan con herramientas audiovisuales, arte gráfico y cine comunitario para promover las comunicaciones alternativas y reflexionar sobre temas sociales y políticos. Fundado en 2012, el colectivo se enfoca en proyectos que buscan generar debate y empoderar a las comunidades, especialmente a los jóvenes, mediante la creación de contenido que aborda temas históricos y contemporáneos desde una perspectiva crítica y comprometida.

sumaron a las multitudes que festejaban el triunfo, con la ilusión de que por fin se pondrían en marcha los cambios estructurales que tanto aspiraban.

Sin embargo, con el paso del tiempo, la realidad no estuvo a la altura de las expectativas. Los años de gestión del FMLN trajeron algunos avances, pero no las transformaciones radicales que muchos, entre ellos Gaby, ansiaban. Las críticas hacia la dirección del partido se agudizaron, sobre todo desde las organizaciones juveniles y movimientos sociales que se sentían excluidos.

Gaby, que para entonces ya estaba profundamente involucrada en el Kolectivo San Jacinto, vivió de cerca esta decepción. Las expectativas no satisfechas y las promesas incumplidas generaron un sentimiento de traición. Las reuniones del colectivo se convirtieron en espacios de debate intenso, donde jóvenes activistas expresaban su frustración y discutían sobre cómo seguir adelante en un contexto de creciente desencanto.

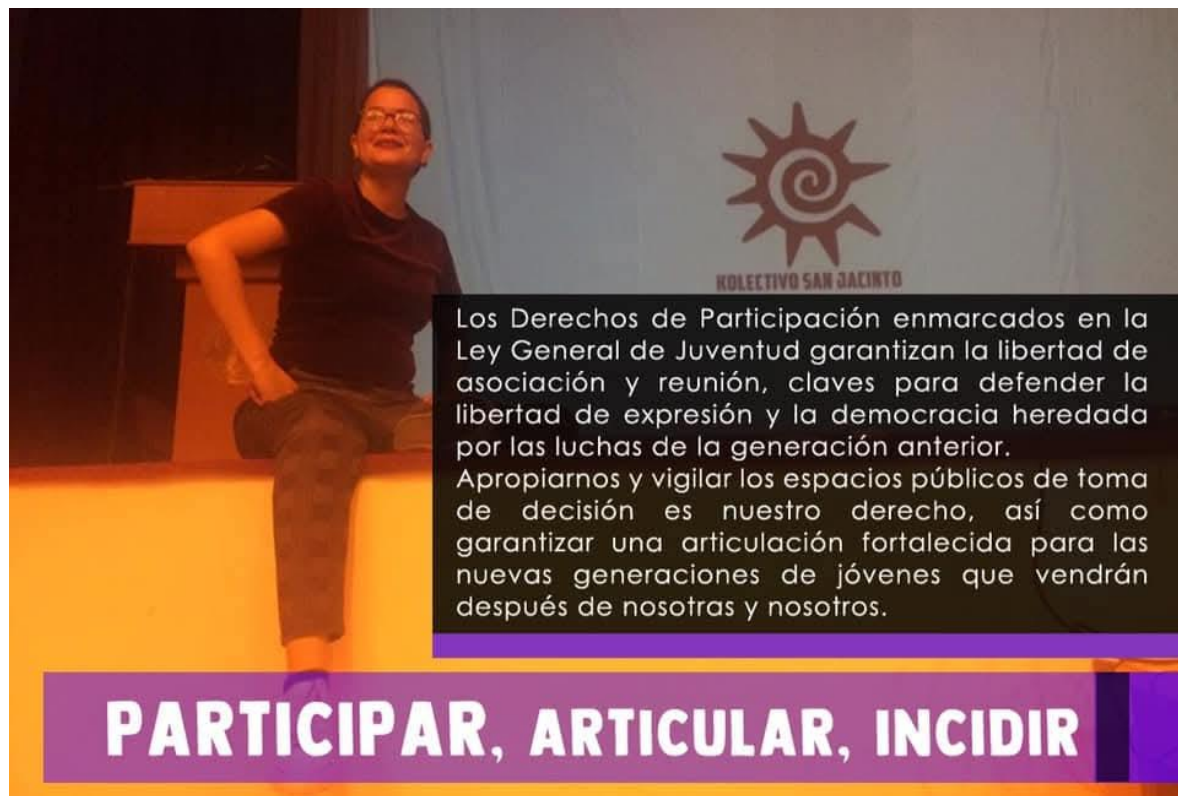


Figura 15

El Kolectivo San Jacinto ha servido como espacio de debate para jóvenes

Durante varios años, Gaby y muchos de los jóvenes con quienes compartía espacios intentaron participar en los canales formales de la democracia: consejos de juventud, encuentros

institucionales y programas que prometían abrir oportunidades para la participación juvenil. Sin embargo, con el tiempo comenzaron a experimentar un profundo desencanto. Las estructuras que supuestamente debían escuchar a las nuevas generaciones parecían más interesadas en administrar la participación que en transformar realmente las condiciones de vida de las comunidades. Aquella frustración no los llevó a retirarse, sino a replantear sus formas de acción.

Fue entonces cuando la indignación del presente comenzó a encontrar otros caminos. Junto a otros colectivos juveniles, Gaby empezó a organizarse desde espacios culturales y comunitarios: marchas en defensa de derechos, festivales artísticos, intervenciones gráficas en la ciudad y la creación de material visual que denunciaba injusticias y abría conversaciones incómodas. El arte se convirtió nuevamente en un territorio de encuentro y resistencia, una forma de canalizar la rabia colectiva y transformarla en expresión política. Pero ese escenario también comenzaría a cambiar cuando el clima político del país se volvió cada vez más tenso y los espacios de crítica pública empezaron a volverse más riesgosos.

La situación se complicó aún más con la llegada de Nayib Bukele al poder en 2019. Bukele, exalcalde de San Salvador, había sido miembro del FMLN, pero su ruptura con el partido y su discurso populista le ganaron el apoyo de muchos que se sentían desilusionados con el status quo. Gaby observó con preocupación cómo Bukele capitalizaba la frustración de la gente, prometiendo soluciones rápidas y atacando a sus oponentes con un estilo confrontativo y manipulador.

El régimen de excepción instaurado por Bukele para combatir la criminalidad y la violencia pandilleril trajo consigo una ola de represión y violaciones a los derechos humanos. Gaby y sus compañeros del colectivo documentaron la captura arbitraria de jóvenes, la militarización de los barrios y el clima de miedo que se extendía por el país. Muchos de sus amigos y conocidos fueron detenidos sin motivo aparente, enfrentándose a un sistema judicial colapsado y una falta de garantías procesales.

El régimen de excepción ha sido una decepción tras otra. No había capacidad para atender los casos desde el punto de vista jurídico. Sabemos de conocidos que han fallecido en penales y otros de los que no tenemos noticias. Eso da miedo, realmente da miedo. (Gaby).

Esta nueva realidad obligó a Gaby y al colectivo a adaptar sus estrategias. Se involucraron con el Movimiento de Víctimas del Régimen (MOVIR)¹⁸, registrando y difundiendo casos de abusos y trabajando incansablemente para apoyar a las familias afectadas. Cada historia de injusticia que documentaban reforzaba en Gaby la importancia de su trabajo y la necesidad de continuar luchando, a pesar de los riesgos.

La represión también despertó en Gaby un profundo miedo. Sabía que cualquier día podía ser el siguiente en ser arrestada por su activismo. La paranoia se instaló en su vida cotidiana, obligándola a tomar medidas de seguridad más estrictas y a ser más cautelosa en sus actividades. La tecnología, que tanto había facilitado su trabajo, también se convirtió en una herramienta de vigilancia y control, lo que la llevó a buscar formación en ciberseguridad y protección digital.



Figura 16

El arte gráfico como herramienta de resistencia

¹⁸ El Movimiento de Víctimas del Régimen de Excepción (MOVIR) es una organización de base sin fines de lucro fundada en El Salvador en 2022. Su principal objetivo es defender los derechos de las personas injustamente detenidas durante el régimen de excepción implementado por el gobierno salvadoreño. MOVIR se dedica a brindar asesoría legal y apoyo psicológico a las víctimas y sus familias, denunciando las violaciones de derechos humanos y abogando por la liberación de los detenidos inocentes.

A pesar de todo, Gaby nunca perdió la esperanza. Su compromiso con la memoria histórica y la justicia social le dio fuerzas para seguir adelante. Recordaba las historias de resistencia de su padre y de tantos otros que habían luchado contra la opresión. Sabía que su trabajo era parte de una lucha más grande y que su deber era continuar, no solo por ella, sino por las generaciones futuras.

Gaby encontró consuelo y fortaleza en la comunidad que había construido a lo largo de los años. Su colectivo se convirtió en su segunda familia, un grupo de personas comprometidas con los mismos ideales y dispuestas a arriesgarlo todo por un El Salvador mejor. Juntos, enfrentaron el miedo y la incertidumbre, convencidos de que su trabajo tenía un propósito mayor.

El camino no fue fácil, pero cada obstáculo reforzaba su determinación. Para Gaby, cada acto de resistencia, por pequeño que fuera, era una victoria. Sabía que la historia la juzgaría no por las victorias rápidas, sino por la constancia y el valor de aquellos que se atrevieron a soñar con un futuro diferente.

Para Gaby, la memoria histórica es un pilar fundamental en la lucha por un futuro mejor. Cree firmemente que comprender el pasado es esencial para evitar los errores del futuro. Su trabajo en el colectivo San Jacinto no solo busca documentar la realidad actual, sino también preservar las historias de lucha y resistencia de las generaciones pasadas.

Para mí, la memoria histórica es sumamente importante, tanto para nuestra generación como para las futuras. Creo que es un deber ineludible reconocer la valentía de todas esas personas que dieron su juventud porque creían en algo. Es nuestra responsabilidad honrar su sacrificio, así como ellos lo hicieron por nosotros. Ahora, al revivir estos sentimientos, es crucial mantener viva esa memoria. (Gaby).

Ella sigue dedicada a su misión de construir una memoria audiovisual que inspire y eduque a las nuevas generaciones. A través de su arte y su activismo, continúa trabajando para que las historias de lucha, resistencia y dignidad no se pierdan en el olvido. En cada proyecto, en cada archivo recuperado y en cada imagen que circula entre las comunidades y las redes, intenta mantener vivo el espíritu de quienes alguna vez soñaron con un país distinto. Para Gaby, la memoria no es únicamente un gesto hacia el pasado: es también una forma de sostener la esperanza y de recordar que los sueños colectivos pueden seguir encontrando caminos en el presente.

Gaby continúa creando desde ese lugar donde el arte y la memoria se encuentran. A través del diseño gráfico, el audiovisual y el trabajo colectivo, sigue documentando las luchas del presente

y rescatando las historias que muchas veces quedan fuera de los relatos oficiales. Sus ilustraciones, carteles y piezas audiovisuales no son solo ejercicios estéticos; son formas de intervención pública, imágenes que circulan en marchas, en redes sociales y en espacios comunitarios, abriendo conversaciones sobre la historia, la justicia y el país que se está construyendo. Para ella, cada imagen, cada archivo y cada pieza gráfica se convierte en un pequeño acto de resguardo de la memoria.

En un contexto marcado por el miedo, la censura y la incertidumbre política, Gaby ha aprendido que el arte también puede ser una forma de resistencia. Su trabajo no busca únicamente registrar lo que ocurre, sino también sostener la conciencia crítica de su generación y acompañar a quienes se niegan a aceptar el silencio como destino. Desde su trinchera creativa insiste en que la memoria no es solo un ejercicio del pasado, sino una herramienta para defender el presente y para imaginar horizontes más justos. En medio de un país atravesado por nuevas tensiones y viejas heridas, su obra recuerda que las imágenes también pueden convertirse en un lenguaje para nombrar lo que duele, para cuestionar el poder y para abrir caminos de futuro.

El arte le enseñó a mirar la historia.

La memoria le enseñó a defenderla.

Nota sobre la construcción del relato

Conocí a Gaby en 2015, en el marco de los proyectos de prevención de violencia que desarrollábamos en el barrio San Jacinto. Desde el primer momento me llamó la atención su energía y la manera en que, incluso en medio del dolor y las tensiones que atravesaban a muchas juventudes del territorio, insistía en el poder del arte para narrar lo que estaba ocurriendo en la comunidad.

Entre 2018 y 2023 coincidimos en diversos talleres, encuentros y procesos de formación con colectivos juveniles que trabajaban temas de memoria, arte y derechos humanos. En esos espacios pude ver cómo su trabajo artístico y su compromiso político se iban consolidando como una forma de resistencia y de construcción de memoria desde las juventudes.

Entre 2023 y 2025 desarrollamos un proceso más sistemático de conversaciones y entrevistas que permitió reconstruir su historia y su recorrido como artista gráfica, comunicadora y activista comprometida con la memoria histórica y las luchas sociales del país.

