

# PROCESO DE PAZ Y PERSPECTIVAS DEMOCRÁTICAS EN COLOMBIA

**Alejandro Castillejo Cuéllar | Eduardo A. Rueda Barrera**  
**Edwin Nelson Agudelo Blandón | Natalia Quiceno Toro**

Premio **Guillermo Hoyos Vásquez**

*"Proceso de paz y perspectivas democráticas en Colombia"*

COLECCIÓN BECAS DE INVESTIGACIÓN



CLACSO



**PROCESO DE PAZ Y PERSPECTIVAS  
DEMOCRÁTICAS EN COLOMBIA**

La Colección Becas de Investigación es el resultado de una iniciativa dirigida a la difusión de los trabajos que los investigadores de América Latina y el Caribe realizan con el apoyo de CLACSO.

Este libro presenta los ensayos que fueron seleccionados en el marco del concurso de Premios Guillermo Hoyos Vásquez "*Proceso de paz y perspectivas democráticas en Colombia*" organizado por CLACSO con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (Asdi).

Los contenidos de este libro fueron evaluados por especialistas externos en un proceso de revisión por pares.

Proceso de paz y perspectivas democráticas en Colombia / Alejandro Castillejo  
Cuéllar ... [et.al.] ; con prólogo de Víctor Manuel Moncayo C.. - 1a ed. -  
Ciudad  
Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2015.  
E-Book. - (Becas de investigación)  
ISBN 978-987-722-084-1  
1. Democracia. I. Castillejo Cuéllar, Alejandro II. Moncayo C., Víctor Manuel,  
prolog.  
CDD 323

**Otros descriptores asignados por CLACSO:**

Conflicto Armado / Violencia / Estado / Guerrilla / Paramilitares / Ejército /  
Procesos de Paz / Estado de Derecho / Democracia / Colombia

Colección Becas de Investigación

**PROCESO DE PAZ Y PERSPECTIVAS  
DEMOCRÁTICAS EN COLOMBIA**

Alejandro Castillejo Cuéllar

Eduardo A. Rueda Barrera

Edwin Nelson Agudelo Blandón

Natalia Quiceno Toro



CLACSO

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

**Secretario Ejecutivo de CLACSO** Pablo Gentili

**Directora Académica** Fernanda Saforcada

**Colección Becas de Investigación**

**Coordinadora del Área de Promoción de la Investigación** Natalia Gianatelli

**Asistentes** Magdalena Rauch y Victoria Mutti

**Área de Acceso Abierto al Conocimiento y Difusión**

**Coordinador Editorial** Lucas Sablich

**Coordinador de Arte** Marcelo Giardino

**Primera edición**

*Proceso de paz y perspectivas democráticas en Colombia*

(Buenos Aires: CLACSO, julio de 2015)

ISBN 978-987-722-084-1

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

**CLACSO**

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO <[www.biblioteca.clacso.edu.ar](http://www.biblioteca.clacso.edu.ar)>

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

# ÍNDICE

<b>Presentación: Víctor Manuel Moncayo Cruz:</b> La continuidad del legado del Maestro Guillermo Hoyos Vásquez	9
<b>Alejandro Castillejo Cuéllar</b> La imaginación social del porvenir: reflexiones sobre Colombia y el prospecto de una comisión de la verdad	13
<b>Eduardo A. Rueda Barrera</b> Cultura política para forjar la paz en Colombia	75
<b>Edwin Nelson Agudelo Blandón</b> Prácticas de no violencia: interculturalidad y poéticas para curar rabia	129
<b>Natalia Quiceno Toro</b> Embarcados por la vida: Luchas y movimientos afroatrateños en medio de la guerra en Colombia	195



# PRESENTACIÓN

## LA CONTINUIDAD DEL LEGADO DEL MAESTRO GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ

Víctor Manuel Moncayo Cruz\*

El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) ha organizado el Premio Guillermo Hoyos Vásquez “Proceso de paz y perspectivas democráticas en Colombia” dirigido a científicos/as sociales de América Latina y el Caribe, en señal de reconocimiento a quien durante su ciclo vital en el mundo intelectual, desde la perspectiva filosófica y ética, aportó de manera muy significativa al pensamiento crítico en nuestra región. Un homenaje a quien acompañó durante largos años la labor de CLACSO, animando grupos de trabajo, contribuyendo a la formación académica y orientando programas y proyectos de esta organización, que precisamente nació en Colombia hace casi medio siglo, país donde vio la luz el Maestro Guillermo Hoyos, en la región antioqueña.

Guillermo Hoyos, luego de su formación jesuítica, en el decenio de los sesenta abrevó en la Escuela de Frankfurt y, en especial, en la obra de Jürgen Habermas, para desde entonces volcar todas sus acciones y sus sentimientos a la investigación crítica y comprometida con la necesaria transformación de la realidad colombiana y del continente en general. En ese mismo tiempo, ya en el Centro de Investigación y educación popular, CINEP, se acercó, siempre con el rigor metodológico

\* Exrector y profesor Emérito de la Universidad Nacional de Colombia

que lo caracterizó, a la lectura y análisis de la obra de Marx, tarea de la cual conservamos un gratísimo recuerdo, como partícipes y acompañantes que fuimos de ella. Su obra es ampliamente conocida y ha ejercido notable influencia en el mundo académico, hasta el punto que podría decirse que, como pocos, logró conformar una verdadera escuela de pensamiento, de la cual dan cuenta hoy sus calificados discípulos y compañeros en la ruta del trabajo intelectual.

En efecto, como lo señala uno de sus discípulos, la figura de Guillermo Hoyos es la de “un hombre que ha representado, para cientos de sus discípulos, no solo la figura de un profesor, un intelectual o, incluso, un amigo en momentos difíciles, sino algo más insigne, que resume todo el aprecio y el respeto que un ser humano puede merecer: haber sido y seguir siendo un maestro íntegro, congruente y ejemplar para todos nosotros. Un Maestro del espíritu”.<sup>1</sup>

Quienes han recibido el premio, han sido fieles a ese legado, como lo evidencian los ensayos recogidos en este volumen, que han respondido con rigor y excelencia a la convocatoria a presentar ensayos sobre “Proceso de Paz y perspectivas de democratización en Colombia”.

El primero de ellos, "La imaginación social del porvenir: Reflexiones sobre Colombia y el prospecto de una comisión de la verdad" de Alejandro Castillejo Cuellar, no puede ser más pertinente en los actuales momentos del proceso de paz que se adelanta en La Habana, pues reflexiona sobre el polémico tema de la justicia transicional y de una posible Comisión de la Verdad como parte de ella. Más allá de una obtusa perspectiva jurídica y de sanción penal de las conductas lesivas de los derechos humanos, inscribe su trabajo en un contexto más amplio y estructural, muy ligado a las desigualdades e injusticias sociales, dimensión que ha sido puesta de nuevo en el debate nacional, sobre todo a raíz de los informes de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, organizada por la Mesa de conversaciones de La Habana.

Los ensayos de Eduardo A. Rueda Barrera: “Cultura política para forjar la paz en Colombia” y de Edwin Nelson Agudelo Blandón: “Prácticas de no violencia: interculturalidad y poéticas para curar rabia”, reflexionan desde otra perspectiva, también muy cara al pensamiento de Guillermo Hoyos, como quiera que ambos, cada uno a su manera, encaran lo que denominó poco tiempo antes de su fallecimiento “la virtud cívica de la cultura del perdón”. Aquella que tiene que responder al dilema de “Si llegamos a la actitud de querer poder perdonar lo imperdonable o si pensamos que el tema de la impunidad es asunto de justicia, no como equidad, sino como castigo, traducida en años de

---

<sup>1</sup> Mejía Quintana, Oscar. Guillermo Hoyos Vásquez: Testimonio para una biografía intelectual. *Revista Nómadas* N° 31 Bogotá jul./dic. 2009.

cárcel.”<sup>2</sup> En síntesis, si podremos practicar al fin esa “Cultura política, nuestra asignatura pendiente”, como certeramente la calificó.

Y finalmente, el aporte de la profesora Natalia Quiceno Toro: “Embarcados por la vida: Luchas y movimientos afroatratoños en medio de la guerra en Colombia” que, indagando una realidad regional muy particular, pone el acento sobre como

La memoria, la guerra y la reconstrucción de la vida están asociados aquí a las prácticas y dilemas cotidianos, aquello con lo que la gente, de Bellavista, Pogue, Quibdó y los demás pueblos del Medio Atrato [...], tienen que lidiar en el día a día. Como un problema que antes que pasar por la idea de la tragedia o el conflicto que acecha a una región, puede ser analizado desde lo que está generando. ¿Qué hace hacer o que impide hacer a la gente “la entrada de la guerra”? Como [...], la perspectiva de los afroatratoños sobre los daños y experiencias causadas en medio de la guerra y el reto de reconstruir la vida y un horizonte de paz, colocan, sobretodo, un debate sobre la transformación de las relaciones que son establecidas entre territorio y vida, tal como es comprendida por ellos, donde cuerpos, plantas, ríos, santos, muertos y demás agentes están involucrados.

Mirada que nos parece muy cercana a la necesidad de responder la pregunta que nos hacía el Maestro Hoyos: “Ante la gravísima situación de violencia que vive hoy Colombia tiene todavía sentido acudir a recursos de la filosofía práctica, de la psicología y de la pedagogía, que nos ayuden a recomponer el sentido de la vida en sociedad?”<sup>3</sup>

CLACSO ha iniciado bien este reconocimiento, con estos cuatro ensayos distinguidos en el concurso abierto para ese efecto. Representan novedad en el tratamiento de los problemas asumidos y, sobre todo, se sitúan en la misma dirección crítica que significa la obra de Guillermo Hoyos Vásquez, y que tenemos la responsabilidad de prolongar.

---

2 Hoyos V., Guillermo 2012 “El perdón es de lo imperdonable” Artículo publicado en el Diario *El Tiempo*. Bogotá, 23 de octubre..