Metarrelato: paisajes, sentidos y disputas

Del mito a la realidad: laberintos, sacrificios y juventudes en disputa

En la mitología griega, Atenas debía enviar cada nueve años siete jóvenes y siete doncellas al laberinto de Creta como tributo al rey Minos, condenados a ser devorados por el Minotauro. No era solo un castigo: era un orden político sostenido sobre el sacrificio periódico de sus juventudes. El laberinto no era únicamente el espacio del monstruo, sino también el dispositivo que hacía posible la ofrenda: un mecanismo de encierro, de pérdida y de eliminación donde ciertas vidas eran entregadas para garantizar la estabilidad de otras. La potencia de este mito no reside únicamente en su dramatismo, sino en la pregunta que sigue dejando abierta: ¿cuántas veces las sociedades modernas han construido sus propios laberintos para sacrificar a sus jóvenes?

En contextos contemporáneos, ese sacrificio ya no adopta la forma de un tributo ritual, pero continúa operando bajo otras racionalidades. Como plantea Mbembe (2011), la necropolítica designa precisamente ese poder de decidir quién puede vivir y quién debe morir, qué vidas merecen protección y cuáles pueden ser expuestas a la violencia, al abandono o al exterminio. En América Latina, y particularmente en contextos marcados por la desigualdad, la guerra y la exclusión, esa administración diferencial de la muerte ha recaído de manera recurrente sobre las juventudes populares. Valenzuela (2015) nombra esta lógica como juvenicidio: no la muerte aislada de jóvenes, sino la producción sistemática de condiciones sociales, económicas, culturales y políticas que vuelven sus vidas desechables.

El Salvador puede leerse desde esta clave. Aquí el sacrificio juvenil no ocurrió en un laberinto mitológico, sino en las trincheras de la guerra, en la migración forzada, en la represión estatal, en la pobreza estructural, en la criminalización de la juventud popular y en las nuevas formas de autoritarismo que administran el miedo y el castigo. Las juventudes salvadoreñas han sido colocadas una y otra vez en el centro de estas disputas: como combatientes, como sospechosas, como víctimas, como herederas del trauma, como narradoras de la memoria, como sujetos a quienes se les exige cargar con decisiones históricas que no tomaron, pero cuyas consecuencias siguen habitando sus cuerpos y sus territorios. En este sentido, hablar de juventud no supone aludir a una etapa homogénea de la vida, sino a una condición sociohistórica y culturalmente situada, como ha planteado Urteaga (2011), atravesada por relaciones de poder, desigualdad, memoria y expectativa social.

Los seis relatos que anteceden este análisis permiten observar precisamente cómo se encarna esa condición juvenil en tiempos históricos distintos. No son solo historias personales: son escenas donde se revelan las continuidades y fracturas de un país que ha expuesto a sus juventudes al sacrificio, pero que también ha sido habitado por ellas desde la resistencia, la creación y la disputa del sentido. En estas voces se cruzan quienes empuñaron un fusil y quienes heredaron sus memorias; quienes vivieron el trauma en el cuerpo y quienes crecieron entre silencios, archivos, canciones, murales, obras de teatro, cámaras y pancartas; quienes enfrentaron la guerra directa y quienes hoy enfrentan sus mutaciones bajo nuevas formas de violencia y exclusión.

Este metarrelato no busca resumir esas vidas, sino leer críticamente lo que en ellas se condensa. A partir de categorías como memoria, identidad, trauma, resistencia, subjetividad política y futuro, se propone explorar cómo las juventudes salvadoreñas han habitado un país que demasiadas veces ha intentado devorarlas. Pero también cómo, desde sus propias experiencias, han aprendido a nombrar el laberinto, a reconocer al monstruo y a imaginar salidas donde el destino ya no sea el sacrificio, sino la vida digna.

Conciencias heredadas: infancias, familias y comunidades

La conciencia no surge en el vacío, se teje en los hilos finos de la memoria colectiva, en el rumor persistente de las experiencias compartidas, en los relatos susurrados por quienes nos precedieron. Estas memorias no transmiten únicamente hechos, también transmiten emociones políticas. Como plantean McLeod y De Marinis (2018), las comunidades construyen lo que puede denominarse comunidades emocionales, espacios donde el dolor, la indignación, la esperanza y la dignidad circulan y se comparten, configurando formas colectivas de sentir y comprender la realidad social. En contextos de violencia histórica, estas emociones heredadas se convierten en un componente central de la formación de las subjetividades juveniles, no se construyen únicamente desde la experiencia individual sino, sobre todo, desde la herencia simbólica transmitida por las familias, las comunidades y las genealogías de resistencia que han tejido las infancias y juventudes a lo largo del tiempo.

En los años ochenta, las conciencias políticas de muchos jóvenes emergieron del contacto directo con el horror: vieron las masacres, escucharon los gritos de la represión, enterraron a sus muertos. La subjetividad política, en estos casos, se forjó en el testimonio vivido, en el cuerpo que fue testigo del despojo y en la voz que, incluso desde el miedo, aprendió a nombrar la injusticia.

Para Martín-Baró (1990), esta conciencia histórica no surge espontáneamente; se construye en la experiencia colectiva de la injusticia y en la capacidad de nombrarla críticamente. De ahí que la memoria del sufrimiento compartido pueda convertirse en un motor de transformación social, cuando las mayorías reconocen las raíces estructurales de su dolor, dejan de interpretarlo como destino individual y comienzan a comprenderlo como una realidad histórica susceptible de cambio.

Las juventudes nacidas en la posguerra, en cambio, construyen sus subjetividades políticas desde otra temporalidad. En este sentido, la juventud no debe entenderse únicamente como una etapa biológica del ciclo vital, como ya se ha mencionado anteriormente, sino como una condición sociohistórica situada, atravesada por relaciones de poder, memoria y desigualdad. Como señala Urteaga (2011), las juventudes se configuran en contextos históricos específicos que modelan sus trayectorias, expectativas y formas de participación política.

Su conciencia no nace del fuego inmediato de la experiencia sino del eco persistente de las memorias heredadas. Son hijas e hijos de relatos transmitidos en la intimidad de las cocinas, en los murales de las comunidades, en las homilias de las parroquias comprometidas y en las canciones que sobrevivieron a la censura. Estas memorias transmiten también emociones políticas que atraviesan generaciones: el duelo por los ausentes, la indignación frente a la injusticia y la dignidad de quienes resistieron. Estas emociones compartidas continúan configurando la forma en que las nuevas generaciones interpretan el pasado y actúan en el presente, lo que McLeod y De Marinis (2018) describen como comunidades emocionales. En contextos de violencia histórica, estas emociones heredadas se convierten en un componente central en la formación de las subjetividades juveniles. Estas no se construyen únicamente desde la experiencia individual, sino también desde la herencia simbólica transmitida por las familias, las comunidades y las genealogías de resistencia que han tejido las infancias y juventudes a lo largo del tiempo. Martín-Baró (1990), establece que la conciencia social se configura cuando las personas logran comprender su experiencia cotidiana en relación con las estructuras históricas que producen la injusticia. En este sentido, las memorias transmitidas en las familias y las comunidades funcionan como una pedagogía política silenciosa que forma disposiciones a indignarse frente a la injusticia, a sospechar del poder y a buscar lo común por encima de lo individual.

En muchos territorios, esta conciencia heredada encontró espacios de cultivo y expansión. La teología de la liberación, la educación y la comunicación popular jugaron un papel crucial en la formación de estas subjetividades. Inspiradas en el principio freireano de que “nadie libera a nadie,

nadie se libera solo, los seres humanos se liberan en comunión” (Freire, 1970), estas prácticas colectivas fomentaron espacios donde la palabra se convirtió en herramienta de emancipación. La pedagogía popular, en particular, permitió que las juventudes conectaran sus vivencias cotidianas con estructuras más amplias de opresión, revelando así que el dolor individual no era una fatalidad aislada sino parte de un sistema histórico que podía —y debía— ser transformado.

El arte político-social amplificó esta conciencia heredada. Murales, teatro callejero, poesía y música no solo narraron las heridas del pasado, sino que abrieron grietas en el presente, ofreciendo nuevas formas de imaginar la justicia. En los territorios más golpeados por la violencia, estas expresiones artísticas funcionaron como pedagogías alternativas, enseñaron a leer el mundo críticamente, a resistir desde la belleza, a reconocerse en la dignidad compartida. El testimonio, tanto del sobreviviente como del heredero de la memoria, se convierte así en un acto político: contar es resistir, recordar es disputar el olvido.

En este diálogo intergeneracional, la conciencia aparece como un puente. En ese proceso, las emociones compartidas —el duelo por los ausentes, la indignación frente a la injusticia, la esperanza persistente de un país distinto— funcionan como un lenguaje común que atraviesa generaciones. Las comunidades emocionales que se configuran alrededor de la memoria del conflicto permiten que experiencias no vividas directamente continúen produciendo efectos políticos en quienes las heredan.

Quienes vivieron la guerra ofrecen la memoria encarnada; quienes nacieron después aportan la escucha atenta y la reinterpretación crítica. Ambos se encuentran en un territorio común, el deseo de que las heridas no se repitan y que la historia no sea destino. En esa convergencia se revela lo que Dussel (1998) denomina conciencia ética de la liberación, una subjetividad que no solo comprende su contexto, sino que se reconoce como agente histórico capaz de transformarlo.

Hoy, en un país donde los paisajes de la guerra han mutado, pero no desaparecido, estas conciencias heredadas siguen constituyendo un horizonte de posibilidad política. Frente a las nuevas formas de exclusión y necropolítica, las juventudes —con sus memorias propias y ajenas— continúan articulando sentidos colectivos, imaginando futuros distintos y construyendo resistencias que, aunque diferentes en forma, mantienen viva la misma llama que encendieron sus predecesores. En el cruce entre pasado y presente, entre la experiencia directa y la memoria transmitida, se despliega la potencia política de las subjetividades juveniles, herederas de un dolor que se niega a ser olvido y portadoras de una esperanza que insiste en ser historia.

De esta manera, las juventudes no solo heredan memorias; heredan también una sensibilidad política que les permite reconocer las injusticias del presente y responder a ellas con nuevas formas de organización, creación y resistencia, manteniendo viva una tradición crítica que se rehace en cada generación.

El tiempo que nos toca: entre la trinchera y la memoria

Si en las páginas anteriores vimos cómo la conciencia política se hereda y se forma en el entramado de memorias colectivas, aquí aparece otro momento decisivo: el de las decisiones que no se eligen únicamente desde la voluntad individual, sino desde la urgencia del tiempo histórico que nos atraviesa. La juventud, entendida comúnmente como un intervalo de exploración y promesas abiertas, en contextos de violencia estructural y represión política, se convierte en una condición suspendida, un paréntesis biográfico en el que los cuerpos dejan de ser estudiantes, hijos o soñadores para transformarse en militantes, guerrilleros, narradores o guardianes de la memoria. El tiempo que les tocó a las juventudes salvadoreñas no fue lineal ni neutro; fue un tiempo que demandó posicionamiento, que obligó a elegir entre la comodidad del silencio o el riesgo de la acción.

Para quienes vivieron los años del conflicto armado, la decisión de empuñar un fusil no fue un gesto romántico sino la respuesta visceral a un mundo que se derrumbaba a su alrededor. Vieron los cuerpos masacrados de sus vecinos, escucharon los gritos de los niños en los ríos teñidos de sangre, fueron testigos del silencio cómplice de las instituciones que debían protegerlos. En ese escenario, como plantea Foucault (2002), el poder no solo disciplina cuerpos, produce sujetos al obligarlos a definirse en relación con las estructuras que los oprimen. Y muchos jóvenes eligieron definirse resistiendo, aun cuando esa decisión implicara fracturar sus biografías, abandonar estudios, separarse de sus familias, renunciar a la vida que habían imaginado. La subjetividad política emergió en el campo de batalla, donde la juventud se volvió condición suspendida y el tiempo dejó de medirse en ciclos escolares o planes de vida, para medirse en ofensivas, retiradas y clandestinidad.

Esa elección, sin embargo, no fue únicamente una renuncia; fue también un acto de creación. Como señala Martín-Baró (1998), la decisión de luchar no nace de la desesperación individual sino de la conciencia colectiva de que “la historia puede ser transformada por quienes se reconocen como sujetos de ella”. Convertirse en combatiente fue, para muchos, asumir el peso

de un destino compartido, ser testigos activos de un tiempo que exigía no mirar hacia otro lado. Las juventudes de la guerra fueron narradoras desde el frente, contaron la historia con el cuerpo, escribieron con sus pasos en la montaña, con sus voces en las radios clandestinas, con sus ausencias en los hogares que dejaron atrás.