3 Hoyos V., Guillermo 2002 “La ética en Colombia en medio de la violencia y la ruptura del tejido social” en [www.colombianistas.org](http://www.colombianistas.org)



Alejandro Castillejo Cuéllar\*

## LA IMAGINACIÓN SOCIAL DEL PORVENIR: REFLEXIONES SOBRE COLOMBIA Y EL PROSPECTO DE UNA COMISIÓN DE LA VERDAD<sup>1</sup>

*A mis padres, María Teresa y Jorge  
desde “utopía y desarraigo”*

\* Profesor Asociado, Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Colombia. Ha trabajado con organizaciones de excombatientes del Congreso Nacional Africano en Suráfrica, con organizaciones de sobrevivientes del apartheid y organizaciones de desplazados en Colombia. Es fundador en el 2004 del *Comité de Estudios sobre la Violencia, la Subjetividad y la Cultura* y de su *Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas*, PECT. Recientemente, fundó también el *Laboratorio de Estudios de lo Sonoro* y actualmente trabaja en dos proyectos relacionados: *“Ecologías Acústicas de la Memoria y la Guerra en Colombia”* y *“Documentando lo Indocumentable: Estéticas y Políticas de la Desaparición Forzada en Colombia”*. Se encuentra preparando el libro, *La Palabra Nómada: Fragmentos y Relatos sobre la Violencia y las Pedagogías de lo Irreparable*, y editando los textos *El acto de testimoniar: el imaginario sonoro y los regímenes visuales de la experiencia después de la guerra* y *La Ilusión de la Justicia Transicional: perspectivas desde África y América Latina*. E-mail: [acastill@uniandes.edu.co](mailto:acastill@uniandes.edu.co), Página electrónica: [http://curlinea.uniandes.edu.co/alejo\\_castillejo](http://curlinea.uniandes.edu.co/alejo_castillejo)

---

<sup>1</sup> Este término complementa la noción de “nueva nación imaginada” que desarrollo en mi estudio sobre la Comisión Sudafricana de la Verdad y la Reconciliación. Ambas constituyen una aproximación a la manera como sociedades y comunidades concretas, en plural, “imaginan el futuro como posibilidad” en momentos de cambios y transformaciones sociales (incluso en momentos de crisis) producto de la aplicación de políticas llamadas “transicionales”. Una comisión de verdad es uno de los posibles mecanismos, no sólo por lo que su arquitectura conceptual mira hacia el pasado, delimitando relaciones de causalidad que definirían el “futuro”, sino también porque está encuadrada por una serie de discursos que literalmente prometen un futuro mejor, un futuro post-violencia. En cierta forma, este texto es un acercamiento al estudio social de las *figuraciones del porvenir*. En la idea de una *imaginación social del porvenir* utilicé el término *porvenir* pues hace alusión a una espera, a una temporalidad que esta por recorrerse, a algo que esta por venir, por realizarse. Algo por realizarse implanta la duda y la complejidad temporal. La idea general de imaginar “eso” adelante se la debo a mi colega Sergio Visacovsky (Castillejo, 2007a; 2013a: 33; 2013b). Sobre Utopía y Desarraigo véase (Castillejo, 2015b).

## INTRODUCCIÓN

*“Tuvimos una oportunidad”, me dice Derek, “de avanzar un proyecto de justicia social (...) y la dejamos pasar”, concluye lapidariamente.*

Miembro del equipo relator de la Constitución Sudafricana, conversación personal, Ciudad del Cabo, Noviembre del 2014.

\*\*\*

*“3. Si el gobierno nacional y los gobiernos locales están realmente interesados en contribuir con una sana y correcta reparación – dicen los abuelos – que empiecen por reconocer que el daño causado a los pueblos originarios lleva ya mucho tiempo, que no es suficiente contar víctimas recientes, ni pago en dinero por daños materiales”*

(Barbosa, 2011, énfasis es mío).

\*\*\*

*“El relator Especial [de las Naciones Unidas] esta convencido que el problema general hoy día es también ético en su naturaleza.”*

*Y continúa el informe:*

*“[É]l cree que la humanidad ha contraído una deuda con los pueblos indígenas debido al abuso histórico contra ellos. Por lo tanto, esto debe ser reparado sobre la base de equidad y justicia histórica. Él también es consciente de la imposibilidad práctica de llevar al mundo a la situación existente al comienzo del encuentro entre pueblos indígenas y no-indígenas cinco siglos atrás. No es posible deshacer todo lo que ha sido hecho (tanto positivo y negativamente) en este lapso de tiempo, pero esto no niega el imperativo ético de deshacer (incluso si el costo es, si hay necesidad, la camisa de fuerza impuesta por la observancia del imperio de la ley [no indígena]) los daños hechos, ambos espiritual y materialmente, a los pueblos indígenas”*

(Martínez, 1999: 40, énfasis es mío).

Quisiera comenzar con una serie de preguntas que en principio parecen autoevidentes: ¿dónde se *localiza* el “daño” y cómo se define la “violencia”? Me pregunto incluso retóricamente: ¿en la subjetividad?, ¿en el cuerpo (de un hombre o de una mujer)?, ¿en la “comunidad”? ¿en la “sociedad” o en su “estructura”? o ¿en la “nación” o “naciones minoritarias”? ¿o en la historia de la exclusión crónica? Pero, como podemos “ver” la “herida” en todos estos registros, ¿dónde “suturamos” y quién dice qué es una “herida”, o un “trauma”? ¿Quién “certifica” el dolor colectivo? La pregunta se hace más evidente aún: ¿Cuál sería entonces el papel que una Comisión de investigación, que en últimas opera con una serie de definiciones estandarizadas, tendría en los “modos de nominación” del pasado violento y cómo crea, en ese mismo momento, las posibilidades del futuro? ¿Cómo indexa o indiza una comisión ciertas formas de violencia y desplaza otras, configurando el “archivo”, sus “documentos”, incluso sus vacíos y silencios? Sabemos que el archivo, por su propia etimología, es principio de origen del Estado y condición para su posibilidad (Castillejo, 2015a; 2014a: 130; Mbembe, 2002: 19). En cierta forma, la legitimidad y el control del Estado esta inmerso en la administración y producción de archivos. Una discusión sobre la idea del comisionar la verdad —y aquí quiero hacer énfasis en que, como cualquier proceso empírico, este modo de recabar “información” y “datos” relevantes plantea una epistemología concreta— implica verla también como una serie de mecanismos técnicos interrelacionados en un momento histórico concreto. En otras palabras me interesa más por lo que no dice, por lo que evade epistemológicamente (y políticamente por esta misma razón).

En este texto no voy a debatir la vasta literatura sobre el uso de este tipo de mecanismos en la investigación de violaciones masivas a los derechos humanos y el uso de sus conceptos-horizonte. Hay a mi modo de ver una lectura casi canonizada, fuertemente enraizada en un campo de conocimiento y sus modos de circulación, que gira en torno a este tema y que se ha encargado de establecer los términos de una discusión técnica (Hayner, 1996; Nagy, 2008)<sup>2</sup>. Sin embargo, sí me

---

<sup>2</sup> En el contexto de Sudáfrica, donde tuve la oportunidad de realizar varios años de trabajo de campo intensivo entre el 2001 y el 2004, la dicotomía entre reparaciones “materiales” y “no materiales” implícitas en los criterios internacionales de justicia transicional (por mencionar un solo aspecto), y obviamente aplicadas de modos similares en diferentes contextos nacionales y de violencia, no respondían, a juicio de diversas organizaciones de sobrevivientes, a la violencia histórica implícita en un régimen que se sustentaba en la expropiación sistemática de la tierra. Aquí vendría una pregunta por las relaciones entre “daño”, “reparación” y “temporalidad” que se han globalizado a través de ciertos mecanismos. (Yazier Henri, conversación personal, Ann Arbor, University of Michigan, Septiembre del 2014). De este tipo de reflexiones, emerge el interés de este trabajo por interpelar precisamente esos discursos globales sobre las transiciones y la manera como estos conceptos circulan a través de circuitos,

gustaría resaltar que, desde dicho punto de vista, es evidente que una iniciativa de estas tendría que indagar por una serie de “daños”, como el desplazamiento y la desaparición forzada, el asesinato, o la tortura, mostrando —como en otros contextos nacionales— las tendencias de estos crímenes en un periodo particular, de acuerdo a rasgos regionales y de responsabilidades de diferente orden, tanto estatales como no estatales, según sea el caso<sup>3</sup>. Detrás de esto, es decir, en su arquitectura conceptual, habrá una narrativa histórica implícita y un modelo de memoria en tensión, además de una tensión adicional con esos otros *modos de la historia y de la memoria* que se han dado en el país en los últimos años, como el Proceso de Justicia y Paz y sus miles de gibibytes atesorados en secreto, y el trabajo del Grupo de Memoria Histórica convertido hoy en el Centro Nacional de Memoria, un proyecto estatal y oficial de recabación testimonial del pasado reciente<sup>4</sup>. En conclusión, sabemos que el país debe moverse hacia un derrotero en el que supere la violencia haciendo un complejo balance dinámico entre el derecho de las víctimas, el locus de la responsabilidad, y la Paz. En última instancia, es también un ritual de paso donde el “cambio” (a la post-violencia), o la promesa del cambio, debe performarse, ponerse en escena.<sup>5</sup>

si se quiere, una antropología y una sociología del *campo* de la justicia transicional (Castillejo, 2013d; Sitze, 2013)

3 En un balance entre testimonios ya recabados y por recabar, la investigación histórica de contexto y la apertura de archivos, particularmente de las Fuerzas Militares. En otras palabras, en una perspectiva de esclarecimiento de eventos. Entre varios temas quisiera resaltar la necesidad de indagar por la práctica de la desaparición forzada, cuyo más reciente expresión masiva fueron los llamados *falsos positivos*. En evidente que debe haber una vinculación entre la iniciativa de una Comisión de Verdad y una transformada Comisión Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas, actualmente en operación, centrada no sólo en encontrar cuerpos o restos sino también en una dimensión esclarecedora.

4 El proceso de Justicia y Paz, como ha sido conocido, fue el mecanismo legal que administró la desmovilización de las llamadas Autodefensas Unidas de Colombia, mejor conocidas como *paramilitares* (Gutiérrez, 2006; Forero 2012; Romero, 2008). Desde su implantación en el 2005, a través de la Ley 975, se gestó no sólo una investigación judicial con ex-paramilitares que produjo una masa de datos muy importante (a la luz de una arquitectura conceptual revisionista sobre la que se fundamentaba) a la vez que paralelamente se instauró el proceso del Grupo de Memoria Histórica en Colombia, uno de los pilares de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. A mi modo de ver, uno de los efectos de la puesta en marcha de estas instituciones (cuya lectura crítica esta por fuera de los confines de este ensayo) no sólo fue la formalización de los derechos de las víctimas (junto con la Ley de víctimas promulgada posteriormente) sino también la institucionalización del pasado *como* pasado. Es en este campo de tensiones, con sus resultados y procedimientos, que tendría que entrar una Comisión eventualmente a operar.

5 Una nota al tema del “cambio”: cuando menciono este término, me refiero al prospecto de lo “nuevo”, de la “post-violencia” y a lo que trae implícito, el fin de un tipo de violencia. Sin embargo, los mecanismos asociados a este *porvenir* (iconizados bajo términos como justicia, verdad y reparación), no buscan transformar las grandes contradicciones que,

Reconociendo esta importancia, este texto tiene, en realidad, un propósito más modesto: aportar, desde una perspectiva conceptual que ha situado su análisis en las “operaciones archivísticas” de este tipo de dispositivos<sup>6</sup>, al debate sobre la realización de una Comisión en Colombia, mostrando los clivajes que estas tecnologías instauran en el momento mismo de enunciar o definir la violencia (Castillejo, 2015b). En el análisis final, lo que me interesa es argumentar que la Comisión es un mecanismo de “cierre” que, aunque necesario para sellar una “negociación”<sup>7</sup>, pude desvirtuar lo que he llamado la “dialéctica entre la continuidad y la fractura” de modalidades de violencia que están más allá de las “epistemologías legales” que dan origen a estos procesos (Helwood, 1995). En un país en guerra por razones de desigualdades crónicas e históricas, reconocer estas continuidades y discontinuidades es parte no sólo del conocimiento necesario para las apuestas de Paz y el porvenir, sino para construir un ámbito de debate intelectual en

como en Colombia, son substrato de la confrontación armada. Aquí entra el problema de la temporalidad de lo transicional o la permanencia de la liminalidad: los políticos y expertos hablan de años y décadas para fraguar esas diferencias. Sabiendo que ni la negociación ni sus mecanismos de cierre enfrentarían los grandes retos de esta sociedad, estamos frente a una oportunidad para al menos reflexionar de manera más amplia sobre la profundidad histórica y existencial de estas diferencias cristalizadas en un orden social profundamente desigual.