A las generaciones nacidas en la posguerra, en cambio, les tocó otro tiempo, uno donde la violencia no desapareció, pero mutó, donde la represión no vistió uniforme militar sino policial, donde el fusil dio paso al mural, la asamblea o el micrófono. Ellas no fueron testigos directos de las masacres, pero crecieron entre sus relatos, archivos y silencios. Su decisión no fue esconderse en el monte, sino irrumpir en el espacio público desde el arte, la educación, la comunicación popular o el activismo territorial. No renunciaron a sus estudios por la guerra, pero sí los interrumpieron para organizar colectivos, pintar muros con nombres borrados por el olvido, acompañar procesos comunitarios o crear espacios seguros para la palabra.

La elección de militar desde la memoria es también una forma de radicalidad política. Si las juventudes de los ochenta enfrentaron al Estado desde las armas, las de hoy lo interpelan desde la palabra, el performance, la pedagogía y la organización popular. Como sugiere Bourdieu (1998), cada generación actúa dentro de un campo de posibilidades históricas específico que condiciona —aunque no determina— las formas de acción política disponibles. En ambos casos, el costo ha sido alto, la ruptura con las expectativas familiares, la precariedad económica, el exilio, el estigma, la persecución.

Hay, sin embargo, un hilo que une a ambas generaciones, la conciencia de que no decidir también es decidir. En ambos casos, el tiempo histórico impuso una urgencia que desbordó el deseo individual. Los jóvenes del pasado eligieron interrumpir sus vidas para cambiar la historia; los del presente, interrumpir el olvido para evitar que la historia se repita. Unos fueron testigos que narraron con sus cuerpos; otros, narradores que testimonian con su palabra. Ambos, sin embargo, son artesanos de su tiempo, guerreros de la memoria, guardianes del sentido, protagonistas de un presente que no eligieron pero que decidieron transformar.

Hoy, cuando nuevas formas de autoritarismo amenazan con borrar el pasado y criminalizar el disenso, estas decisiones adquieren un significado renovado. Las juventudes actuales no portan fusiles, pero sostienen la memoria como trinchera; no interrumpen sus estudios para unirse a la guerrilla, pero los reorientan hacia la investigación crítica, la incidencia o el arte comprometido. Y aunque los tiempos sean distintos, el gesto es el mismo, elegir actuar, elegir no callar, elegir que la

juventud sea algo más que un tránsito biográfico hacia la adultez. En esa elección se cifra la continuidad de la resistencia y la posibilidad de un futuro que, aunque aún no llega, ya está siendo escrito.

Cartografías de la resistencia: entre el fuego y la ternura

Si en el apartado anterior observamos cómo las juventudes respondieron a la urgencia del tiempo histórico que les tocó habitar, aquí aparece otra dimensión fundamental: las formas concretas que ha adoptado la resistencia juvenil en distintos momentos de la historia salvadoreña. La trayectoria de estas resistencias no puede entenderse como una línea recta ni como una herencia uniforme. Está hecha de bifurcaciones, rupturas y continuidades que, aunque diferentes en sus expresiones, comparten una raíz común: la decisión de no aceptar la injusticia como destino. Resistir ha sido, en cada época, un verbo situado; su significado cambia según las condiciones históricas, las heridas abiertas y las posibilidades de futuro que cada generación logra imaginar.

Las juventudes de los años ochenta crecieron en medio de la violencia institucionalizada y del terror estatal. Su respuesta fue necesariamente confrontativa: tomaron las calles, ocuparon fábricas y, en muchos casos, se internaron en la montaña. La acción directa, incluso armada, se convirtió en la forma más inmediata de interpelar a un Estado que asesinaba, desaparecía y guardaba silencio. En contextos donde la opresión se vuelve sistemática y las vías de mediación desaparecen, la resistencia abierta puede emerger como una necesidad vital: el grito que rompe el silencio y el gesto que desafía al poder cuando ya no es posible negociar con él. Así, para muchas juventudes de esa época, resistir significó arriesgarlo todo, incluso la vida. Su lucha estaba tejida con el sacrificio, con la épica de la revolución y con la convicción de que el martirio podía ser el precio inevitable de la transformación.

La generación que les sigue, sin embargo, aprendió otras lecciones del mismo pasado. Escuchó las historias de las masacres, vio a los sobrevivientes cargar con el peso de sus duelos, comprendió que la violencia dejó tras de sí más preguntas que respuestas. Esa escucha activa —en sintonía con lo que Montero (2004) plantea sobre la memoria colectiva como parte de los procesos de concientización comunitaria— permitió a las nuevas generaciones imaginar otras formas de resistencia que no implicaran reproducir el dolor. Su lema, “no queremos ser mártires”, no es una renuncia al compromiso político, sino una declaración ética, resistir también es preservar la vida, cuidarla, sostenerla como acto profundamente político.

De ahí que hoy las trincheras ya no siempre estén hechas de barricadas o fusiles; muchas veces están hechas de murales, versos, espacios comunitarios, procesos pedagógicos, círculos de escucha o redes de apoyo. Resistir desde el cuidado, desde la ternura —en el sentido que bell hooks (2000) propone como “una ética radical del amor como práctica transformadora”— implica desplazar el centro de la acción política del sacrificio hacia la sostenibilidad de la vida. Es una resistencia que no busca héroes solitarios, sino comunidades que se acompañan; que no glorifica el sufrimiento, sino que se rebela contra la lógica que lo produce.

Dentro de este mapa complejo, las resistencias cotidianas ocupan un lugar central y, a menudo, invisibilizado. Son aquellas que no aparecen en las portadas de los periódicos ni se inscriben en los grandes relatos históricos, pero que sostienen la vida en medio de la adversidad. Son madres que organizan ollas comunitarias para que el hambre no se convierta en un arma de exclusión; jóvenes que deciden continuar sus estudios a pesar de la precariedad estructural; maestras que transforman el aula en un espacio de pensamiento crítico; colectivos barriales que se reúnen para limpiar una cancha o pintar un mural que narra la historia de quienes ya no están. Estas acciones, aunque pequeñas en apariencia, configuran lo que Scott (1990) denomina *transcripciones ocultas*: formas de resistencia que se despliegan en la vida cotidiana y que, sin confrontar directamente al poder, lo cuestionan y lo erosionan desde abajo. En ellas se expresan prácticas micro-políticas que desafían la lógica de la dominación al afirmar la dignidad de la vida común, recordando que resistir no siempre significa enfrentarse frontalmente al poder, sino también sostener la vida y la memoria en medio de la adversidad.

Estas prácticas constituyen muchas veces la base silenciosa de las resistencias más visibles. Son gestos que desafían la lógica de la desesperanza al afirmar que la vida merece ser vivida incluso en medio de la violencia. En ellas se revela una dimensión política fundamental: resistir no es únicamente enfrentarse al Estado o a las estructuras de dominación, también es persistir en el derecho a existir con dignidad, a sostener vínculos comunitarios y a imaginar horizontes distintos. Como plantea Freire, la esperanza no es una actitud pasiva ni una ilusión ingenua, sino una práctica activa que impulsa a los sujetos a comprometerse con la transformación del mundo. En este sentido, cada gesto cotidiano —por pequeño que parezca— puede convertirse en un acto político que afirma la vida frente a las múltiples formas de exclusión y violencia (Freire, 1992).

Esta diferencia generacional, que a veces se percibe como distancia o incompreensión, es en realidad una oportunidad para el reconocimiento mutuo. Las generaciones que vivieron el conflicto

armado suelen reivindicar formas de acción más visibles: la movilización en las calles, la confrontación directa con el poder, la presencia pública del disenso. Las nuevas generaciones, en cambio, han desarrollado estrategias que privilegian la construcción de espacios comunitarios, la creación cultural, la pedagogía crítica y las redes de cuidado. Lejos de ser formas incompatibles, ambas expresiones responden a los contextos históricos en que emergieron y revelan distintas maneras de disputar el poder. Como plantea Freire (1992), la praxis transformadora se construye en el diálogo entre sujetos históricos que reflexionan críticamente sobre su realidad y actúan para transformarla. Desde esta perspectiva, el encuentro entre generaciones no implica sustituir una forma de lucha por otra, sino reconocer que las resistencias se reconfiguran en cada tiempo histórico y que solo desde la escucha mutua es posible imaginar horizontes comunes de transformación.

En ese diálogo entre generaciones, el fuego y la ternura no aparecen como opuestos, sino como dimensiones complementarias de una misma historia de resistencia. Las viejas formas de lucha recuerdan que la libertad nunca ha sido concedida gratuitamente, sino conquistada frente a estructuras de dominación profundamente arraigadas; las nuevas, en cambio, subrayan que esa conquista pierde sentido si no es capaz de sostener la vida y abrir horizontes de dignidad. En el cruce entre ambas experiencias, las juventudes salvadoreñas trazan hoy cartografías inéditas de resistencia, formas de acción que buscan honrar a quienes lucharon antes sin reproducir la lógica del sacrificio permanente. El desafío no es menor. Implica construir una política de la esperanza en un país históricamente marcado por la violencia y la exclusión, y hacerlo desde la convicción de que la justicia social no necesita nuevos mártires para hacerse posible, sino comunidades capaces de defender la vida, la memoria y la dignidad como principios irrenunciables del futuro.

La revolución que nunca fue: memorias del desencanto

Hay derrotas que no se consuman en el campo de batalla sino en la lenta erosión de la esperanza. La revolución salvadoreña —aquella que encendió montañas, alfabetizó a oscuras y tejió sueños de justicia en medio del horror— no fue aplastada únicamente por el fuego enemigo, sino también por sus propias promesas incumplidas. El desencanto no llega como una explosión, sino como un goteo constante, se infiltra en el lenguaje, en la memoria, en la confianza. Y cuando se instala, transforma el horizonte político en un territorio incierto, donde el pasado se vuelve irreconocible y el futuro, inalcanzable.

Para quienes dejaron el aula por la montaña, para quienes renunciaron a la juventud por un proyecto colectivo, el fin del conflicto no trajo el amanecer prometido. Lo que siguió fue una democracia pactada que incorporó a las antiguas guerrillas al juego institucional, pero que dejó intactas muchas de las estructuras de desigualdad que las habían hecho surgir. Los ideales de emancipación se transformaron en programas de gobierno, la lucha revolucionaria en gestión pública, y la épica del cambio en una retórica burocrática. En términos históricos, como observa Hobsbawm (1995), muchos movimientos revolucionarios del siglo XX terminaron transitando desde proyectos de transformación radical hacia formas de administración institucional del poder.

Esa institucionalización no solo diluyó el proyecto original, también marginó a las juventudes que buscaban reconfigurar el horizonte político. Las nuevas generaciones no encontraron espacios para sus voces críticas ni para sus propuestas disruptivas. El adultocentrismo, arraigado incluso en las izquierdas que alguna vez se proclamaron emancipadoras, se convirtió en una nueva forma de exclusión. La militancia juvenil fue tolerada en la medida en que obedecía, pero silenciada cuando cuestionaba. Así, quienes crecieron escuchando relatos heroicos de lucha, al intentar continuarla se encontraron con muros de verticalidad, desconfianza y cooptación.

Este desencanto no es solo un estado emocional, es también una forma de memoria política. Como plantea Traverso (2016), las memorias de las derrotas constituyen un campo fundamental para comprender cómo las experiencias revolucionarias inconclusas continúan influyendo en la imaginación política de las sociedades. Las memorias del desencanto son aquellas que se gestan cuando los sueños colectivos no se cumplen, cuando la utopía se convierte en simulacro y cuando la historia traiciona su promesa de redención. Estas memorias no miran el pasado con nostalgia, sino con el dolor de quien siente que el sacrificio fue en vano. Y en el caso salvadoreño, ese dolor alcanza profundidades similares a las de la guerra, no es la herida del enemigo, sino la del compañero; no es el golpe del opresor, sino la traición del aliado.

En ese escenario, muchos jóvenes —los de ayer y los de hoy— sienten que el proyecto político por el que se luchó no solo fracasó en transformar el país, sino que terminó reproduciendo las mismas lógicas de exclusión que combatía. La desilusión no es menor, para quienes vieron morir a sus amigos por un ideal, comprobar que ese ideal devino aparato estatal, electoralismo o mero cálculo partidario es un golpe que hiere la fe en lo colectivo y mina la confianza en la democracia. Como advierte Žižek (2009), cuando los proyectos emancipatorios pierden

credibilidad y se vacían de contenido, el espacio político puede ser ocupado por discursos autoritarios que prometen soluciones simples a problemas estructurales complejos.

Eso es precisamente lo que ha ocurrido. La frustración acumulada, la rabia, la falta de horizontes y la distancia entre los discursos revolucionarios y la vida cotidiana han alimentado la seducción de narrativas autoritarias que prometen eficacia donde la política fracasó, orden donde hubo parálisis, y pertenencia donde solo hubo abandono. Mouffe (2018) advierte que la crisis de la izquierda no es solo ideológica, sino afectiva, al perder la capacidad de articular y movilizar pasiones políticas colectivas y ofrecer un horizonte común, deja a las sociedades vulnerables frente a líderes que manipulan el desencanto para construir hegemonías autoritarias.

Así, el desencanto se convierte en un territorio fértil para la emergencia de figuras mesiánicas que prometen resolver en un mandato lo que la democracia no logró en décadas. El dolor de la traición se transforma en apatía, la apatía en desafección, y la desafección en el voto que entrega el poder a quienes no creen en el disenso. La “revolución que nunca fue” no solo representa un proyecto inconcluso; representa también el punto de inflexión en que la promesa colectiva se disolvió en la resignación individual.

Sin embargo, en las grietas de ese desencanto también germinan otras posibilidades. Reconocer el dolor que produce la traición es un paso necesario para pensar nuevas formas de acción política. Nombrar las memorias del desencanto no es rendirse ante ellas, sino transformar su potencia crítica en punto de partida. Solo si las generaciones que entregaron sus vidas por un sueño inconcluso y las generaciones que heredaron sus ruinas se reconocen mutuamente —como portadores de heridas distintas pero complementarias— será posible construir un nuevo horizonte común. Uno que no prometa revoluciones imposibles, sino transformaciones sostenibles; uno que no glorifique el martirio, sino que apueste por la dignidad; uno que, aprendiendo del desencanto, se atreva de nuevo a imaginar.

Paisajes de la guerra: necropolítica, control y el dispositivo del juvenicidio

La guerra no terminó con los acuerdos de paz. Cambió de escenario, mutó de lenguaje y adoptó nuevas formas, pero siguió habitando el territorio. Lo que en los años ochenta se desplegaba como enfrentamiento armado, hoy se expresa en sistemas de control, dispositivos penales, políticas securitarias y prácticas institucionales que mantienen intacta la lógica del enemigo interno. En el centro de esta continuidad se encuentran los cuerpos jóvenes, históricamente contruidos como

amenaza, como exceso, como peligro. La figura del joven pobre, popular, disruptivo —el que incomoda, el que sueña distinto, el que desafía el orden— se ha convertido en el blanco privilegiado de un aparato estatal que no busca tanto proteger la vida como administrar la muerte.

Foucault (2002) mostró cómo el Estado moderno se organiza a través del biopoder, un conjunto de técnicas destinadas a gestionar la vida de las poblaciones, regular sus cuerpos y optimizar su productividad. Sin embargo, este mismo poder implica también la posibilidad de “dejar morir”, es decir, de abandonar ciertos cuerpos a condiciones de vulnerabilidad extrema. En ese marco, la juventud de los sectores populares ha sido históricamente producida como una vida prescindible, un “otro” sobre el cual puede ejercerse violencia con impunidad en nombre del orden, la seguridad o la paz.

Mbembe (2011) lleva esta reflexión un paso más allá al introducir el concepto de necropolítica, el uso del poder para decidir quién puede vivir y quién debe morir. En las sociedades poscoloniales y neoliberales, la soberanía se ejerce a través de la exposición selectiva a la muerte, configurando espacios —barrios, cárceles, fronteras, periferias— donde la muerte deja de ser una excepción y se convierte en norma. Estos espacios, que Mbembe llama “zonas de muerte”, son los paisajes cotidianos en los que se inscribe la vida de miles de jóvenes latinoamericanos, territorios sitiados por la violencia estatal, militarizados por políticas de seguridad, vigilados por tecnologías de control y narrados como focos de peligro que justifican su represión.

Esta racionalidad necropolítica se entrelaza con lo que Wacquant (2009/2010) describe como el ascenso del Estado penal, un Estado que responde a las consecuencias del neoliberalismo no mediante políticas sociales redistributivas, sino a través de mecanismos de castigo, control policial y expansión del sistema penal. La juventud popular —privada de derechos sociales, empleo, educación o vivienda— es criminalizada por su mera existencia. La cárcel, el régimen de excepción, la militarización del territorio y el control policial de la vida cotidiana funcionan como instrumentos que convierten la pobreza en delito y la rebeldía en amenaza. No se trata de excesos aislados, sino de un proyecto político coherente, gestionar la desigualdad a través del castigo y neutralizar cualquier potencia transformadora antes de que pueda articularse.

Rossana Reguillo (2017) denomina este engranaje necromáquina, un sistema que articula discursos, políticas, tecnologías y violencias para producir cuerpos desechables y justificar su aniquilación. La necromáquina opera no solo eliminando físicamente a los jóvenes, sino también despojándolos de humanidad, reduciéndolos a cifras, categorías criminales o enemigos internos. A

través de los medios de comunicación, de la política punitiva y de la cultura del miedo, se construye un imaginario social en el que la juventud es sinónimo de amenaza. Este proceso —diría Foucault— no es accidental, sino un dispositivo, un entramado de saberes y poderes que legitima la violencia estatal como necesidad y convierte la excepción en norma.

En este contexto, el juvenicidio (Valenzuela, 2015) no es un fenómeno episódico ni una desviación de la democracia, sino la expresión más cruda de su continuidad histórica y de la precarización de la vida. El Estado salvadoreño, que en el pasado declaró la guerra a la insurgencia armada, hoy la declara a la juventud pobre y organizada. Los paisajes de la guerra no han desaparecido, se han trasladado de la montaña a los barrios, de los frentes guerrilleros a las colonias militarizadas, de los combates armados a las redadas y los tribunales. Lo que antes se hacía en nombre de la contrainsurgencia hoy se hace en nombre de la seguridad ciudadana.

Comprender el juvenicidio como dispositivo implica entenderlo también como una tecnología política, una forma de gestionar el orden social mediante el miedo, el castigo y la eliminación de lo que se percibe como disidencia. Pero también implica reconocer que estos dispositivos no son inevitables. Su genealogía revela que han sido contruidos históricamente y, por tanto, pueden ser desmontados. La violencia no es un destino, sino una estrategia; y toda estrategia puede ser desarticulada.

En este horizonte, el desafío político y ético es doble. Por un lado, implica desnaturalizar la violencia estatal, dejar de verla como un “mal necesario” y reconocerla como lo que es, una forma de gobierno que reproduce desigualdades y anula el potencial transformador de la juventud. Por otro lado, exige imaginar políticas que no se limiten a gestionar el riesgo, sino que garanticen derechos, redistribuyan poder y abran espacios para la participación crítica. El futuro no puede construirse sobre cuerpos eliminados, solo será posible si se convierte a la juventud en sujeto político y no en enemigo. En esa apuesta se juega, quizás, la posibilidad de romper con el ciclo histórico de la guerra y construir por fin una paz que no sea otra forma de violencia.

Heridas que no cierran: el dolor, el trauma y la repetición

Hay heridas que el tiempo no logra cerrar. Quedan latentes bajo la superficie de la vida cotidiana, configurando formas de sentir, de pensar y de actuar que atraviesan generaciones. El trauma colectivo producido por la guerra en El Salvador no terminó con la firma de los Acuerdos de Paz, sigue vivo en los cuerpos, en los lenguajes, en los imaginarios y en las instituciones. Su

persistencia se revela en la violencia cotidiana, en la naturalización del castigo, en la deshumanización del otro y en la profunda dificultad social para elaborar el pasado. Las heridas no cerradas de ayer se convierten así en los detonantes de las violencias del presente.

Ignacio Martín-Baró (1990) señalaba que la guerra deja secuelas que van más allá de la destrucción material y configuran lo que él denominó daños psicosociales: polarización social, mentira institucionalizada e institucionalización de la violencia. La polarización produce sociedades divididas entre “ellos” y “nosotros”, donde el adversario no es visto como un sujeto con quien se puede dialogar, sino como un enemigo a eliminar. La mentira institucionalizada —la negación de las masacres, la manipulación de la memoria, la impunidad— erosiona la confianza en las instituciones y bloquea la posibilidad de construir narrativas compartidas. Y la violencia, al institucionalizarse, se convierte en un modo legítimo de resolver conflictos, moldeando generaciones enteras bajo la idea de que matar, castigar o desaparecer son respuestas aceptables frente al disenso.

Los traumas colectivos no resueltos producen lo que Blanco (2000) denomina memoria emocional colectiva que se reactiva ante nuevas crisis, alimentando ciclos de violencia. Esta memoria no solo revive el dolor, sino que lo transforma en resentimiento, odio o deseo de venganza. En este contexto, las sociedades no solo toleran la violencia, muchas veces la demandan y la celebran. El linchamiento mediático, la aprobación de políticas punitivas extremas y la indiferencia ante las violaciones de derechos humanos son manifestaciones de una sociedad que sigue intentando resolver con castigo lo que nunca pudo sanar con justicia.

Uno de los efectos más profundos de este trauma no elaborado es la deshumanización del otro. Dobles (2005) señala que la violencia política genera marcos de percepción social en los que ciertos grupos dejan de ser reconocidos como plenamente humanos. Esta deshumanización no desaparece con el fin de la guerra; se recicla y se proyecta sobre nuevos sujetos. La figura del “enemigo interno”, utilizada por el Estado para justificar la represión en los años ochenta, reaparece hoy en la construcción del joven pobre, migrante o rebelde como amenaza social. El mismo discurso que justificó masacres y desapariciones sirve ahora para legitimar el juvenicidio, las ejecuciones extrajudiciales y las políticas de mano dura.

En este sentido, el dolor no elaborado se convierte en la justificación inconsciente del castigo. La ausencia de justicia y de procesos de reparación profundos deja a las sociedades atrapadas en una lógica vengativa, ante la frustración de no haber visto a los responsables pagar

por sus crímenes, el deseo de castigo se traslada a otros cuerpos. El joven con tatuajes, el que protesta, el que cuestiona, se convierte en el nuevo depositario de la violencia. Así, las políticas punitivas encuentran legitimidad en una ciudadanía que, sin haber elaborado su dolor, confunde justicia con venganza.

Esta dinámica reproduce lo que Martín-Baró denominó “la guerra interiorizada”, la guerra que, aun sin balas ni frentes, sigue librándose en la mente y en el tejido social. Cada acto de violencia tolerada, cada política represiva aplaudida, cada indiferencia ante la muerte de un joven, es un eco del trauma no resuelto. Las heridas abiertas se convierten en una lente que distorsiona la realidad y perpetúa el ciclo, las víctimas de ayer pueden convertirse en los victimarios de hoy, y el dolor negado se transforma en violencia repetida.

Romper este círculo requiere algo más que reformas institucionales o políticas de seguridad, exige procesos colectivos de verdad, justicia y reparación. Elaborar el trauma implica reconocerlo, narrarlo y resignificarlo. Implica construir espacios de memoria que no sean monumentos inmóviles, sino herramientas vivas de reflexión. Significa transformar el “enemigo” en interlocutor, la venganza en justicia, el dolor en aprendizaje. Solo así será posible debilitar la estructura psicosocial que sostiene la violencia y abrir el camino hacia una cultura del cuidado y del reconocimiento mutuo.

Las heridas no cierran solas. Requieren del compromiso ético y político de mirar el pasado de frente, no para revivirlo, sino para entender cómo sigue habitando el presente. Solo a través de ese proceso será posible interrumpir la lógica del juvenicidio y construir una sociedad en la que el dolor no sea destino, sino memoria transformada en acción liberadora.

Disputar el sentido: narrar futuros en un país que estigmatiza, criminaliza y extermina a sus jóvenes

En un país que insiste en nombrar a sus jóvenes como amenaza, disputar el sentido es un acto radical. Narrar futuros posibles en medio del ruido del castigo, el estigma y el miedo se convierte también en un ejercicio de resistencia. Las voces que han atravesado esta investigación —esas seis voces que en sus palabras traen consigo generaciones de rebeldías, memorias, heridas y sueños— nos enseñan que el futuro no se hereda, se construye. Y que esa construcción no ocurre en un tiempo lejano e idealizado, sino aquí y ahora, en medio del barro y la violencia, en la vida concreta que se abre paso incluso en el terreno más hostil.

Ellas no proponen revoluciones épicas ni gestas heroicas; hablan de pequeñas insurrecciones cotidianas que, sumadas, pueden cambiar el rumbo de una historia. Hablan de recuperar la palabra en espacios donde se les negó, de hacer del arte una trinchera que desafía el odio, de volver el cuerpo un territorio de dignidad y no de castigo. También hablan de acompañarse entre generaciones, de reconstruir la confianza rota por la traición política y de volver a creer en el poder de lo colectivo frente a la lógica individualista que el sistema impone. Sus propuestas no nacen de la ingenuidad, sino del conocimiento profundo de la herida, saben que el país que tienen delante no es el que soñaron, pero también saben que aún hay caminos por abrir.