6 Como lo mostraré más adelante, “archivar” o “localizar” no hace referencia al “archivo” como lugar sino como principio ontológico de origen implícito en el hecho de comisionar el pasado. De Certeau, 1994: 67; Derrida (1995). “Dispositivo”, como refiriera Foucault: “Aquello sobre lo que trato de reparar con este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos. [...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...]. He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también ligado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber, y [son] sostenidas por ellos” (Foucault citado en Agamben, 2011: 250)

7 En Sudáfrica le llamaron un “acuerdo” o una “transición de élites” (Bond, 2008), es decir, la élite del Estado nacionalista blando y los líderes del Congreso Nacional Africano. Desde el punto de vista de muchos combatientes rasos, quienes salieron mejor formados para los retos de la sociedad post-apartheid fueron aquellos quienes tuvieron posiciones de liderazgo. En general, debido a que muchos combatientes no tenían los elementos prácticos para insertarse en el modelo económico que los absorbió, muchos terminaron hundidos en la pobreza, ingresando a pandillas o simplemente sobreviviendo.

América Latina en torno a lo que llamaré *estudios críticos de las transiciones* (Castillejo, 2011b).

Antes de entrar a discernir algunos de estos elementos, entre varios posibles, en torno a la idea de una Comisión de Verdad en Colombia (de ahora en adelante me referiré a ella simplemente como *la Comisión*) y la manera como a través de este tipo de instituciones o dispositivos de transición se entiende el *prospecto* de una *nueva sociedad imaginada*, me gustaría comenzar con una viñeta etnográfica –alrededor de un evento central para el país– cuyo contenido gira, en últimas, en torno a las complejidades técnicas y humanas para concebir los diversos registros que adquiere el “daño” luego de décadas de guerra. Al indagar en los espacios sociales que emergen en momentos de la aplicación de leyes y mecanismos asociados, se hace evidente que no obstante la creciente estandarización en el uso de términos como “daño”, “memoria”, “reconciliación”, “perdón”, o “reparación”, en el mundo de lo social estos constituyen arenas de debate y negociaciones más dinámicas.<sup>8</sup>

De hecho, el epígrafe referente a las autoridades indígenas o del enviado espacial de las Naciones Unidas hablan de una dimensión del daño y del tiempo de la violencia que muestra este dinamismo al igual que los diversos reclamos históricos realizados a concepciones de la “reparación” evidentemente limitadas. Más sobre esto posteriormente. En este sentido, la idea misma de comisionar la verdad, articula todos estos principios, haciendo visible ciertas dimensiones de la guerra y haciendo ininteligibles otras. Es precisamente la interpelación que se realiza desde estos escenarios sociales a estos paquetes tecnológicos lo que plantea un potencial crítico sobre las formas como las sociedades conciben el futuro y su relación con el pasado. Que quede claro de entrada: problematizar estas tecnologías, estos dispositivos de cierre, no quiere decir menospreciar su necesidad y preponderancia, sino ampliar no sólo su campo de acción sino también suscitar una reflexión más amplia sobre lo que en todas sus múltiples dimensiones implicó la violencia.

---

8 Aquí parto del principio según el cual, como más adelante lo anotaré, el “escenario transicional” tiene su momento seminal en la aprobación de lo que llamo leyes de unidad nacional y reconciliación. En Colombia, este grupo de relaciones se ha estado forjando al menos desde la aplicación de la Ley de Justicia y Paz. No afirmo con esto que hayamos estado desde entonces, como muchos interpretes de la realidad nacional afirmaron, en una “transición en medio del conflicto”. Lo que afirmo es que con dicha Ley, se dio la implementación de unos conceptos y una serie de mecanismos amparados por experiencias internacionales en el campo de la Justicia Transicional: *victima, justicia, reparación*, etc., fueron términos que se socializaron masivamente a partir de este periodo, no obstante el encuadre revisionista de la Ley de Justicia y Paz. Más adelante, con la definición del termino escenario transicional, aclararé este punto mejor. Lo que quiero con estos términos es establecer una perspectiva interdisciplinaria de las ciencias sociales sobre lo que ha sido de hecho parte de los territorios académicos del Derecho.

Como ya es evidente, la aproximación a este evento, tanto como al tema de la Comisión, es etnográfica, en el sentido en que reflexiona por las maneras como diversas sociedades y comunidades concretas enfrentan el legado de la violencia masiva asignando significados a las experiencias sociales; y crítica, en el sentido, ya planteado, que sitúo mi debate en el marco de lo que llamo una problematización al “evangelio global del perdón y la reconciliación” (Castillejo, 2013d; 2013b). En el fondo, lo que me interesa es explorar la manera como las geopolíticas del discurso transicional, en tanto discursos globales, se intersectan con las micro-políticas de la experiencia. ¿Qué tipo de dispositivos emergen en la intersección de mecanismos hegemónicos (aplicados por lo general en el Sur Global y que circulan a través de elites internacionales) y cómo operan y crean ámbitos de la “vida cotidiana”<sup>9</sup> y encuentros intersubjetivos? Para mí este es un tema vital, pues la posibilidad de la Paz no sólo se da en el terreno de negociaciones de grupos de poder económicos y políticos concretos, sino en la capacidad de reconstruir las relaciones de “proximidad” y “confianza” corroídas por el conflicto armado. Es el trabajo de configuración de la vida diaria, de la creación de nuevas expectativas y de un mundo predecible, en sentido fenomenológico, lo que implica esta proximidad.

Basado en lo anterior, quisiera hablar de la estructura de este ensayo. Está escrito entretejiendo dos registros distintos pero complementarios: de nuevo, uno etnográfico, y reflejado en dos viñetas: la primera, “los palimpsestos del daño social” (que constituye el siguiente apartado) y una segunda, “violencia y temporalidad”, ambas fragmentos de mis

---

<sup>9</sup> Vida cotidiana, un término que en el uso cotidiano es difuso, requiere una breve descripción ya que es uno de los escenarios mismos que produce la ley. Lo que se denomina aquí *vida cotidiana*, no hace referencia a lo que pasa todos los días y se vuelve rutinario, normal, o evidente. Este es quizás el contenido que coloquialmente, incluso en la misma investigación social, se le asigna a la palabra: lo ordinario, lo que acaece todos los días, la trivialidad e irrelevancia de la vida, lo que no es extraordinario. Vida cotidiana tiene que ver, más bien, con el universo de *encuentros estructurados cara-a-cara* que se gestan entre las personas en muy diversos contextos sociales. Estos encuentros no son aleatorios ni se dan por azar (aunque obviamente tienen un alto grado de fluidez), sino que, por el contrario, obedecen a reglas de diverso tipo que “comunidades de sentido” específicas reproducen y negocian en común. Hay en esta vida cotidiana un orden que aunque de menor escala se relaciona con estructuras sociales más amplias. Son encuentros estructurados, es decir, que obedecen a patrones de interacción social con repertorios limitados y que definen itinerarios personales y colectivos. Es ahí, en esa cotidianidad, en ese ámbito de lo inmediato, donde se producen y se reproducen, en parte, las maneras como los seres humanos dan sentido al mundo que les rodea, al igual que le dan sentido y significado al pasado y al futuro. “El mundo de la vida cotidiana no es, en modo alguno, mi mundo privado; sino desde el comienzo, un mundo compartido con mis semejantes, experimentado e interpretado con otros; en síntesis, un mundo común a todos nosotros” (Schutz y Luckmann, 2003; Schutz, 1993; ). De ahí la enorme importancia que reviste su análisis y la necesidad de una escala sensible a dicha cotidianidad.

diarios de campo que se sitúan en diferentes escalas en torno a los problemas tratados. Estas viñetas hay que verlas de manera complementaria. El contrapunto con estos extractos se realizará a través de una serie de textos más conceptuales que buscan encuadrar la discusión sobre la idea de Comisión. Parten de lo más general: “entre la ilusión del porvenir y la promesa de la transición”, donde explico la idea de ilusión y de promesa implícita en el campo de lo transicional, y continuo con una subsección dedicada al concepto de “estudios críticos de las transiciones”. Esa sección cierra con la segunda viñeta. Finalmente, en el marco de esto, tomo el problema de la Comisión y lo leo en tanto dispositivo, en tanto proceso de producción de un saber específico y de sus clivajes históricos. El texto termina recapitulando y realizando una serie de preguntas al contexto de Colombia y de América Latina.

En resumen, la pregunta que este texto busca deshilvanar es ¿hasta qué punto una Comisión de Verdad, con sus *prácticas de nominación* del pasado y de la violencia, constituye un momento particular en la historia donde una sociedad se imagina una sociedad post-conflicto?. Desde esta perspectiva, esta reflexión continua con una línea argumental anterior, desarrollándola e integrándola orgánicamente, con el objeto de pensar los diversos lenguajes que sociedades particulares tienen a la mano para hacer inteligible lo que aparentemente parece ininteligible.

### **PRIMERA VIÑETA: LOS PALIMPSESTOS DEL DAÑO SOCIAL**

El evento al que hacía referencia en la introducción es el Foro Nacional Sobre Víctimas celebrado el 5 y 6 de agosto del 2014 en Cali, Colombia<sup>10</sup>. Este evento fue organizado por las Naciones Unidas en Conjunto con la Universidad Nacional de Colombia y reunía una gran cantidad de organizaciones de víctimas e individuos particulares. Con antelación, y también por solicitud de la mesa de diálogos en La Habana, se realizaron una serie de foros similares pero de nivel local en Villavicencio, Barrancabermeja y Barranquilla, realizados entre el 4 y el 18 de julio del 2014. Valdría la pena contextualizar estos encuentros antes de entrar en su análisis (Naciones Unidas, 2014).

Como se sabe, en el curso de los dos últimos años se ha adelantado de manera oficial un proceso de diálogo entre las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo, FARC-EP, y el Gobierno del Presidente Juan Manuel Santos. No obstante el escepticismo general de la sociedad con el que el proceso comenzó, lo cierto es que la hoja de ruta establecida entre las partes ha dado frutos en cuanto al

---

<sup>10</sup> Véase al respecto de estos temas mi columna en el portal Reconciliación Colombia (Semana) en (Castillejo, 2014).

acuerdo de varios puntos concretos.<sup>11</sup> En particular, se destacan acuerdos en torno a los siguientes temas: a) “política de desarrollo agrario integral”, dado a conocer el 21 de junio del 2013<sup>12</sup>, b) “participación política”, hecho público el 8 de diciembre del 2013, y c) “solución al problema de las drogas ilícitas” socializado el 16 de mayo del 2014. Estos grandes acuerdos por su puesto son constituidos por una serie de subtemas específicos<sup>13</sup>. No es interés de este texto entrar a mirar la naturaleza o contenido general de estos subtemas o proveer un comentario informado sobre los mismos.

Para situar estos encuentros en contexto, la mesa de diálogos socializó en su momento los “10 principios” que servirían de encuadre para la discusión sobre el tema de “víctimas”, el siguiente en la agenda, luego de los ya mencionados (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2014: 5-13). Estos fueron: 1. El reconocimiento de las víctimas, 2. El reconocimiento de la responsabilidad, 3. Satisfacción de los derechos de las víctimas, 4. La participación de la víctimas, 5. El esclarecimiento de la verdad, 6. La reparación de las víctimas, 7. Las garantías de protección y seguridad, 8. La garantía de no repetición, 9. El principio de reconciliación, 10. Enfoque de derechos. Vistos desde esta perspectiva, incluso cuando se toma en cuenta el ritmo que ha tenido este proceso y se compara con otros, es claro que nunca antes se había avanzado tanto en términos de la negociación con esta guerrilla. Claramente, la situación nacional e internacional han abierto de nuevo el espacio para una solución negociada al conflicto armado.<sup>14</sup> Luego de un candente y polarizado proceso electoral, el presidente Santos es reelegido en el año

---

11 Todas las referencias o afirmaciones relativas al contexto político o nacional expuestas en este texto son realizadas al momento de su escritura, octubre del 2014.

12 Sobre las citas a continuación véase la pagina oficial de la Mesa de Diálogos en la Habana en <https://www.mesadeconversaciones.com.co>

13 Véase también el Acuerdo General para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera firmado el 26 de agosto del 2012 en la Habana: <https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/AcuerdoGeneralTerminacionConflicto.pdf> acceso noviembre 1o del 2014

14 Al referirme a la “situación internacional” hago referencia a las relaciones con Estados Unidos. Aunque esto es motivo de un análisis más meticolosos, hay indicios que pueden mostrar, primero, que el final de la llamada *Guerra contra el Terror*, y su transmisión doctrinal y logística en el gobierno de Álvaro Uribe, y luego el pivote al Asia de Barak Obama, re-situaron los intereses geopolíticos Norteamericanos distanciándolos de la guerra anti-drogas y su estrategia militar en Colombia. El proceso con la guerrilla en Colombia se da en este periodo. Con esto quiero plantear una pregunta a manera de hipótesis. En el contexto de conflictos armados, donde recursos estratégicos son centrales, y considerando que toda “transición” es, en últimas, una teleología hacia el capitalismo global, ¿cuál es la relación entre estas dos esferas de poder?, la geopolítica internacional y la negociación nacional?

2014, con una campaña que giraba básicamente alrededor del proceso de paz. El presidente recibe entonces de parte de la mayoría de la sociedad Colombia un mandato para llevar a buen término este proceso.

Como parte de la preparación del debate en torno al “punto de víctimas”, una vez pasada la contienda electoral, la Mesa de Diálogos solicita a la sociedad en general –a través de una Guía de Participación Ciudadana– enviar sus “propuestas” concretas con el objeto de tomarlas en cuenta y estudiarlas a fondo, sirviendo de fundamento e insumo para la discusión que se avecina. Se han dado varios mecanismos: por una parte, se imprimió el “Formulario para Envío de Propuestas y/o Comentarios” con miras a ser procesados vía correo aéreo, así como también la habilitación de un portal electrónico donde dicho procedimiento también pudiera realizarse<sup>15</sup>. En segunda instancia, para complementar la recepción de ideas, la Mesa también solicita la participación de personas y organizaciones a través de Foros. Pide entonces al Programa de Naciones Unidas Para el Desarrollo y a la Universidad Nacional de Colombia asistencia en la realización de tres Foros Regionales de Víctimas y un Foro Nacional, descrito más adelante. Como se dijo, en particular el Foro Nacional fue una oportunidad para enfrentar de primera mano las inmensas complejidades, por lo menos desde el punto de vista de este escrito, en términos de verdad histórica y memoria – de concepciones del daño y definiciones de la violencia– que aún debe sortear este país<sup>16</sup>. En tercer lugar, como parte del proceso de dialogo directo entre la Mesa y las víctimas, se abrió un espacio para que un grupo de víctimas “representativas” de todos los actores del conflicto (sesenta en total) acudieran a Cuba por grupos con el fin de interpelar directamente la Mesa de Diálogos (Castillejo, 2014).

Y Finalmente, la Mesa ha conformado una Comisión de Esclarecimiento Histórico y Verdad del Conflicto Armado en Colombia encargada de redactar (en realidad, de compilar) la investigación social en torno a las causas del conflicto armado, su permanencia en el tiempo y los efectos generales en la sociedad colombiana. Esta comisión desa-

---

<sup>15</sup> Véase <https://www.mesadeconversaciones.com.co/formulario-participacion>

<sup>16</sup> En los meses de junio y Julio del 2014 se abre el escenario de diálogo en Cuba, algunas organizaciones –como la Ruta Pacífica y el Movimiento Nacional del Víctimas de crímenes de Estado, MOVICE, entre otros– hicieron públicas sus propuestas a través de medios. Este autor participó como Relator en Jefe del Encuentro Nacional de Víctimas de Desaparición Forzada, realizado en Bogotá a mediados del 2014 con el objeto de presentar una propuesta colectiva ante la Mesa de Diálogos de La Habana. Quisiera agradecer a las organizaciones participantes ASFADDES, la Fundación Nydia Erika Bautista, Familiares Colombia, y Familiares de Desaparecidos del Palacio de Justicia) la posibilidad de colaborar en el proceso, particularmente a Gloria Gómez, directora de la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, ASFADDES.

rrollará un documento que será parte central en la definición, al menos desde mi perspectiva, del posible mandato de investigación de una Comisión de Verdad en Colombia. De este grupo de académicos, emergerán los diversos consensos y disensos que giran en torno a cincuenta años de guerra en Colombia. De hecho, estas diversas lecturas del conflicto son ampliamente conocidas por cuanto la naturaleza de este informe será en realidad el de una síntesis. No tiene el estatuto de una versión oficial (por lo menos por ahora), pero claramente alimentará la versión oficial que emanará de un proceso comisional en el futuro, pues es un insumo para el diálogo en Cuba. En últimas, son fragmentos de oficialidad, parte del caleidoscopio social que construirá una relación con el pasado y con la *imaginación social del porvenir*.<sup>17</sup>

Volviendo al encuentro de Cali. Como dije, el objetivo de dichos encuentros fue, antes del comienzo de la ronda de debates, recoger las propuestas generales sobre cómo tratar el tema de los derechos de las víctimas de cara al “post-conflicto”, así como escuchar de viva voz sus reclamos particulares<sup>18</sup>. En palabras de los propios organizadores, el objetivo era primero “recibir y sistematizar las propuestas de las víctimas y de la ciudadanía en general sobre el tema de víctimas teniendo en cuenta los principios<sup>19</sup> sobre el tema de víctimas acordados por la Mesa de Conversaciones” y segundo “construir un espacio para el reconocimiento de los derechos y la dignificación de las víctimas del conflicto armado” (Universidad Nacional-Naciones Unidas, 2014: 1). Al Foro particular realizado en Cali, asistieron en general organizaciones de orden nacional. El escenario congregaba “víctimas de las FARC” y “víctimas del Estado” vistas globalmente y subdivididas por daños de diferente orden: organizaciones de víctimas de “desplazamiento forzado”, de “desaparición forzada”, de “secuestrados”, “retenidos”, “prisioneros de guerra” (civiles y policías), “ganaderos asesinados”, de “Hijos e Hijas”

---

17 Una versión preliminar de este ensayo fue presentada en forma de conferencia magistral en el I Encuentro Internacional: Encrucijadas de la memoria, la violencia y la paz, Centro de memoria, Paz y Reconciliación del Distrito (Castillejo, 2014c).

18 Una de las consecuencias de estos Encuentros fue la de dinamizar reuniones más específicas con representantes de las víctimas en Cuba. La idea fue efectivamente enfrentar estos reclamos de manera directa en el marco de la negociación y abrir un espacio que dignifique a la persona. Al momento de la redacción de este documento se han presentado a La Habana tres grupos de víctimas. Sobre el contexto del viaje a Cuba de víctimas se puede consultar también la Revista Semana (2014) al igual que El tiempo (2014), y el Centro Nacional de Memoria (2014).

19 Estos se refieren al reconocimiento de las víctimas, el reconocimiento de la responsabilidad, la satisfacción de los derechos de las víctimas, la participación de las víctimas, el esclarecimiento de la verdad, la reparación de las víctimas, las garantías de protección y seguridad, las garantías de no repetición, el principio de reconciliación, y el enfoque de derechos. (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2014).

de activistas de derechos humanos, representantes de “comunidades indígenas”, organizaciones representantes de “comunidades negras” o “afro-colombianas”, “organizaciones de mujeres”, de “población LGTB”, entre otras posibilidades<sup>20</sup>.

La propia puesta en escena no incluía de manera evidente las víctimas del paramilitarismo, por cuanto en sentido institucional, esto no sólo no hace parte del proceso en Cuba sino también porque ya había sido tratado, con limitaciones e inmensas dudas, en el proceso de Justicia y Paz. En el marco de este encuentro, no habían camisetas aludiendo a las autodefensas. Reflejaba el balance de fuerzas actual que había en la mesa de negociaciones, mostrando de hecho los grandes clivajes en torno a la definición de “víctima”. Claramente el paramilitarismo se veía atrás, cuestión del pasado, siendo la guerrilla el centro de responsabilidades con el Estado no del todo dispuesto a asumir lo propio. En los medios masivos de comunicación, y sus respectivas agendas mediáticas y editoriales, la responsabilidad de la violencia en general recaía sobre las FARC, no obstante el discurso oficial de las Naciones Unidas que recalca no sólo otras responsabilidades sino la igualdad de todas las víctimas.

La metodología general era más bien sencilla. El universo percibido de víctimas era subdividido en mesas de trabajo, asegurándose que miembros de diversas organizaciones quedaran repartidas en diferentes mesas. Ellas incluían un moderador encargado de la administración del tiempo y de la palabra, y dos relatores (uno representando la Universidad Nacional y otro las Naciones Unidas), sobre cuyas manos recaía la responsabilidad de resumir y digitar lo expuesto por los asistentes. Estos a su vez, se inscribían en un listado con el objeto de establecer un cupo para hablar de manera formal a lo largo del día. Las presentaciones describían las propuestas concretas o eran leídas en público. A continuación, los relatores recibían los escritos correspondientes. De los dos días y medio de actividades, estas mesas operaron en el segundo y el tercer día, que termina con un concierto y con discursos de representantes de organizaciones.