Disputar el sentido implica, sobre todo, reescribir la gramática con la que se nombra a la juventud. En lugar de “riesgo”, decir “potencia”. En lugar de “enemigo”, decir “protagonista”. En lugar de “exceso”, decir “esperanza”. Significa desmontar el relato que justifica la exclusión y el exterminio, y proponer otro en el que la juventud no sea el objeto pasivo de las políticas públicas, sino el sujeto que las imagina, las disputa y las lidera. En esa disputa, la memoria no es un ancla que nos ata al pasado, sino una brújula que orienta el futuro; la resistencia no es solo oposición, sino creación; y el trauma no es destino, sino punto de partida para la sanación colectiva.

Las voces que hablan aquí apuestan por un país en el que la justicia deje de ser sinónimo de castigo y se convierta en sinónimo de reparación; en el que la seguridad no se mida por el número de cárceles sino por la cantidad de sueños posibles; en el que la política deje de ser una guerra por el poder para transformarse en un proceso común de cuidado y de vida. Saben que ese país aún no existe, pero también saben que no surgirá de la nada: habrá que narrarlo, imaginarlo, construirlo, disputarlo cada día.

En medio del ruido autoritario, de la violencia celebrada, de la memoria negada, estas voces insisten en hablar. Y en esa insistencia hay una lección profunda, aunque el presente se empeñe en repetir la guerra, el futuro sigue abierto. Tal vez la tarea política más urgente no sea “ganar” esa guerra, sino dejar de reproducirla. Tal vez la verdadera transformación no consista en conquistar el Estado, sino en reinventar el pacto social desde abajo, desde los barrios, desde los cuerpos, desde la palabra. Tal vez el mayor gesto de rebeldía sea, simplemente, seguir imaginando.

Porque al final, disputar el sentido no es otra cosa que negarse a aceptar que el destino ya está escrito. Es afirmar que, incluso en un país que estigmatiza, criminaliza y extermina a sus jóvenes, hay una generación dispuesta a seguir soñando. Y que esos sueños, aunque pequeños,

aunque frágiles, aunque parezcan imposibles, son las semillas de un futuro distinto, uno en el que la vida, por fin, valga más que la muerte.

En la mitología griega, Ariadna ofreció a Teseo un hilo para guiar su salida del laberinto después de enfrentar al Minotauro. Sin ese gesto —pequeño, sencillo y profundamente humano— la hazaña habría terminado en otro sacrificio inútil. En la oscuridad del laberinto, el hilo se volvió más valioso que la espada: símbolo de memoria, de acompañamiento, de estrategia, de amor.

Así también resisten hoy las juventudes, no con la furia del héroe solitario, sino con el hilo colectivo que entretejen desde el arte, el cuidado, la palabra, la ternura y la memoria. Cada acción, cada iniciativa, cada espacio de creación es un hilo lanzado en medio del laberinto de la violencia. Y es en ese gesto, aparentemente modesto, donde se encuentra la posibilidad de vencer a la bestia que devora sus vidas.

Porque frente a un país que les construye laberintos de castigo, ellas y ellos han decidido no perderse. Han decidido trazar caminos. Han decidido que no habrá más sacrificios. Han decidido, con sus hilos, abrir salidas donde antes solo había muros. Y tal vez —solo tal vez— ahí radique la promesa más poderosa de todas, que el monstruo no será vencido por la fuerza del acero, sino por la obstinación de la esperanza.

Paisaje 5. El Salvador será entre arribos y reflexiones finales

*El Salvador será un país hermoso y, sin excepción, digno
cuando le curen la resaca histórica.*

Dalton (1969, p. 85)

Volver sobre la pregunta que dio origen a esta investigación no es un gesto meramente académico; es, ante todo, un acto de responsabilidad ética y afectiva con las voces, los cuerpos y las memorias que la atraviesan. Interrogar el sentido de ser joven en El Salvador —antes y después de la firma de los Acuerdos de Paz— implica mucho más que revisar cifras o elaborar categorías analíticas, supone remover capas profundas de dolor colectivo, abrir archivos de silencios y reencontrarse con heridas que siguen latiendo en el presente.

Esta investigación decidió escuchar esas memorias no como objetos pasivos de análisis, sino como sujetos políticos capaces de interpelar, conmover e incomodar. Escuchar significó reconocer que detrás de cada relato hay una historia que resiste el olvido; que cada testimonio constituye también una forma de conocimiento; y que en la experiencia vivida se encuentran claves para comprender las violencias estructurales que continúan marcando a la juventud salvadoreña.

Desde esta perspectiva, las conclusiones que siguen dialogan críticamente con el marco teórico, los objetivos y la pregunta central de investigación, pero sin desprenderse del lugar desde el cual fueron construidas. Se sitúan en el territorio de la memoria viva, en el cuerpo entendido como archivo y en una historia que continúa escribiéndose en presente. A partir de ese lugar se articulan cuatro ejes de reflexión que buscan iluminar, por un lado, las condiciones históricas y estructurales que han hecho posible el juvenicidio como dispositivo de poder y, por otro, las múltiples formas de resistencia, creación y disputa del sentido que las juventudes salvadoreñas han sostenido frente a una violencia histórica que ha intentado aniquilarlas.

Nombrar el dolor de otra manera: el valor de la escucha, el arte y la narración

Mirar de frente el dolor, como quien se enfrenta al rostro de Medusa, puede petrificarnos. El mito griego recuerda que quien contemplaba a Medusa directamente quedaba convertido en piedra, paralizado por el espanto. En El Salvador, la violencia ejercida contra las juventudes ha tenido un efecto similar, su magnitud y brutalidad muchas veces paralizan, condenan al silencio o

empujan a la indiferencia. El horror —mirado sin mediación— termina por erosionar nuestra capacidad de respuesta, agota la empatía colectiva y convierte la violencia en paisaje.

En este contexto, la pérdida de una política de la escucha no es casual; está estrechamente relacionada con la exposición prolongada al trauma. Escuchar el dolor del otro se vuelve una tarea difícil cuando la experiencia colectiva ha estado marcada por el cansancio de mirar de frente la guerra, la represión y el juvenicidio. Por ello, uno de los principales aportes metodológicos de esta investigación radica en la decisión de volver a narrar las historias para que puedan ser escuchadas. Narrar no como ejercicio técnico ni como descripción neutra, sino como acto político que rompe el silencio y habilita nuevas posibilidades de comprensión.

En este proceso, la palabra, el relato autobiográfico, el testimonio y el arte se convierten en el espejo de Perseo: instrumentos que permiten mirar a la Medusa sin quedar petrificados. No se trata de evadir la mirada ni de edulcorar el horror, sino de construir lenguajes capaces de hacerlo visible sin paralizarnos. Nombrar la herida, narrar la experiencia o ponerle poesía a la muerte constituye una forma de transformar la mirada y devolverle su potencia política. Como enseñan las pedagogías críticas y las estéticas de la resistencia, nombrar el dolor de otra manera es el primer paso para enfrentarlo sin sucumbir a su peso.

Este proceso exige, además, reconocer el lugar del narrador en la producción de conocimiento. Narrar no es un gesto pasivo ni anecdótico; implica un posicionamiento ético y una toma de partido. El narrador no solo recoge voces, también las acompaña; no solo escucha, también se deja transformar por lo escuchado. En este sentido, la investigación no se limita a analizar la violencia, sino que la confronta desde la memoria encarnada, haciendo del lenguaje una herramienta de reparación simbólica y del arte un espacio para la elaboración colectiva del trauma.

El arte, la palabra y el testimonio se revelan así como prácticas metodológicas que permiten mirar la violencia a los ojos sin convertirnos en piedra. Nos invitan no a huir, sino a resistir; no a olvidar, sino a transformar. En ellos reside la posibilidad de reactivar la empatía y la indignación, dignificar las vidas jóvenes históricamente negadas y movilizar colectivamente hacia horizontes distintos. Solo el dolor que se narra —con sus matices y su densidad humana y política— puede convertirse en fuerza de lucha. Y solo una escucha que acoge ese dolor sin miedo puede abrir caminos hacia la acción transformadora.

Vidas en disputa: el juvenicidio como experiencia histórica, política y corporal

Ser joven en El Salvador —antes y después de los Acuerdos de Paz— nunca ha sido una experiencia neutral. Los relatos que conforman esta investigación revelan infancias y juventudes atravesadas por la precariedad estructural, la violencia familiar, el hambre y la ausencia del Estado. Junto a estas condiciones materiales emergen también dimensiones simbólicas y afectivas: memorias heredadas, palabras que formaron conciencia y prácticas colectivas que sembraron resistencia. La voz del catequista, la comunidad eclesial de base, la organización barrial, la teología de la liberación o la sabiduría transmitida por madres y abuelos constituyeron, para muchas juventudes, las primeras formas de un saber político construido en medio de la adversidad.

Estas historias muestran que la guerra no terminó con la firma de los acuerdos; más bien cambió de forma. Al conflicto armado se superpuso una guerra social, simbólica y afectiva desplegada sobre los cuerpos juveniles. Como señala el filósofo camerunés Mbembe (2011), la necropolítica —el poder de decidir quién puede vivir y quién debe morir, y bajo qué condiciones— constituye uno de los mecanismos centrales de administración de la vida y la muerte en contextos de desigualdad extrema. En El Salvador, los cuerpos jóvenes han sido designados de manera recurrente como blanco prioritario de esta gestión de la muerte: ser joven, pobre, “rebelde” u organizado ha bastado, ayer y hoy, para quedar expuesto a la violencia del Estado, de las pandillas o del abandono estructural.

En este marco, el juvenicidio emerge no solo como una categoría analítica, sino como una experiencia concreta que atraviesa biografías enteras. Se manifiesta en la cotidianidad de vidas amenazadas desde múltiples frentes: la represión policial, el reclutamiento forzado, la pobreza extrema, el estigma territorial y la exclusión social. La muerte no siempre adopta la forma de la bala o la desaparición; también se expresa en la negación sistemática de derechos, en la imposibilidad de acceder a educación o empleo y en el confinamiento a márgenes sociales sin horizonte de futuro.

Esta lógica se materializa en lo que la investigadora mexicana Reguillo (2021) ha denominado necromáquina, un complejo dispositivo compuesto por escuelas fallidas, cárceles desbordadas, cuerpos de seguridad, discursos de odio y políticas de exclusión que operan como engranajes de una maquinaria orientada a producir muerte lenta o súbita. En este dispositivo, la juventud empobrecida se convierte en población descartable. No solo el Estado participa de esta lógica; también intervienen las pandillas, ciertos discursos religiosos, los medios de comunicación

y, en ocasiones, incluso las instituciones educativas, contribuyendo —de formas diversas— a la normalización del exterminio.

Frente a este paisaje, la condición juvenil aparece como una construcción social e histórica permanentemente disputada. La guerra no solo definió bandos políticos; también moldeó subjetividades, repertorios de resistencia y sentidos de vida. Muchos jóvenes aprendieron a organizarse porque escucharon, desde temprana edad, hablar de dignidad y lucha; porque sus comunidades les enseñaron a compartir el dolor y transformarlo en acción colectiva. Otros, desde trincheras distintas —el arte, la calle, la militancia digital o incluso espacios contradictorios como las pandillas— encontraron maneras de rebelarse frente a un sistema que los marcaba como cuerpos prescindibles.

Este bloque de conclusiones muestra que el juvenicidio no surgió de manera espontánea; es el resultado de un entramado sociohistórico que ha convertido a la juventud pobre en excedente social, en un “otro” administrado, disciplinado y eliminado bajo la lógica del poder soberano. Triangular las voces de excombatientes con las de jóvenes actuales permite reconocer simultáneamente la continuidad de las violencias y la persistencia de la conciencia. Incluso en los paisajes más hostiles de la guerra y la posguerra, las juventudes han aprendido a nombrar la vida como un derecho y a disputarla como territorio político.

Comprender el juvenicidio en toda su complejidad exige, por tanto, trascender su dimensión estrictamente física para reconocerlo también como un proceso de cancelación progresiva de proyectos de vida. El juvenicidio implica el silenciamiento de aspiraciones, la negación de futuros posibles y la condena a una muerte social previa a la biológica. Reconocer esta realidad resulta indispensable para comprender el presente salvadoreño y para interrogar críticamente cómo el aparato de castigo y control —expresado en el Estado penal, las políticas de seguridad y las lógicas de criminalización— continúa, en la posguerra, prolongando una guerra que en realidad nunca terminó.

La maquinaria del castigo y el control: cuerpos jóvenes como blanco del orden punitivo

Si la guerra marcó a la juventud con el miedo, el despojo y la precariedad, la posguerra la enfrentó a una maquinaria de castigo aún más sofisticada. Los relatos analizados muestran cómo, en el tránsito del conflicto armado a la paz formal, las políticas de seguridad transformaron al joven empobrecido en enemigo público. En nombre del orden, se configuró un entramado represivo que

anuló proyectos de vida, instaló la sospecha sobre los cuerpos y extendió la criminalización como práctica cotidiana.