El primer día estuvo dedicado a discursos técnico-expertos y al desfile de consultores cuya pesadez hizo mella en un ambiente de casi dos mil personas ya cargado de tensión, de camionetas blindadas, de acusaciones de ser un foro organizado por el Partido Comunista, de controles espaciales y de flujos de personas, de infiltraciones de “neona-

---

20 El autor participó de este proceso como parte de una delegación de la Asociación Nacional de Familiares de Detenidos-Desaparecidos, ASFADDES. Entre comillas las designaciones, respetando las maneras como diversas organizaciones se autodefinen con relación al conflicto.

zis” y saboteadores pasando por periodistas. Un esfuerzo importante de parte de estas instituciones y a mi modo de ver un momento histórico vital para el país donde se vislumbraron de manera a veces hasta dramática la solidificación del discurso y el *evangelio global del perdón y la reconciliación*, y las pugnas por las definiciones de la historia, el papel de lo testimonial, y las definiciones de la violencia que de seguro serán parte de una Comisión. Fue a su vez un escenario central para lo que yo diría es parte de los *estudios sociales de los escenarios transicionales*, en donde el investigador, en medio del meollo del asunto, se explora los espacios sociales donde concepciones del porvenir y de sociedad se co-construyen socialmente.<sup>21</sup>

Por el momento, situado en esta óptica, me detengo en la dimensión performática del foro de Cali. En el lobby central del Centro de Convenciones se cruzaba la gente que asistía al evento. Era un sitio de encuentro que de por sí mostraba los grandes retos que este país enfrentaría. Colchas tejidas de hijos o familiares de soldados se entrecruzaban con estandartes de organizaciones concretas y con imágenes de personas desaparecidas. Se había establecido, de parte de los organizadores, una prohibición de arengar con el objeto de no crear caos. El espacio no era para eso. Sin embargo, hacia el final de la primera tarde, un grupo de “víctimas de las FARC” exigieron a voz en cuello un espacio más contundente dentro de las deliberaciones generales que en el momento se realizaban. Al final del día, esto evidenció las múltiples diferencias y las distancias que había entre grupos de personas. Sin embargo, visto desde una perspectiva más englobante, en ningún otro momento de la historia reciente del país se había dado un encuentro de este tipo.

Ese espacio público, con su hervidero de demandas y reclamos contradictorios, en sí mismo era vital. Por ejemplo, justo al lado de este barullo, un hombre y una mujer entablan una intensa conversación. Él hacía parte de la Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos para quienes el Estado colombiano tiene una responsabilidad en la de-

---

21 Un comentario sobre la co-investigación. Buena parte del trabajo realizado ha girado en torno a lo que llamo “éticas de la colaboración” (Castillejo, 2005). Esto se ha dado en función del vínculo establecido con organizaciones de víctimas en donde una lectura que privilegia la subjetividad y la experiencia implica el debate y la configuración de problemas conjuntamente. En el contexto donde la voz, el testimonio, y las complejas condiciones de vida de muchos sobrevivientes toman un papel central, así como las políticas del testimoniar y el riesgo de la re-traumatización por efectos de la investigación misma están a la orden del día, son necesarios procesos de investigación diferentes donde metodologías extractivas pasen a un segundo plano. En contextos de guerra lo ético y lo político se entrecruzan produciendo un espacio necesariamente dialógico. Elementos tan aparentemente autoevidentes como la recolección, las jerarquías implícitas en la investigación social, la transcripción y hasta la escritura del texto académico, en este contexto concreto, se ven desde un luz distinta.

saparición de sus seres queridos. Ella, la esposa de uno de los policías ejecutados por la guerrilla durante un “rescate militar” que la familia claramente no quería. La conversación se extiende durante varios minutos, intercambiando las historias mutuas y detalles. En medio de la arenga, de “víctimas de las FARC” repartiendo camisetas y pagando cincuenta mil pesos por quien las usara ese día, se desarrolla este intercambio de visiones. De nuevo, como lo explicaré más adelante, la posibilidad de la paz no sólo se da en el contexto de los diálogos entre bloques de poder que negocian, sino también, en el encuentro con otros, en la fractura de esa alteridad radical con la que se asocia la violencia.<sup>22</sup> En otras palabras, hay una fenomenología por explorar, hay una serie de mundos-de-la-vida por reconfigurar. Ahí estará el reto.

Un segundo elemento que quisiera resaltar de este foro, es la estandarización discursiva que la terminología transicional esconde. La indefinición terminológica, atrincherada en una noción oficial que planteó que “todas las víctimas son iguales”, desvirtuaba la diversidad de experiencias. Se sobreentiende que dicha igualdad gira en torno a dos elementos, por lo menos en principio: primero, con relación a la ley, es decir, al hecho de reconocer la víctima como sujeto de derechos. En segundo, en tanto reconocimiento de la dignidad humana. Desde este punto de vista, claramente, la experiencia del dolor no puede ser “jerarquizable”. En teoría, no hay humanidad más digna que otra<sup>23</sup>. Sin

---

22 Quisiera mencionar aquí la posibilidad de una fenomenología de este encuentro como un área potencial de investigación y reflexión. En esta dialéctica entre “mismidad” y “alteridad” “tan central para pensadores como Levinas (2002)” se hace hincapié en el hecho de que la violencia genera relaciones de alteridad: la violencia desplaza a otros (a veces como víctimas, a veces como enemigos), a través del lenguaje y la deshumanización, del los usos del espacio como mecanismos de control y de las practicas corporales como territorios de guerra. La dimensión pedagógica del encuentro con otros acarrea precisamente una re-localización del sujeto. Un instante cuando el otro radical deviene cercanía y relativa familiaridad, cuando historias divergentes, en su diferencia, se hacen parte de una biografía conjunta, un principio de sedimentación de la memoria. Esta es la naturaleza de estos encuentros: la creación de una “proximidad”, la de situar a la persona en el vecindario fenomenológico. Este es el ámbito, desde este mundo-de-la-vida, desde donde veo las construcciones de la paz (en plural) como proyectos a trabajar. Sobre este tema de la “proximidad” véase Castillejo (2000) y Schütz (1976).

23 Esta afirmación habría que matizarla críticamente, pues aunque en teoría tiene sentido, es claro que hay experiencias sociales de atrocidad masiva que han adquirido un carácter moralmente superior, en detrimento de otras: el Holocausto judío en Europa (como emblema del mal total sobre el cuerpo de la comunidad) en detrimento de la violencia colonial. La pregunta sería porqué adquieren una cierta *iconización* internacional, o cómo llegan a ser *emblematizadas* o indexadas estas experiencias, al punto de configurar verdaderas redes museográficas e “industrias” editoriales (Finkelstein, 2003). ¿No deberían ser parte de ciertos debates sobre violencia una reflexión mínima sobre la violencia colonial, más obvia en África que en América Latina, y sobre sus continuidades post-coloniales?.

embargo, a la luz de lo que se daba durante el foro, esta generalidad configuraba lo que en algún punto llamé una “ontología de la víctima” (Castillejo, 2000: 224), un dolor transhistórico. En este caso, esta ontología no sólo escondía la diversidad vital (en este punto del debate, una obviedad) sino el hecho que en concreto no había uno sino múltiples definiciones de “víctima” sobre las que el foro conceptualmente operaba: en última instancia, lo que se ponía en juego en este encuentro no sólo es la definición de “víctima” sino también la pregunta de dónde recae el locus de la “responsabilidad” de la violencia en Colombia.

Si partimos del principio según el cual hay una correlación intrínseca entre las definiciones de “violencia”<sup>24</sup> utilizadas en un contexto histórico, y los “daños” que –leídos desde ese ámbito teórico– causan, y los potenciales “modos” o “concepciones” del “sanar”, se podría decir que al leer las propuestas llevadas por participantes al foro de Cali, su diversidad salta a la vista no sólo como expresión de la multiplicidad de reclamos sino también por la ambivalencia conceptual sobre la que esta sociedad concibe el daño mismo. Estas propuestas representan la perspectiva de organizaciones en torno a los elementos a tomar en cuenta para asegurar la no repetición de la violencia, y también sobre las transformaciones que una sociedad debe enfrentar para “sanar” el tejido social.

En este sentido, por ejemplo, en el documento distribuido por la Marcha Patriótica figuran elementos tan diversos como la definición del conflicto como una dinámica de carácter social y político, el reconocimiento de la criminalidad estatal, el reconocimiento de los beneficiarios de la violencia, el cambio de doctrina militar, la prohibición de la extradición y la articulación de una “legislación soberana por la Paz” que incluya la realización de una Asamblea Nacional Constituyente. Todos estos elementos son “indispensables” para “avanzar hacia un ejercicio integral y estructural de verdad, justicia y reparación integral con garantías de no repetición para la construcción de la paz estable y Duradera” (Marcha Patriótica, 2014: 10). En este mismo registro, la Asociación Nacional de Desplazados Colombianos, sugiere su propio listado de propuestas de cara a la Paz: el retorno de familias despla-

---

24 Por ejemplo, como en Sudáfrica, la violencia es entendida, desde el punto de vista del Informe Final de la Comisión, como “violaciones masivas de los derechos humanos”, en particular en lo tocante al daño sobre el cuerpo-sujeto, se sobreentiende que una medida de reparación es precisamente la restitución del derecho. La investigación etnográfica ha demostrado como diversas sociedades conciben la violencia de diversas maneras y en ese sentido el “acto reparativo” debe ser coherente con dicha concepción del daño. Ahora bien, ¿si se usaran otras concepciones del daño, o si se abriera el espacio para pensar daños de largas temporalidades y violencias estructurales, cómo se desplazaría en la práctica el acto reparativo? No involucraría esto otras formas de responsabilidad? (Neal and Neal, 2011).

das con dignidad, garantías y justicia social, profundizar en las “causas estructurales” de la violencia y en los responsables del despojo, propuestas de programas de educación, de salud, y del problema de las tierras: devolución de tierras, condonación de impuestos, garantizar alimentación y semillas a las familias desplazadas que retornen a sus lugares de origen, el desarrollo de vías y mercados que permitan la circulación de productos (Asociación Nacional de Desplazados Colombianos, 2014: 4). En estas propuestas concretas, la responsabilidad cae en parte sobre las “estructuras” y sobre aquellos “beneficiarios”, o sobre el Estado por acción y por omisión. Por supuesto, asociaciones de “víctimas de las FARC”, o los desaparecidos de las FARC” tienen también su grupo de reclamos y sus exigencias en torno a los cuerpos de seres queridos.<sup>25</sup> En este sentido, las propuestas van desde proponer catalogar el asesinato de ganaderos como un “genocidio”, la reestructuración del Estado y sus Fuerzas Militares hasta propuestas de desarrollo agrario y comunitario para poblaciones desplazadas y la re-conceptualización de currículos.

En resumen, desde mi punto de vista, las propuestas van desde la catalogación de lo que he llamado daños sobre el cuerpo, pasando por daños sobre lo comunitario, hasta daños infligidos por “las estructuras” en forma de “causas estructurales”. En diversas experiencias comisionales, particularmente Sudáfrica, el peso de la búsqueda de información sobre la “violencia” se centró en el mapa general de graves violaciones a los derechos humanos, estadísticas de maltrato corporal que de cara a la complejidad de la realidad nacional serían necesarias pero insuficientes para entender el vínculo de causas y responsabilidades en este contexto. Podría plantear en este punto que en Colombia se requiere una Comisión de investigación que no sólo indague por estas violaciones al derecho sino que conecte eventos concretos y tendencias asociadas a la violencia con el objeto de crear una imagen más completa de la guerra en Colombia. Integrar diversos modos de violencia, diversas definiciones de víctima nos llevaría a hablar de las dialécticas de la fractura y la continuidad que una comisión articula, y los proyectos de futuro que se crean en ese momento histórico.

Visto desde una perspectiva que privilegia la historicidad de la subjetividad, lo que yo llamo una *fenomenología histórica*, el evento demostró que en Colombia conviven múltiples concepciones del daño, del significado de la violencia (no solamente en términos técnicos sino sobre todo existenciales y comunales), y por tanto, de las potenciales

---

25 Aquí quisiera anotar la sutil pero fundamental diferencia entre “los desaparecidos de las FARC” y la “desaparición forzada” como crimen de Estado. En el caso del primero, el término engloba muchas posibilidades. Sólo con el uso del término desaparecido, vemos una serie de contenidos sociales que muestran las tensiones para definir un tipo de daño.

vías para configurar, en congruencia con lo anterior, vías de “reparación” de la sociedad. Desde mi perspectiva, una comisión de la verdad debe hacer eco de esta multiplicidad, en el sentido que debe agenciar lo imaginable, y articular una concepción del *daño* y de las relaciones entre violencia y temporalidad que tome en cuenta otras temporalidades de la violencia en Colombia.

Antes de seguir desglosando estos elementos, quisiera brevemente plantear la perspectiva general de análisis al fenómeno de lo transicional, visto como una dialéctica entre la *continuidad* y la *fractura* con relación a ciertas modalidades de violencia, no sin antes aclarar algunos asuntos de contexto en la siguiente sección. La posibilidad de observar dicha dialéctica se da en la medida que se estudien las porosidades creadas por el espacio de lo transicional, de lo liminal, en donde modelos globales de administración de los conflictos y sus consecuencias se entrelazan con prácticas e interpretaciones locales que entran al discurso público, a través de leyes de unidad nacional y otros mecanismos, como parte de los recursos que una sociedad crea para enfrentar los efectos de la guerra. Estas *porosidades* y estas *reticulaciones* –producto a la vez que obliteradas por la *indexación* del pasado como pasado, y oficializado por comisiones de verdad– en cierta forma cuestiona algunos de los presupuestos del proyecto transicional. Este es el punto donde una mirada al espacio transicional y a sus dispositivos es central para entender todos los recursos sociales que se invierten para la producción del futuro como posibilidad<sup>26</sup>.

### **LA ILUSIÓN DE UN PORVENIR**

En este documento no he querido realizar una discusión técnica sobre una Comisión en Colombia, donde elementos como su composición, el periodo de su mandato, o sus comités constitutivos, etc., serían una parte importante. Una estructura de ese tipo dependería del resultado de la negociación misma que la precede, y no tendría mucho sentido realizar hipótesis al respecto afirmando variaciones sobre un mismo tema comisional.

Lo que sí estoy argumentando es que cualesquiera que sea su estructura, esta Comisión podría ensanchar su aparato conceptual, es decir, su definición de violencia o su manera de nominarla, de tal forma que otras modalidades y otras temporalidades tengan valor epistemológico. ¿Deberían ser la violencias de la exclusión y la desigualdad

---

26 Una aproximación etnográfica al campo de lo transicional fue realizado en el siguiente encuentro internacional: <http://www.rechtskulturen.de/en/rechtskulturen-workshops/ethnographic-approaches-to-transitional-scenarios.html> organizado por el Instituto de Estudios Avanzados de Berlín.

crónicas, elementos en el centro del conflicto armado, parte de las reflexiones generales de una Comisión? No nos llevaría esto a repensar más integralmente las relaciones de causalidad, las concepciones de responsabilidad y mostrar facetas del conflicto que usualmente no son tomadas en cuenta en este tipo de ejercicios? ¿No transformaría esto nuestra relación con el pasado y con lo que esta por construir?

En este sentido, veo una segunda instancia —además de la técnica— en la que puedo ver la importancia de esta institución. Tiene que ver con la imaginación social del porvenir, con cómo se imagina la nación a sí misma y sus valores fundantes y cómo estructura un vínculo con lo que esta por venir. La Comisión agencia esa imaginación social. Es una puesta en escena de lo que una sociedad ve como relevante hacia delante, de los conceptos que serán útiles, de las acciones que serán incompatibles con ese nuevo orden social. Todo esto será parte de esa *imaginación social del porvenir*, que irá, en teoría, cristalizándose en la medida que el pasado violento quede atrás. En cierta forma es un ejercicio de imaginación colectiva, y como tal, se convierte (en su doble connotación) en una *ilusión*, en un balance entre lo *inimaginable* y lo *posible*; ilusión que es matizada por la promesa transicional. En Sudáfrica, por ejemplo, esta imaginación social del porvenir se articulaba, hacia mediados de la década de 1990, en el término *the rainbow nation*, la *nación arcoíris*, en una clara alusión a la diversidad de colores (una metáfora de la raza), en la unidad de un mismo camino. Fue la metáfora institucional central para referir la necesidad de superar las diferencias históricamente constituidas.

Así, para sintetizar, parto del principio de que este país, como otros que han estado en situaciones potenciales de cambios hacia estados de “post-violencia”, está frente a la *ilusión* de una nueva sociedad imaginada; una *ilusión* alimentada por el campo de fuerzas que entretejen “lo inimaginable”, “lo posible” y “lo realizable”.<sup>27</sup> A lo que quiero hacer referencia con esto, es que cuando las sociedades que han pasado por violencias masivas y configuran “escenarios transicionales” (como más adelante los definiré) bajo la promesa de una sociedad “post-violencia”, donde nuevas configuraciones sociales pueden emerger, se gestan tres momentos centrales de cara a los cambios que esto significa.

---

27 Aunque este es un tema que amerita más espacio, mi reflexión sobre esta idea es una continuación de mi trabajo en Sudáfrica y el impacto que en diferentes sectores, entre los años 1990 y 1994 (en esencia el periodo de negociación entre el Congreso Nacional Africano y el Partido Nacionalista), tubo el derrumbe del apartheid. Es el derrumbe de una visión del mundo que se entretejió con las estructuras racializadas de la “vida cotidiana” (Schütz, 1976; 1993). El mundo emerge como una realidad turbia y borrosa luego de un cambio en la “mirada”, de los lenguajes y los conceptos que, como un par de anteojos, estructuran los significados.

Los tres momentos los defino de la siguiente manera: en primer lugar, cuando dicha nación se permite “imaginar lo inimaginable”. Segundo, cuando aquello que se imagina se convierte en escenario de “lo posible”, cuando las divisiones históricamente osificadas se difuminan parcialmente. Y finalmente, el instante donde una sociedad se enfrenta a “lo realizable”, a lo que el proceso permitió cristalizar socialmente. Vamos al primer elemento, *imaginar lo inimaginable*, retomando el fin del Apartheid en Sudáfrica a manera de contrapunto.

En Sudáfrica —donde la autoconcepción de la nación estaba indefectiblemente atravesada, incluso vertebralmente, por el racismo y la división— el fin del régimen representó para muchos Sudafricanos el derrumbe de las categorías que definían cognitivamente su mundo cotidiano, para bien o para mal (Castillejo, 2011). Un mundo social donde el reduccionismo de las conceptualizaciones provenientes de la teoría de la “higiene racial” y su naturalización en la sociedad a través de la configuración de los proyectos de vida *esperados* para cada grupo poblacional (*blacks, coloureds, whites, non-whites*, en sus acepciones biopolíticas) se vino al piso.<sup>28</sup> Para aquellos que creían o que habían crecido bajo la efigie de un racismo legalizado (en sentido formalista), o bajo el principio del “desarrollo separado” —que por definición espacializaba la “diferencia” y evitaba la posibilidad de la mezcla “racial” (cada “raza” en su “lugar”, “desarrollándose” a su “ritmo”) — este derrumbe mostró hasta qué punto la osificación de estas categorías era constitutiva de su visión del mundo.<sup>29</sup> De la noche a la mañana, luego de la liberación de Mandela de la cárcel en 1990, muchos sudafricanos enfrentaron lo inimaginable: Mandela el “terrorista” se convertiría en el primer presidente negro del país. Para haber llagado a eso realizable, un escenario que autores como Sparks denominaron “milagroso”, tuvieron que enfrentar lo inimaginable (Sparks, 2003). También lo fue, en algún un punto del proceso de liberación, el desmonte de una de las maquinarias militares más poderosas del planeta en su momento sin que esto desatara una guerra de mayor envergadura.

---

28 Se hizo evidente que nacer dentro de una adscripción racial era nacer dentro de una trayectoria de vida posible. El africano negro estaba de alguna manera condenado a ser *garden-boy* (jardinero) o *flat-boy* (el encargado de mantenimiento del edificio) así como el africano blanco en la mayoría de casos cursaba una carrera universitaria. En Sudáfrica, los itinerarios vitales eran a la vez itinerarios raciales en donde el color de la piel se convirtió en una especie de uniforme.

29 En otros textos he desarrollado estas ideas alrededor del proyecto Nazi y sus antecedentes intelectuales en el Periodo de Weimar, posterior a la derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial (Castillejo, 2007). Los teóricos del apartheid tuvieron vínculos cercanos con los eugenistas alemanes que implantaron el régimen racial.

Utilizando el mismo símil, y sin la intención de igualar dos circunstancias históricas diferentes, podría decirse que Colombia ha entrado en un momento donde aún hay demasiadas cosas inimaginables aún de cara al futuro. Por ejemplo, para algunos sectores políticos y sociales, el prospecto –si el diálogo llega a convertirse en acuerdo final– de las FARC operando como partido político en el Congreso de la República es uno de ellos (Noticias RCN, 2014). No obstante, del terreno de *lo inimaginable* (como pasó en Sudáfrica) la sociedad en general se irá desplazando al terreno de “lo posible”, cuando las presiones políticas y el pragmatismo amplíen la perspectiva del presente y del futuro. Es en este campo de tensiones políticas, técnicas, y sociales, que se gesta “lo posible”. Sin embargo, hay —a mi manera de ver— un inimaginable aún más radical: la idea de una Colombia que este más allá de la guerra (y de las dicotomías que ha producido), que construya una narrativa de “sí misma” y de su experiencia vital que no esté atravesada por el conflicto de manera tan medular. En cierta forma, no nos imaginamos ese “otro” mundo.

En otras palabras, nuestra identidad esta tan entrelazada con el conflicto que casi son insolubles. El conflicto armado absorbe la vida diaria, delimita mucho de lo que circula en los medios, y en nuestras formas de ser interpelados como ciudadanos, y en el hecho quizás, de que la mayoría de nosotros si no ha nacido al menos ha vivido la mayor parte de su vida en el marco de esta guerra. Imaginarnos más allá de esto implicará una re-conceptualización de la identidad, y por su puesto, una relación que se construye con el pasado. Como en la Sudáfrica del Apartheid ante el abismo de su propia desaparición, estamos a la espera de ese momento de *inflexión*.

Y es aquí donde retomo la idea de la *ilusión*. Uso el término en este texto bajo la sombra de su propia etimología latina: en español, el sustantivo “ilusión”, cuando se utiliza como un verbo (ilusionar) o “hacerse ilusiones”, hace referencia a una ficción, a un engaño de los sentidos o de la razón. De ahí el termino *ilusionista*, alguien que nos hace creer. Sin embargo, también evoca el acto de “crear esperanzas” y “expectativas”, como un plan futuro, un proyecto o una situación nueva. Dependiendo del contexto narrativo particular, su significado oscila entre la “expectativa” creada por la posibilidad de *nuevas* realidades y la posibilidad de estar de cara ante un espejismo. Con el término *ilusión*, quiero resaltar estas dos connotaciones, mezclando sus ambigüedades así como el espacio creado por una dialéctica entre la “fractura” y la “continuidad” que mencioné al comienzo. ¿Cómo se estudian estas *ilusiones*? ¿Cómo se estudian las porosidades entre el pasado y el presente y qué tipo de dispositivos se encargan de crear esta fractura?