La firma de los Acuerdos de Paz en la década de 1990 alimentó la expectativa de que el Estado reconstruiría el tejido social desde la justicia y la inclusión. Sin embargo, la ausencia de políticas redistributivas, el abandono de los territorios más vulnerables y la falta de programas reales de reinserción derivaron en un nuevo régimen de control. Estrategias como Mano Dura, Súper Mano Dura y las medidas extraordinarias de seguridad profundizaron la guerra contra las juventudes populares. Paralelamente, las pandillas ocuparon los vacíos estatales, consolidándose como formas de gobierno violento en comunidades sin oportunidades. En este doble cerco, muchos jóvenes quedaron atrapados entre dos lógicas de muerte: la del Estado punitivo y la del crimen organizado.

La noción de necropolítica propuesta por Mbembe (2011) resulta central para comprender cómo se gestiona la vida y la muerte en este contexto. Las políticas de seguridad no solo buscan sancionar delitos; también producen un orden social que sacrifica vidas consideradas “sobrantes” para garantizar la tranquilidad de otros sectores. Cárceles, patrullas, fusiles, uniformes y tribunales funcionan como engranajes de lo que se ha denominado necromáquina: un dispositivo que administra la violencia, vigila la pobreza y refuerza jerarquías de exclusión. En esta arquitectura de control, la juventud deja de ser reconocida como sujeto de derechos y pasa a constituirse en una categoría sospechosa por definición.

Ser joven en El Salvador implica, en muchos casos, vivir bajo sospecha permanente. La condición juvenil es construida socialmente como amenaza: un riesgo a neutralizar, un enemigo a vigilar. Los testimonios recopilados revelan patrones recurrentes de persecución, hostigamiento, detención y violencia ejercida contra jóvenes no por delitos comprobados, sino por su apariencia, su lugar de origen, el territorio que habitan o los signos culturales asociados a su identidad. El Estado penal consolida así una mirada adultocéntrica, clasista y racializada que identifica a los jóvenes pobres como problema social, mientras invisibiliza las estructuras que producen su exclusión.

El dolor que emerge de estos relatos es profundo: ser reducido a una cifra, ver truncada la juventud por el encierro o la muerte, ser nombrado como amenaza antes de haber tenido siquiera la oportunidad de existir plenamente. En este contexto, la violencia estatal deja de ser una excepción para convertirse en práctica normalizada. Se legitima en el discurso público, se celebra

como “limpieza social” y se refuerza con cada operativo que invade comunidades empobrecidas. La cárcel, lejos de redimir o rehabilitar, confirma la condena anticipada que la sociedad dicta sobre los cuerpos jóvenes.

Este análisis obliga a interrogar el significado mismo de la seguridad y a cuestionar la legitimidad de un Estado que, en lugar de proteger, castiga. La maquinaria punitiva no solo produce muerte física; también despoja a las juventudes de su derecho a imaginar futuro, a habitar el espacio público y a ser reconocidas con dignidad. En este sentido, el juvenicidio no puede comprenderse sin atender a esta arquitectura de control que transforma la posguerra en un nuevo frente de batalla.

Alimentada por políticas fallidas y por un mercado global de la seguridad, la necromáquina ha convertido a la juventud empobrecida en un excedente social administrado mediante la represión. Cada joven encarcelado, cada cuerpo asesinado, cada vida descartada son síntomas de una democracia fracturada y de un pacto social que continúa sosteniéndose sobre la eliminación de aquello que considera peligroso.

Este eje deja abierta una pregunta central para el futuro: ¿cómo hablar de paz cuando la juventud sigue siendo blanco de la guerra? La respuesta quizá se encuentre en las grietas que logran abrirse dentro de este orden, en las re-existencias, en los gestos de cuidado y en las prácticas comunitarias que, incluso en medio del control, continúan tejiendo caminos de vida. Hacia esas experiencias se dirige el siguiente bloque, dedicado a explorar las múltiples formas de resistencia y creación que las juventudes sostienen frente a la maquinaria del exterminio.

Resistencias, grietas y re-existencias: sembrar vida en paisajes de muerte

En medio de la maquinaria de castigo y de los dispositivos que administran la muerte, emergen grietas. A veces diminutas, casi invisibles, cotidianas y silenciosas, pero lo suficientemente profundas como para sostener la vida y abrir caminos. Los relatos reunidos en esta investigación muestran que las juventudes no son meras víctimas pasivas de la necropolítica; son también sujetos de resistencia, de creación, de ternura y de memoria. En los márgenes de la violencia, allí donde todo parece clausurado, ellas y ellos reinventan estrategias para existir y transformar.

Incluso en territorios marcados por el miedo y el desencanto, muchos jóvenes eligen otros caminos: crean espacios de arte comunitario, tejen vínculos afectivos, organizan redes barriales de protección, articulan alianzas políticas, recuperan historias familiares de dignidad y construyen

espacios de memoria. Estas prácticas rara vez aparecen en las estadísticas o en los informes institucionales, pero en ellas habita una potencia transformadora capaz de desafiar la lógica del exterminio.

La noción de re-existencia adquiere aquí su sentido más pleno. No se trata únicamente de sobrevivir, sino de insistir en vivir con dignidad, de nombrarse como sujetos políticos capaces de imaginar y producir futuro. Jóvenes que deciden cantar en lugar de disparar, que fundan colectivos de memoria en lugar de reproducir el olvido, que transforman la palabra en herramienta de sanación. Incluso quienes atravesaron la guerra o el encierro encuentran en el arte y en el testimonio caminos para reconstruirse a sí mismos y recomponer el tejido social que les fue arrebatado.

Estas resistencias no son sencillas: están atravesadas por el dolor, el miedo, la amenaza y la represión. Sin embargo, persisten. Y en esa persistencia se abre la posibilidad de imaginar otros mundos. En las voces juveniles recogidas en esta investigación, la ternura, el cuidado y la solidaridad emergen como formas radicales de resistencia política. Abrazar, proteger, enseñar, acompañar, escuchar: cada uno de estos gestos desafía el orden que intenta reducir a las juventudes a enemigos o estereotipos.

En este contexto, el arte se convierte tanto en refugio como en estrategia política. La música, el muralismo, el teatro, la poesía y las narrativas colectivas permiten nombrar el dolor sin quedar paralizados ante él. Mirar a la Medusa sin convertirse en piedra, transformar la mirada en impulso de acción. El arte no solo representa el sufrimiento; lo resignifica y lo convierte en denuncia, en memoria y en movilización. Al narrar sus experiencias, las juventudes no solo cuentan su historia, también la inscriben en el archivo colectivo del país, impidiendo que la violencia se normalice o se borre.

La producción de memoria se vuelve así un componente central de la resistencia. Frente a un presente que estigmatiza y criminaliza, las juventudes construyen archivos vivos: documentan lo que ocurre en sus barrios, registran violencias, recopilan testimonios, crean museos comunitarios y proyectos digitales. En contextos donde se intenta borrar la historia, nombrar se vuelve un acto de existencia; en un país que pretende silenciar, narrar se convierte en una forma de lucha.

Resistir, entonces, no significa únicamente oponerse, sino también reinventar la vida. Las juventudes salvadoreñas, antes y después de la guerra, muestran que la dignidad puede reconstruirse desde pequeñas victorias: terminar la escuela, recuperar la voz, salir del encierro,

cuidar de otros, soñar sin permiso. En esos gestos cotidianos se reescribe la condición juvenil desde abajo, no como objeto de salvamento, sino como sujeto de memoria, esperanza y acción colectiva.

Este eje final recuerda que dignificar la vida, incluso en contextos atravesados por la muerte, constituye una de las formas más profundas de resistencia. La lucha contra el juvenicidio no se libra únicamente en las calles o en los tribunales; también ocurre en los murales pintados en una pared, en un poema leído en voz alta, en la memoria archivada de una comunidad que se niega a olvidar. Es precisamente en esas grietas donde germina la posibilidad de otro país: uno en el que las juventudes no tengan que resistir para vivir, sino que puedan vivir para transformar.

Una breve reflexión final

Este recorrido nos devuelve a la tesis central de esta investigación: el juvenicidio en El Salvador no es un accidente histórico, ni un fenómeno aislado, sino la expresión contemporánea de lógicas estructurales de exclusión, represión y exterminio que, durante décadas, han operado sobre los cuerpos jóvenes empobrecidos. Los relatos de juventudes —antes y después de la guerra— confirman que esta eliminación no se limita al plano físico; también es simbólica, moral, social y política. El juvenicidio constituye, en última instancia, un dispositivo de poder que define quién puede vivir y quién puede ser desechado, quién accede a derechos y quién queda condenado a la invisibilidad.

Frente a esa maquinaria de muerte, esta tesis propone devolver humanidad y dignidad a las juventudes. Nombrarlas no solo como víctimas, sino como sujetas políticas con capacidad de agencia, ternura, creación y resistencia. Reconocerlas como portadoras de memoria, constructoras de presente y productoras de futuro, incluso en los escenarios más adversos. Este gesto —narrar desde sus propias voces— es ya, en sí mismo, una forma de interrumpir la violencia y disputar el relato hegemónico que las reduce a amenaza o a cifra.

A lo largo de este trabajo se ha insistido en que contar las historias no significa reproducir el dolor, sino transformarlo. Sin embargo, esa tarea abre nuevas preguntas que tensionan y proyectan la investigación: ¿cómo seguir narrando estos dolores sin convertirlos en espectáculo?, ¿cómo amplificar las voces de las mujeres jóvenes, tantas veces invisibilizadas en los relatos históricos y contemporáneos?, ¿qué papel pueden desempeñar el arte, la poesía, la música o el teatro en la construcción de una paz duradera? Estas preguntas no buscan clausurarse aquí; constituyen, más bien, una invitación a continuar investigando, acompañando y actuando.

Finalmente, esta tesis plantea una reflexión ética fundamental: ritualizar el dolor es necesario para no repetirlo. Una sociedad que no elabora su duelo está condenada a reciclar su propia barbarie. Nombrar, contar, poetizar y testimoniar se convierten así en rituales de memoria colectiva capaces, quizás, de interrumpir la reproducción del exterminio. En estos gestos se abre la posibilidad de transformar el trauma en aprendizaje, la herida en conciencia y la memoria en horizonte de transformación.

En El Salvador, ser joven ha significado cargar con una herida histórica. Este trabajo busca acompañar esa herida con respeto, ternura y compromiso, convencido de que narrar el dolor también puede convertirlo en lucha. Y que, al nombrar lo que duele, tal vez sea posible abrir

caminos hacia lo que todavía puede ser: un futuro en el que la juventud no tenga que resistir para existir, sino que exista para transformar el mundo. Tal vez entonces —cuando las juventudes puedan vivir sin miedo y sin castigo— El Salvador comience, por fin, a ser.

Epílogo: Los prefiero militares que pandilleros

En 2021, el presidente de El Salvador, Nayib Bukele, anunciaba en cadena nacional de medios una estrategia de seguridad que no sólo proponía enfrentar el control territorial de las pandillas, sino también reclutar a 20,000 jóvenes en la Fuerza Armada. La medida fue recibida con aplausos por muchos sectores sociales. La narrativa era clara y binaria: “mejor militares que pandilleros”.

La frase, repetida en taxis, tiendas, oficinas y redes sociales, se volvió consigna. La escuché varias veces ese día. Nadie parecía cuestionar que esas dos posibilidades —militar o pandillero— configuraran el único horizonte vital para los jóvenes de los márgenes. Me pregunté entonces ¿cuándo se nos volvió natural escoger entre dos formas institucionalizadas de violencia?, ¿cómo es que un fusil, si lleva uniforme del Estado, se convierte en símbolo de orgullo y no de amenaza?

Un joven taxista, exalumno de la Escuela Militar, me lo explicó sin rodeos, “la pandilla y el ejército dan lo mismo, respeto, identidad, poder. Lo único que cambia es que uno es legal, socialmente aceptado y el otro no”. Me quedé en silencio. Sus palabras eran un espejo incómodo, la guerra no ha terminado, solo ha mudado de ropaje.

Martín-Baró (2000) advirtió que la guerra deja cicatrices invisibles que persisten en el cuerpo social. Normaliza la violencia, institucionaliza la mentira, polariza hasta lo irreconciliable. Años después, seguimos midiendo la vida de los jóvenes según el lado del poder donde se ubiquen, “nosotros” o “ellos”, “los buenos” o “los enemigos”. El país entero parece atrapado en una lógica punitiva, donde el castigo es la respuesta a todo mal y el silencio, el precio de la supervivencia.