En un intento por correlacionar la idea de una comisión de verdad, las fracturas que pretende indexar, y la noción de *ilusión*, quisiera continuar el argumento de la siguiente manera. Primero, realizaré una breve exposición de la propuesta de un programa de investigación que llamo “estudios críticos de las transiciones”, el lugar desde donde sitúo, de manera general, una visión particular del ejercicio comisional. Desde esa instancia, desarrollo una reflexión sobre la idea de la “promesa transicional”, sus presupuestos fundacionales y las relaciones entre “violencia” y “temporalidad” de donde emergen las ideas de *daños de larga temporalidad*, la violencia como normalización de la desigualdad y de los diferentes registros del dolor colectivo. El texto cierra con la idea de “comisionar” el pasado y con los retos (en torno a las nominaciones de ese pasado) que enfrentaría, entre otros, este proyecto. Como se ha visto hasta ahora, mi preocupación por este tema específico gira más en torno a las *producciones sociales del pasado violento* que sobre aspectos relativos a la justicia u otros temas asociados, más inmersos en las discusiones sobre justicia transicional propiamente hablando.

### **LA PROMESA DE LA TRANSICIÓN**

Las maneras en que diversas sociedades han experimentado una multiplicidad de formas de violencia han estado en el centro de una serie de debates académicos y políticos en las últimas décadas (Carrothers, 2002; Bell, 2008; Nagy, 2008)<sup>30</sup>. Una de las preguntas centrales en estas discusiones ha sido, precisamente, la cuestión de cómo sociedades y naciones concretas enfrentan su propio pasado violento y viven con sus consecuencias y efectos en el presente. En este sentido, el esfuerzo

---

30 Aunque algunos autores como Jon Elster hablan de mecanismos similares en una perspectiva histórica (Elster, 2006; Teitel, 2003). Sin embargo, el contexto de lo mencionado arriba, una serie de procesos coinciden con eventos geopolíticos concretos. Podrá recordarse la caída del Muro de Berlín en 1989, que gestó toda una transformación del antiguo bloque soviético, y fue casi simultáneo con el fin del *apartheid*, en cuanto sistema de violencia regulada, en 1990 (con la salida de Mandela de la cárcel en Febrero de ese año), así como sus efectos en una serie de escenarios en África (Ladd 1998). En general, el fin de la Guerra Fría y de sus teatros de operaciones suscitó (en esa coyuntura entre la teoría y la realidad política) la consolidación de campos de saber concretos y temas propios de una época (procesos de paz y negociaciones políticas, fin de dictaduras militares alrededor de esos años y los problemas y debates políticos que las suscitan). De estos procesos, el pasado, la memoria, lo traumático, el relato, la identidad, la cultura y las violaciones a los derechos humanos eventualmente aflorarían y se alimentarían de debates más interdisciplinarios sobre subjetividad, sobre el cuerpo, sobre el espacio. No sólo el ya muy institucionalizado campo de los Estudios Transicionales (a través de institutos como Institute for Justice and reconciliation (IJS) o International Center for Transitional Justice (ICTJ) se consolidan de manera más específica (con preocupaciones fuertemente legales y procedimentales alrededor de las nuevas estructuras de poder en sociedades llamadas en *transición*), sino que las condiciones sociales de diversos contextos abrieron el compás para estudiar la violencia y sus secuelas poscoloniales.

académico que estudia estos arreglos transicionales –y que ha explorado las consecuencias de violaciones a los derechos humanos en sus registros sociales y personales– se sitúa en una variedad de campos de conocimiento: en este sentido, tenemos por ejemplo los estudios sobre “trauma” en sus diversas acepciones, tanto psiquiátricas como psicoanalíticas (Lacabra, 2001; Felman, 2002; Bracken, Giller, and Summerfield, 1995), la investigación sobre el holocausto (Zelizer, 1998; Langer, 1991), sobre el contexto de diversos genocidios (Sofsky, 2004; Feierstein, 2009), sobre la memoria y su vínculo con la historia (Bennett, 2003; Connerton, 1999; Antze and Lambek, 1996; Amadiume and Abdullahi 2000; Bevernage, 2011; Brett *et al.*, 2008) las conmemoraciones, *patrimonializaciones*, y *museificaciones* (Levison, 1998), al igual que sobre el campo general de los estudios transicionales. En el centro de estos proyectos se encuentran las preguntas por los recursos legales, sociales, culturales y políticos que una sociedad tiene a la mano para lidiar con su propia historia.

En este contexto más amplio, la idea de una justicia transicional, y la compleja red de mecanismos legales y extra-legales responsables de ocuparse de las causas y los efectos de graves violaciones a los derechos humanos, esta basada en al menos dos presupuestos básicos. Por un lado, esta fundamentada en la “promesa” o el “prospecto” de una *nueva nación imaginada*. En segundo lugar, en una inflexión simultánea, está también fundamentada en la posibilidad misma de asignar a la “violencia” (definida de un modo técnico) un lugar “atrás”, en la reclusión (a veces aséptica) del “pasado”. En otras palabras, en la medida en que las sociedades se mueven hacia “adelante” la violencia va quedando confinada al “pasado”. Un “movimiento” que se presenta bajo el símbolo de una “fractura” con un pasado violento que queda atrás. Esta “ruptura”, este “antes” y este “después”, que define en cierta medida el fundamento de diversas iniciativas enmarcadas como transicionales, es la esencia de lo que podríamos llamar la “promesa transicional”.

Este presupuesto fundacional, es traducido a través de la aplicación de una serie de dispositivos de fractura: “iniciativas de memoria” que se encargan de la “producción” de ese pasado, de “programas de reparación” que “sanar” el “daño” causado por la “violencia” al “tejido social” (en el pasado), de “proyectos de desarrollo” en medio de economías de transición que hablan de un futuro distinto, conllevando incluso a una redefinición de la idea de “nación”.<sup>31</sup> Sin embargo, lo que

31 El término *tejido social*, sobre el que se fundamentan muchas de las referencias al “daño” en Colombia (al igual que en otros contextos latinoamericanos), sobresale más claramente no sólo entre organizaciones de víctimas, sino en la retórica utilizada por el Estado. En este sentido, el tejido social se repara o se restaura, reconectando los lazos, las urdimbres y las tramas o relaciones sociales. En este caso, aunque se hable de “muertos”,

me interesa resaltar aquí es que esta idea de “ruptura” esconde más bien una dialéctica entre el cambio y la continuidad implícita en el paradigma transicional, aplicado particularmente a ciertos contextos (Fletcher and Weinstein, 2002). Con esto lo que quiero decir es que el marco de esta dialéctica entre el “antes” y el “después”, se dan reformas y programas, en áreas específicas de una sociedad, en donde operan mecanismos que dan la impresión de un movimiento hacia “adelante” (caso las iniciativas de memoria que produce un atrás)<sup>32</sup>.

En la mayoría de casos, la noción de “transición” o “países en transición”, implica un movimiento *teleológico* desde un “régimen autoritario” hacia una “democracia liberal” indefectiblemente insertada en el capitalismo global contemporáneo (Sriram, 2007; Gathii, 1999)<sup>33</sup>. En

“desaparecidos” o “desplazados”, lo que se comprende por violencia o sus daños, y por lo tanto su reparación, tiene contenidos diferentes en diferentes contextos nacionales donde otros conceptos, más cercanos a la psiquiatría medicalizada, son más usados. La administración social del dolor se gesta en un ámbito discursivo diferente. Términos como “sanar”, “terapia”, “Ubuntu”, Síndrome de estrés post-traumático, entre otros, se sitúan en otros ámbitos epistemológicos no necesariamente conectados con la idea de reparación (Fassin 2009; Beristain, 2004; Bhengu, 1996). Una revisión de los múltiples eventos en el curso de los últimos años en Colombia demuestra la centralidad de la metáfora del tejido. En el icónico caso de Sudáfrica, por mencionar un ejemplo de circulación global, la noción de *reparación* (de los daños parciales realizados por el *apartheid* –un sistema social fundamentado en la separación legalizada y cotidiana entre diferentes “razas” o “grupos poblacionales”–) estaba más asociada, durante los años de instauración de la Comisión Sudafricana de la Verdad y la Reconciliación entre 1995 y 1998, a la idea de *sanación* o *curación* (*healing*, era el término que se utilizaba en inglés). Como se ha demostrado, sanar o curar (heridas) en este contexto tiene una connotación más médica, incluso terapéutica, que *reparar*. La tradición de pensamiento en torno a estos temas en el país africano estaba mayormente asociada al desarrollo de la psicología y la teología (de ahí la prevalencia de la posibilidad de la reconciliación como horizonte de sanación y de la palabra como liberadora que se globalizó), ambas al servicio de lo que se denominaba “la liberación” del país. En ese contexto, lo que había que sanar era, muy concretamente, la nación (Boraine and Levy, 1995; Botman and Petersen, 1997).

32 El objeto es ver estos “dispositivos” de manera integrada: es decir, el análisis de problemas complejos que emergen en estos momentos históricos requiere de diferentes conocimientos y distintos lentes, pero *integrados* operando bajo un principio de complementariedad: una indagación orgánica integrada por una serie de preguntas y por una serie de modos de operación empírica que conecte o que estudie la intersección entre formatos globales de gobernabilidad (justicia transicional) y las prácticas e interpretaciones locales de estos modelos en una operación. De ahí la necesidad de estudiar estos dispositivos, las maneras como se conectan entre ellos y el papel que juegan en esta dialéctica de la “fractura” y la “continuación”. En otra palabras, en un escenario transicional, las políticas de memoria, las económicas y ambientales, las políticas y sociales operan integradamente para permitir la teleología y obliterar la dialéctica entre cambio y continuidad.

33 En diálogo con una vertiente de la historia del Derecho Internacional, *Third World Approaches to International Law* (TWAAIL, por sus siglas en inglés) que ha estudiado las relaciones entre el desarrollo del sistema legal internacional y su relación con el colonialismo europeo en diferentes periodos históricos, emerge la siguiente pregunta, aún por

realidad, sin embargo, el “paradigma transicional” ahora se aplica a experiencias históricas que no son necesariamente descritas como “post-autoritarias” (Carrothers, 2002: 5). Términos como “post-violencia”, “post-genocidio”, “post-dictadura”, “post-conflicto”, “post-guerra” son algunos ejemplos de la diversidad de usos y aplicaciones. Sin embargo, en países donde desigualdades políticas y económicas de largo alcance han estructurado la vida cotidiana (el ámbito de producción de interrelaciones cara a cara), esta “promesa” plantea una serie de preguntas importantes ya esbozadas: ¿es posible pensar en la “transición” como una dialéctica entre la “continuidad” y la “fractura” en distintos registros antes que como la “ruptura” con la que con frecuencia se presenta? y ¿tiene sentido una “transición” (que en realidad es una extensión de la economía de mercado) centrada en un modelo económico que ha sido a la postre central en la producción de las desigualdades crónicas que impulsaron la guerra y la confrontación en sí mismas?. En estos contextos, el evangelio global del perdón y la reconciliación, y ciertamente sus tecnologías de transición, son parte de un entramado discursivo a través del cual este movimiento teleológico se da.