En este contexto, la llegada de Bukele al poder en 2019 supuso una ruptura con las formas tradicionales del autoritarismo, pero no con su esencia. Bajo su mandato, en el 2022, se instaló un Estado de excepción que se ha extendido durante más de tres años, convirtiéndose en el dispositivo contemporáneo más eficaz del juvenicidio. Más de 75,000 personas han sido detenidas en condiciones irregulares, según estimaciones de organismos internacionales de derechos humanos (Amnistía Internacional, 2024; CIDH, 2024; Human Rights Watch, 2023); muchas sin pruebas, sin juicios, sin voz. La cárcel —ese otro paisaje de la guerra— se ha convertido en el escenario privilegiado del castigo ejemplar.

Los jóvenes pobres, morenos, tatuados o simplemente nacidos en un lugar estigmatizado, volvieron a ser “los siempre sospechosos de todo”. Con o sin delito, con o sin evidencia, su mera existencia parece justificar la reclusión, el castigo, el silencio forzado. ¿Qué futuro es posible

cuando la juventud se asocia más con la amenaza que con la esperanza? Ahora un nuevo delito, defender los derechos humanos, denunciar las injusticias, alzar la voz. Jóvenes activistas defensores de derechos humanos, periodistas son perseguidos y detenidos en el régimen.

El régimen de excepción nos expone a un nuevo tipo de guerra, una guerra sin tanques, pero con algoritmos; sin insurgentes, pero con capturas masivas; sin campos de batalla, pero con prisiones sobrepobladas. Una guerra que no se libra contra un enemigo externo, sino contra una parte del pueblo, su juventud.

En medio de este presente oscuro, también emergen otras luces. Colectivos juveniles que resisten sin armas. Jóvenes que no creen en la democracia como promesa vacía, ni en la revolución como reliquia heroica, pero que militan desde la ternura, el arte, la palabra, la calle, el grafiti, la poesía, el performance. Jóvenes que no se enlistan, que no militan, pero que se involucran. Que no cargan fusiles, pero sí memorias. Que no obedecen mandatos, pero sí se preguntan por el país que desean habitar.

Ante el intento del régimen por borrar la memoria y reducir la historia a una narrativa oficial, estas juventudes disruptivas irrumpen con fuerza. En las calles, marchan con carteles que dicen “Olvidar es repetir la historia” “No te enlistes. Más educación, menos armas”. Ahí, entre las consignas y los cuerpos en movimiento, se gesta otra forma de ser joven, una juventud que no acepta la dicotomía entre ser criminal o soldado, sino que apuesta por reapropiarse del derecho a existir con dignidad.

Este epílogo no busca cerrar, sino abrir. No quiere concluir, sino invitar. Porque si algo nos ha enseñado este viaje por los paisajes de la guerra es que la historia no es lineal, y el dolor, pese a que se hereda, tampoco es destino. Que aún en medio del autoritarismo y la desesperanza, la palabra puede ser trinchera, la memoria puede ser rebelión, y la juventud, una fuerza profundamente transformadora.

El futuro que se avecina es incierto, sin duda. Pero no por ello debe ser pasivo. Es tiempo de resistir, de actuar, de escribir e imaginar otras narrativas desde los márgenes. Narrativas que ya no repitan el ciclo del exterminio, sino que insistan en el derecho a vivir, a la palabra, a la memoria, y al sueño colectivo de un país donde ser joven no sea una condena, sino una posibilidad.

Cierro esta tesis citando un comunicado de un colectivo de jóvenes que fueron parte de este camino y quienes con sus palabras exponen lo que muchas veces se calla:

Octubre.

En este país, creer en un proyecto colectivo que sobreviva a través del tiempo se siente cada vez es más difícil, más “utópico”, en el sentido más simple de la palabra, y ni hablar de un proyecto de pueblo que sea para construir un horizonte en común.

Hace 13 años, en octubre de 2012, nació la idea de este espacio, “El Kolectivo San Jacinto”, en una casa de la juventud del barrio perteneciente a una de las cinco iglesias históricas del país, que de eso solo le quedó el adjetivo, porque de crítica y combatividad no conservaron nada.

El proyecto fue parido por un grupo de jóvenes bajo una consigna que sigue al día de hoy: hacer cine desde las manos, las mentes y las voces de quienes cuentan las historias. Desde un inicio, rechazamos la imposición de hacer cine por el hecho de hacer cine o del que intenta –destinado a fracasar– a imitar las estéticas y narrativas de los productos occidentales, del gran Hollywood gringo que media Latinoamérica aspiraba a alcanzar.

En 2014 fuimos expulsadx de la iglesia por “desverguerxs”, y en retrospectiva, fue una de las mejores cosas que le pudieron haber pasado a la colectividad, porque nos obligó a abrirnos al mundo –bueno, en este caso al país– y conspirar con otrxs para seguir creciendo como artistas y para nutrir nuestra formación e identidad política, esto último, siendo el núcleo de todo nuestro accionar.

En un respiro, pasó más de una década cargada de muchas cosas, de miles de experiencias vergonas, bonitas, feas y horribles, de las que te mantienen despiertx por las noches pensando que lo pudiste hacer mejor. Aún así, valió la pena cada discusión, debate y disputa que surgió en el núcleo de este grupo y fuera de él provocado por nuestras acciones. El valor de eso es intangible y no existen las suficientes palabras para expresar lo agradecidxs que estamos por habernos permitido transitar esta locura, porque sí, hemos entendido que hacer arte en este país, y uno tan demandante económicamente como el cine siendo clase trabajadora, es una locura.

Por el Kolectivo San Jacinto pasaron decenas de personas, amistades, compas, camaradas, aliadxs, que hicieron de este espacio lo que hoy es, sin importar si salieron por la puerta de enfrente o de atrás, si se mantuvieron hasta ahora o fuerzas externas obligaron a la separación. Cada unx es recordadx con aprecio, sea como sea.

En las peores de las crisis, siempre recordábamos que la silla vacía en esos círculos de discusión era ocupada por la idea del Kolectivo San Jacinto, esa cosa que solo existe en nuestras cabezas, a la que cada quien le dio la significancia que quiso. Nos llena de orgullo pensar que muchas personas que ahora se dedican al cine o a los audiovisuales en general, tuvieron su primera experiencia aquí, o aprendieron alguna cosa mínima en las jornadas de formación que organizamos, no desde la altura de una persona especialista, sino desde compas que comparten conocimientos y aprenden haciendo, cagándola, pues.

Desde la entrada del régimen de Bukele, nos hemos dedicado a documentar las acciones de calle y las diferentes situaciones que han enfrentado las comunidades al interior del país -hasta donde alcanzaba la pita, que tampoco es larga-, intentando ofrecer una estética digna de las personas valientes que han dado la cara para decir la verdad y denunciar la violencia del Estado y de la gran empresa privada desde cualquier trinchera. Ese archivo es lo más valioso que poseemos, y estamos aliviadxs de decir que gran parte de él, casi todo, se encuentra ya resguardado fuera del país, frente al temor de que caiga en manos de los azules o los camuflageados, y segurxs de que va a ser útil de alguna manera para las futuras generaciones, para comprender cómo putas llegamos al futuro que nos espera si las cosas no cambian. Siempre supimos que el resguardo de los archivos en redes sociales no garantizaba nada, en especial ahora que pueden eliminarte un perfil si sos target de las fábricas de troles del oficialismo. Ahora podemos decir que se chingaron, porque todo lo que ven en nuestras redes y otro montón de cosas sin publicar, están ahora en un lugar seguro.

No escribimos esto con ánimos de que nos vean llorar –o tal vez sí, un poquito– sino para agradecerles por haber estado aquí, por haber conspirado con nosotrxs, por interactuar en esta red a pesar de que no nos conociéramos las caras, por haber confiado en nosotrxs para contar las historias de sus comunidades y sus organizaciones.

Sabemos que no hemos sido personas sencillas, que ha sido complicado lidiar con nosotrxs, que hemos sido sujetxs de desconfianza en algunos espacios, pero ha sido un precio que hemos pagado por mantenernos fieles a lo que creemos; a veces hemos dado en el blanco, otras veces no, pero ha habido la suficiente autocritica para reconocerlo y seguir adelante.

No es difícil aceptar que hemos aprendido de todxs, especialmente a partir de nuestras diferencias, a las que hay que dejarles de tener miedo y ponerlas sobre la mesa para encontrar el ancla que sostenga cualquier proyecto que se quiera construir.

Los últimos años han sido dolorosos y llenos de mucha frustración, pero es verdad que las crisis vienen con esperanza, porque solo significa que debemos juntarnos más como pueblo organizado y superar las diferencias. No está siendo sencillo, nadie dijo que iba a serlo y falta un vergo para que las cosas empiecen a tener pies y cabeza.

Pese a la situación actual, hemos decidido recoger los pedazos y seguir adelante, sin embargo, estamos en una pequeña pausa para entender dónde estamos de pie y reconfigurar las dinámicas, porque el cine siempre será un arma crucial para las luchas de los pueblos, aquí y en cualquier rincón del mundo.

Hoy que de nuevo es octubre, terminamos esta etapa con la frente en alto, sin nada que deber ni nada por qué sentirnos avergonzadx. Este proyecto tiene vida mientras nosotrxs la tengamos, y les acompañaremos con nuestras cámaras hasta donde alcancen los pulmones, porque estamos de pie sobre hombros de gigantes que ya no están físicamente con nosotrxs, pero dejaron combustible suficiente para no acobardarnos frente a la oscurana, en especial porque ya no estamos jóvenes y porque no podemos abandonar a quienes vienen detrás de nuestra generación.

Extendemos nuestro más sincero agradecimiento a todxs con quienes hemos interactuado bajo cualquier circunstancia. El Kolectivo San Jacinto seguirá produciendo imágenes de hoy para el mañana.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. (2004). *Estado de excepción: Homo sacer II, I* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Pre-Textos. (Trabajo original publicado en 2003).

Aguilar, J. (2004). *Las políticas de mano dura en El Salvador: De la represión institucionalizada a la militarización de la seguridad pública*. Instituto Universitario de Opinión Pública.

Aguilar, J. (2007). Los efectos contraproducentes de los Planes Mano Dura. *Quórum: Revista de pensamiento iberoamericano*, (16), 81–94.

Aguilar, J. (2019). *Las políticas de seguridad pública en El Salvador, 2003–2018*. Fundación Heinrich Böll.

Albán Achinte, A. (2012). Estéticas de la re-existencia: ¿Lo político del arte? En W. Mignolo y P. P. Gómez (Eds.), *Estéticas y opción decolonial* (pp. 281–295). Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Albán Achinte, A. (2013). Pedagogías de la re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (Tomo I, pp. 443–468). Ediciones Abya Yala.

Alvarado, S. V., Vommaro, P., Patiño, J. A., y Borelli, S. H. S. (2021). Estudios de juventudes: Una revisión de investigaciones en Argentina, Brasil y Colombia, 2011-2019. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 19(2), 1–25. <https://dx.doi.org/10.11600/rlcsnj.19.2.4545>

Alvarenga Venutolo, P. (2012). *El sujeto revolucionario en Roque Dalton*. Cuadernos Inter.cambio sobre Centroamérica y el Caribe, 9(10), 183–211.

Alvarenga, L. (2017). *El ciervo perseguido: Vida y obra de Roque Dalton* (2.^a ed.). Dirección de Publicaciones e Impresos.

Amnesty International. (2024, 20 de diciembre). El Salvador: Mil días de régimen de excepción, un modelo de “seguridad” a costa de los derechos humanos. <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2024/12/el-salvador-mil-dias-regimen-excepcion-modelo-seguridad-a-costa-derechos-humanos/>

Amnesty International. (2024, 27 de marzo). El Salvador: La institucionalización de la violación de derechos humanos tras dos años del régimen de excepción. <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2024/03/el-salvador-two-years-emergency-rule/>

- Anderson, T. P. (1971). *Matanza: El Salvador's communist revolt of 1932*. University of Nebraska Press.
- Arendt, H. (1963). *On revolution*. Viking Press.
- Arendt, H. (1970). *Sobre la violencia*. Joaquín Mortiz.
- Argueta, J. (2022). *The satire of the oppressed in Roque Dalton's poetry* (Master's thesis, State University of New York).
- Bajtín, M. M. (1986). *Problemas de la poética de Dostoievski* (T. Bubnova, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Benedetti, M. (1972). *Los poetas comunicantes*. Casa de las Américas.
- Benjamin, W. (2008). *El narrador*. Taurus. (Original 1936).
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política* (E. Bolongaro, Trad.). Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1940).
- Beverley, J., & Zimmerman, M. (1990). Salvadoran revolutionary poetry. En J. Beverley & M. Zimmerman (Eds.), *Literature and politics in the Central American revolutions* (pp. 115–143). University of Texas Pr.
- Blanco, A., & Rodríguez Marín, J. (2000). *Intervención psicosocial*. Prentice Hall.
- Bolívar, A. (2002). “¿De nobis ipsis silemus?”: Epistemología de la investigación biográfico-narrativa en educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 4(1), 1–26.
- Bonvillani, A. (2022). Juvenicidio: Un concepto parido por el dolor. Reflexiones desde una revisión bibliográfica. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 20(3), 1–26. <https://dx.doi.org/10.11600/rlcsnj.20.3.5548>
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. (2000). La juventud no es más que una palabra. En *Cuestiones de sociología* (pp. 143–153). Istmo.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Johns Hopkins University Press.
- Chávez, C. (2022). Transiciones de las pandillas en El Salvador: Una perspectiva histórica y generacional. En C. Feixa (Dir.), W. Ross, L. Lavielle, C. Chávez y F. Márquez, *Investigando grupos juveniles de calle en las Américas: Gangas, pandillas, maras, bandas* (TRANSGANG

Working Papers 7.2, pp. 97–130). Universitat Pompeu Fabra / European Research Council.
<http://doi.org/10.31009/transgang.2022.wp07.2>

Ching, E. (2016). *Stories of civil war in El Salvador: A battle over memory*. University of North Carolina Press.

Comisión de la Verdad para El Salvador. (1993). *De la locura a la esperanza: La guerra de 12 años en El Salvador*. Naciones Unidas.

Cortázar, J. (1983). *Obra crítica 3* (S. Sosnowski, ed.). Alfaguara.

Cortázar, J. (1994). *Obra crítica* (S. Yurkievich, Ed.; G. Anchieri, colab.; pról. de S. Sosnowski). Alfaguara.

Cortázar, J. (1994). Una muerte monstruosa. En S. Yurkievich (Ed.), *Obra crítica 3*. Alfaguara.

Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>

Cruz, J. M. (2011). *Criminal violence and democratization in Central America: The survival of the violent state*. *Latin American Politics and Society*, 53(4), 1–33.

Cruz, J. M., y Portillo, N. (1998). *Solidaridad y violencia en las pandillas del gran San Salvador*. UCA Editores.

Dalton, R. (1963). Poesía y militancia en América Latina. En A. Alonso & S. Valmaña Lastres (Eds.), *Materiales de la revista Casa de las Américas sobre Roque Dalton*. Fondo Editorial Casa de las Américas.

Dalton, R. (1969). El Salvador será. En *Taberna y otros lugares* (p. 85). Casa de las Américas.

Dalton, R. (1974). *Las historias prohibidas del Pulgarcito*. Siglo XXI Editores.

Dalton, R. (1984). *Poemas clandestinos*. Solidarity Publications.

Dalton, R. (1997). *Arte poética 1974*. En *Poemas*. UCA Editores.

Dalton, R. (1999) *La ternura no basta. Antología poética*. Fondo Editorial Casa de las Américas. (Obra original publicada en 1974).

Dalton, R. (2000). *El turno del ofendido*. UCA Editores.

Dalton, R. (2009). *No pronuncies mi nombre: Poesía completa I*. Dirección de Publicaciones e Impresos. (Obra publicada originalmente en 2005)

Dalton, R. (2017). *Las historias prohibidas del Pulgarcito*. UCA Editores.

Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido* (M. Morey, Trad.; V. Molina, Trad. de los apéndices). Ediciones Paidós.

Denzin, N. (2003). Foreword: narrative's moment. En M. Andrews, S. Sclater, C. Squire & A. Treacher (Eds.), *Lines of narrative* (pp. xi-xiii). Londres: Routledge.

Derrida, J. (1997). *Deconstruction in a nutshell: A conversation with Jacques Derrida* (J. D. Caputo, Ed.). Fordham University Press.

Dobles, I. (2005). *Memorias del dolor: Consideraciones sobre el sufrimiento social*. Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta.

Eisner, E. W. (2008). Art and knowledge. En J. G. Knowles & A. L. Cole (Eds.), *Handbook of the arts in qualitative research* (pp. 3–12). Sage.

Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.

Feixa, C. (1998). *De jóvenes, bandas y tribus: Antropología de la juventud*. Ariel.

Feixa, C. (1998). *El reloj de arena: Culturas juveniles en México*. Causa Joven / CIEJ.

Feixa, C. (2003). Del reloj de arena al reloj digital: Juventud, cultura y biografía en la sociedad contemporánea. En C. Feixa, C. Costa & J. Pallarés (Eds.), *Movimientos juveniles en América Latina: Pachucos, malandros, punketas* (pp. 13–44). Ariel.

Feixa, C. (2010). *El reloj de arena: Culturas juveniles en México*. Secretaría de Cultura / CONACULTA.

Feixa, C., Cabasés, M. À., y Pardell, A. (2015). La condición juvenil en Europa: Entre la precariedad y la indignación. En J. M. Valenzuela (Coord.), *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España* (pp. 211–248). NED Ediciones / ITESO / El Colegio de la Frontera Norte.

Figueroa Salazar, A. (2009). *El Salvador: Su historia y sus luchas (1932–1985)*. Ocean Sur.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad: Cursos en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (A. Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1975).

Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.

Freire, P. (1992). *Pedagogía de la esperanza: Un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.

Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En D. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza* (pp. 313–346). Ediciones Cátedra.

Heidegger, M. (1996/1997). *Contribuciones a la filosofía (Del acontecimiento)* (P. Oyarzún, Trad., introd. y notas). Universidad de Chile.

Hobsbawm, E. (1995). *Historia del siglo XX* (o *La era de los extremos: El corto siglo XX, 1914-1991*). Crítica.

hooks, b. (2000). *All about love: New visions*. William Morrow.

Human Rights Watch. (2023). El Salvador: Eventos de 2023. En Informe mundial 2024. <https://www.hrw.org/es/world-report/2024/country-chapters/el-salvador>

Idhuca. (2018). *Informe anual de derechos humanos 2015–2018*. Instituto de Derechos Humanos de la UCA.

Iffland, J. (2023). *Para llegar a Roque Dalton: Pequeños infiernos y otros paraísos*. Editorial A Contracorriente.

Inter-American Commission on Human Rights. (2024). Estado de excepción y derechos humanos en El Salvador. Organización de los Estados Americanos. <https://www.oas.org/es/cidh/>

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.

Jimeno, M., Varela, D., y Castillo, Á. (2015). *Después de la masacre: Emociones y política en la Cauca media*. Universidad Nacional de Colombia / Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Kramer, M. (2009). *El Salvador: Unicornio de la memoria* (2.^a ed.). Museo de la Palabra y la Imagen.

Larrosa, J. (2003). La experiencia de la lectura: Estudios sobre literatura y formación. Fondo de Cultura Económica.

Larrosa, J. (2006) Sobre la experiencia I. *Revista Educación y Pedagogía*, 18.

Larrosa, J. (2009). Experiencia y alteridad en educación. En C. Skliar y J. Larrosa (Comps.), *Experiencia y alteridad en educación* (pp. 13–44). Homo Sapiens / FLACSO.

Lindo, H., Ching, E., & Lara Martínez, R. (2010). *Recordando 1932: La matanza, Roque Dalton y la política de la memoria histórica*. FLACSO-El Salvador.

López Bernal, C. (2012). *La memoria histórica en El Salvador: Entre el olvido y la reivindicación*. Realidad, (130), 15–34.

Morna Macleod, M., & Natalia de Marinis, N. (Eds.). (2018). *Resisting violence: Emotional communities in Latin America*. Palgrave Macmillan.

Martín-Baró, I. (1986/1998). Hacia una psicología de la liberación. En A. Blanco (Ed.), *Psicología de la liberación* (pp. 299–324). Editorial Trotta.

Martín-Baró, I. (1988/1992). La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador. En I. Martín-Baró (Ed.), *Psicología social de la guerra: Trauma y terapia* (pp. 65–84). UCA Editores.

Martín-Baró, I. (1990). *Psicología social de la guerra: Trauma y terapia*. UCA Editores.

Martín-Baró, I. (2000). La violencia política y la guerra como causas del trauma psicosocial en El Salvador. En I. Martín-Baró (Ed.), *Psicología social de la guerra: Trauma y terapia* (3.^a ed.). UCA Editores.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Melusina.

Meléndez, S. (2017, 29 de octubre). *Miembros del colectivo “Los Siempre Sospechosos de Todo” simulan las detenciones e injusticias del sistema de justicia salvadoreño, frente a los Juzgados en San Salvador* [Fotografía]. En M. Cidón Kiernan, *Daniel Alemán irá a juicio por extorsión agravada*. Revista Factum. <https://www.revistafactum.com/daniel-aleman-ira-a-juicio-por-extorsion-agravada/>

Montero, M. (2004). *Teoría y práctica de la psicología comunitaria: La tensión entre comunidad y sociedad*. Paidós.

Montobbio, M. (1999). *La metamorfosis de Pulgarcito: Transición política y proceso de paz en El Salvador*. Icaria.

Moodie, E. (2018). *Las secuelas de la paz: Criminalidad, incertidumbre y transición de la democracia en El Salvador* (P. Morales Tijerino, Trad.). Editorial UCA

Morna Macleod y Natalia de Marinis (2018) *Resisting Violence. Emotional Communities in Latin America (Resistiendo a la Violencia: Comunidades Emocionales en América Latina)*

Mouffe, C. (2018). *For a left populism*. Verso.

Muñoz, G., y Valenzuela, J. M. (2020). Juvenicidio: Las vidas precarias de jóvenes en América Latina. *JOVENes: Revista de Estudios sobre Juventud*, 4(35), 9–22.

Nateras, A. (2015). El aniquilamiento identitario infanto-juvenil en Centroamérica. En J. M. Valenzuela (Coord.), *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España* (pp. 99–130). NED Ediciones / ITESO / El Colegio de la Frontera Norte.

Nateras, A. (Coord.). (2016). *Juventudes sitiadas y resistencias afectivas. Tomo I: Violencias y aniquilamiento*. Universidad Autónoma Metropolitana / Gedisa.

Niemöller, M. (s. f.). First they came for the socialists... United States Holocaust Memorial Museum. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/en/article/martin-niemoeller-first-they-came-for-the-socialists>

Nietzsche, F. (2008). El nacimiento de la tragedia. Alianza.

Nussbaum, M. (2010). *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton University Press.

Parra, M. (2015). Teatro y política en América Latina. Editorial Universitaria.

Pérez Islas, J. A. (2006). Trazos para un mapa de la investigación sobre juventud en América Latina. *Papers: Revista de Sociología*, 79, 145–170.

Portelli, A. (1991). *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Albany: SUNY Press.

Queirolo Palmas, L. (2017). *Cómo se construye un enemigo público: Las "bandas latinas". Una etnografía del Estado*. Traficantes de Sueños.

Reguillo, R. (2000/2007). *Emergencia de culturas juveniles: Estrategias del desencanto*. Norma.

Reguillo, R. (2012). *Culturas juveniles: Formas políticas del desencanto*. Siglo XXI.

Reguillo, R. (2017). *Paisajes insurrectos: Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. NED Ediciones.

Reguillo, R. (2021). *Necromáquina: Cuando morir no es suficiente*. NED Ediciones / ITESO.

Reyna, A. (2024). *Militarización y seguridad pública en El Salvador: Continuidades y rupturas en el posconflicto*. UCA Editores.

Richardson, L. (2000). Writing: A method of inquiry. En N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (2nd ed., pp. 923–948). Sage.

Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido* (A. Neira, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2000).

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.

Rodari, G. (1999). Gramática de la fantasía: Introducción al arte de inventar historias. Ediciones Colihue.

Savenije, W., y Lodewijkx, H. (1998). *Una mara en la capital*. FLACSO.

Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.

Semprún, J. (1995). *La escritura o la vida*. Tusquets.

Sontag, S. (2003). *Regarding the Pain of Others*. Farrar, Straus and Giroux.

Traverso, E. (2016). *Left-wing melancholia: Marxism, history, and memory*. Columbia University Press.

Urteaga, M. (2010). *La construcción juvenil de la realidad*. Juan Pablos Editor.

Urteaga, M. (2011). *La construcción juvenil de la realidad: Jóvenes mexicanos contemporáneos*. Universidad Autónoma Metropolitana.

Valencia, R. (2020). *Carta desde Zacatraz: Crónicas de las cárceles salvadoreñas*. Libros del K.O.

Valenzuela, J. M. (2019). *Trazos de sangre y fuego: Bionecropolítica y juvenicidio en América Latina*. Editorial UCR.

Valenzuela, J. M. (Coord.). (2015). *Juvenicidio: Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*. NED Ediciones, ITESO, El Colegio de la Frontera Norte.

Vommaro, P. (2023). *Juventudes latinoamericanas: Diversidades, desigualdades y protagonismos*. CLACSO.

Wacquant, L. (2010). *Castigar a los pobres: El gobierno neoliberal de la inseguridad social* (M. Polo, Trad.). Gedisa. (Trabajo original publicado en 2009).

Žižek, S. (2009). *First as tragedy, then as farce*. Verso.