Además de políticas de reparación dirigidas a restituir daños sobre individuos y colectivos, como compensaciones financieras, disculpas oficiales, “varios modelos de verdad y reconciliación”, y conmemoraciones nacionales, una manera particular de tratar con desigualdades materiales enraizadas históricamente ha sido implementando programas de desarrollo (Duthie, 2008; Mani, 2008; Arbour, 2008). Sin embargo, este nexo entre reparaciones, justicia transicional, y políticas de desarrollo del tipo Banco Mundial, es decir, políticas que promueven “la expansión reformas legales basadas en el mercado” no penetran en las causas del conflicto ni reparan las “múltiples víctimas de la historia” (Munarriz, 2008: 431; Miller, 2008: 268; Magaisa, 2010; Nevins, 2009). En el contexto de América Latina, las llamadas agendas de desarrollo, basadas en proyectos mineros extractivos e industrializados, ponen en peligro los medios de subsistencia, incluso al borde de la extinción, a favor de los intereses de corporaciones multinacionales<sup>34</sup>.

explorar: dada la teleología de lo transicional, ¿hasta qué punto se pueden leer los mecanismos transicionales no sólo cómo herramientas necesarias en el ámbito del presente inmediato de la guerra, sino como mecanismos que facilitan precisamente la ampliación del capitalismo global contemporáneo pero una clave productiva extractiva particular? (Chinedu, 2005; 2006; Buchanan, 2008; Chimni, 2004). ¿Y si en el centro de diversos conflictos armados se encuentra precisamente la expansión de ciertas formas de desposesión, una “transición” no debería al menos gestar alguna clase de inquietud sobre la naturaleza contradictoria de la promesa transicional? ¿Cómo se indexa esta aparente obliteración?

<sup>34</sup> En Colombia, la política económica oficial del Gobierno actual de Juan Manuel Santos se desarrolla precisamente en torno a la “locomotora” de los hidrocarburos y la ex-

Comunidades indígenas, por ejemplo, particularmente localizadas en zonas estratégicas han identificado estos “programas de desarrollo” en tanto dispositivos transicionales fundamentados en la idea de una “responsabilidad social corporativa” y “buen gobierno” parte de una historia de mayor envergadura temporal, un continuo de explotación, exclusión sistemática y destrucción ecológica intersectándose con la justicia transicional y el capitalismo extractivo (Eslava, 2008: 43; Organización Nacional Indígena de Colombia, 2010; Sider and Smith, 1997). En este contexto no se da ni una fractura radical con el pasado violento ni el prospecto de la promesa de una nueva sociedad. En este sentido, y ampliando lo dicho anteriormente, la idea misma de Comisión de Verdad, a menos que se comprenda de una forma más amplia que tome en cuenta estos elementos (no sólo como una institución encargada del conteo estadístico de violaciones a los derechos humanos (como en Sudáfrica o Perú) y de recabar testimonios en el marco de una justicia reparativa), constituye el *dispositivo* central en el escenario transicional para la producción de esta idea de una “fractura” de lo temporal. El testimonio de guerra, en última instancia, se constituye en una forma de certificar o indexar el daño que ha pasado, y en cierta forma se domestica en función de su propio *contexto de enunciación*, fracturando incluso su potencial radical de crítica<sup>35</sup>.

tracción de minerales. Cabría la pregunta, de cara a un debate comparativo en torno a la justicia transicional, rara vez resaltado, sobre las conexiones entre políticas macroeconómicas de corte neoliberal y políticas de justicia transicional, particularmente en contexto de conflicto armado. En el caso de las transiciones del antiguo bloque soviético, esta teleología es evidente (Roland, 2012). Retomo aquí una pregunta realizada anteriormente: ¿qué implica para un continente que la “transición” hacia lo “nuevo” es una “transición” hacia o profundización de economías en esencia neoliberales?

35 No sólo el “testimonio”, *un artefacto que permite la articulación de la experiencia*, requiere un contexto apropiado de enunciación. Aquí, conscientemente, me desprendo de las definiciones de testimonio asociadas a la palabra hablada, y lo asocio también a posibilidades corpóreas y visuales de testificar. Hay condiciones que posibilitan e incluso determinan su contenido. De la misma manera, cuando se habla de silencio no solamente se hace referencia al silenciamiento (la represión): por ejemplo cuando a través de la violencia inmediata, la amenaza o el terror se busca callar al otro. También hay condiciones sociales y culturales que permiten el silencio como una posibilidad de enunciación. El testimonio, por definición, tiene lo que podrían llamarse silencios que son “instalados”, difíciles de hablar por razones culturales o de otra índole, y que las sociedades “no se dan cuenta de que no se dan cuenta”. No obstante el testimonio es necesario para la dignificación de las múltiples víctimas, proyecto político-moral con el cual nos identificamos plenamente, también hay que afirmar que este testimonio puede ser en cierta medida amaestrado, fetichizado, incluso en su verdad existencial, si es sacado de contextos históricos más amplios, si se convierte en certificación técnica y mediática de una verdad, incluso “enlatada” para el consumo masivo de verdades digeribles. En este sentido, esta política de memoria (centrada en la palabra hablada) esta situada en la periferia del esclarecimiento histórico (Das, 2001; Castillejo, 2014a; 2015a).

Si bien es cierto que el establecimiento de esta línea entre el “pasado violento” y el “presente por venir” (si se acompaña de otros elementos de política social) será siempre mejor que la continuación de la violencia (entendida esquemáticamente como la continuación de la guerra), es importante también establecer lo que dicha implantación naturaliza haciéndolo ininteligible. Diversos especialistas han señalado las dificultades en aplicar o incluso imaginar el prospecto de un futuro (“post-violencia”) en escenarios donde hegemonías políticas y económicas (en el centro mismo del conflicto que se supone supera) son y continúan siendo (como se ha demostrado en Sudáfrica y Centro América) enraizadas históricamente en la cotidianidad del presente (Marais, 2001; Bond, 2008; Alfred, 2009). La pregunta es apenas obvia: ¿cómo una paz sostenible (entendida no sólo en sentido “militar” sino “social”) se puede consolidar si, en estos ámbitos nacionales particulares, la segregación crónica y de la desigualdad endémica no hacen parte *stricto sensu* de las discusiones sociales sobre lo que constituye el pasado violento que aún habita el presente? (Muvingi, 2009; Aolaín, 2005; Johnstone and Quirk, 2012 ). Mas aún, ¿hasta qué punto estas *leyes de unidad nacional y reconciliación* (que con frecuencia dan vida legal y origen a la Comisión) están “incapacitadas” estructuralmente para hacer “inteligible” formas de violencia que exceden las conceptualizaciones y las aproximaciones legales y tecnocráticas en boga en escenarios transicionales donde no sólo “diferencia” y “desigualdad” se entretajan sino también donde las relaciones entre “violencia” y “temporalidad” se encuentran más allá de las arquitecturas teóricas de dichas leyes?<sup>36</sup>.

Por ejemplo, valdría la pena preguntarse si a esta violencia supestandamente “civilizatoria”, de largas temporalidades, de la que han sido objeto las comunidades originarias y los descendientes de esclavos, y a la que le he llamado “daño histórico” ¿podría reconocerse como una modalidad de victimización que aunque inmediata y concreta, está situada por fuera de las “epistemologías legales” que informan los debates globales sobre la justicia transicional y su relación con la verdad y con el pasado? (Halewood, 1995; Castillejo, 2013b). En otras palabras, ¿cómo define una Comisión – esencialmente una “tecnología de transición” – la “violencia”? ¿Qué es lo que entiende por “víctima” y por

---

36 Por “hacer inteligible” hago referencia a los lenguajes que diferentes comunidades tienen “a la mano” para asignar sentido a lo que aparentemente no lo tiene. En contextos transicionales, términos como “trauma”, “daño”, “herida”, “tejido social” (en sus múltiples acepciones) son parte de los lenguajes “institucionalizados” para hablar de la violencia, siendo una comisión un mecanismo que sirve para instaurar dicha institucionalización. Lo que está en juego en este contexto, son los nombres y las causalidades que se le asignan al dolor (Fassin y Rechtman, 2009).

“daño”, y por lo tanto por “reparación”? No requeriría Colombia una reevaluación de los modelos globales en torno a este tema?

A mi modo de ver, como ya lo mencioné, dependiendo de la definición de “violencia” que se utilice o se inscriba en la arquitectura conceptual de la Comisión, emergerá una visión de lo que significa el acto “reparativo” y la “herida” a “sanar”. Lo que se percibe a nivel global es la estandarización de lo que se entiende por “acto reparativo”<sup>37</sup>. En otras palabras, las comisiones de investigación son *teorías generales del daño* que asignan palabras a la experiencia social. A estos múltiples registros interconectados, subjetiva, comunitaria, política y económicamente de los efectos de la violencia, que se sitúan por fuera de las arquitecturas legales que por lo general determinan las comisiones de verdad, les llamo *daños sociales* (a diferencia de “daños colectivos”, que es un término legal), la esfera colectiva, *integral* del dolor como experiencia social. En lo que a continuación sigue, quiero situar estas preguntas, en el marco de preguntas más amplias, para terminar con algunas reflexiones sobre los retos del dispositivo comisional en Colombia.

### **HACIA UN PROGRAMA DE ESTUDIOS CRÍTICOS DE LAS TRANSICIONES: PERSPECTIVAS DESDE EL SUR GLOBAL**

La idea de un Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas se fundamenta en una serie de investigaciones etnográficas realizadas en diferentes “escenarios transicionales” y, particularmente, en el diálogo con “activistas”<sup>38</sup>, “sobrevivientes”, y “académicos” a lo largo de los últimos años<sup>39</sup>. En cierta forma, el concepto captura el escepti-

---

37 Desde este *lugar* se puede desarrollar una línea de indagación importante en torno a la globalización de ciertas concepciones de la reparación, entre otros temas: sólo la dicotomía frecuente entre daños materiales y no materiales y sus consecuentes formas de reparación resulta indispensable.

38 Estos términos los uso entre comillas pues llevan implícitos una jerarquía que estructura la producción social de conocimientos sobre la violencia y sus efectos, tema que, aunque irrelevante para muchos académicos, de profunda preocupación para organizaciones de sobrevivientes (Castillejo, 2005; Tuhiwai, 2004; Alfred, 2009). El “activista” o la “víctima” son “fuentes de datos”, “material bruto” (léase “testimonios”, o más en abstracto, “experiencias”) mientras el “académico”, “consultor” o “experto” producto de esta extracción producen “teorías” o “modelos” de “acción” que también alimenta el circuito internacional de privilegios al que entra por efectos de esta “operación de transliteración” (la de asignarle “nombres” a las “experiencias”).

39 Aquí quiero agradecer a diversos colegas y amigos por estos diálogos cercanos. Yazier Henry y el colectivo de excombatientes en Sudáfrica y Estados Unidos; Heidi Grunebaum y las viudas de Gugulethu en Sudáfrica, Jorge Mario Flores entre Guatemala y México, Gabriel Gatti entre Uruguay y el País Vasco, Sergio Visacovsky y Ana Gugliemuci en Argentina; Sandro Jiménez, Camilo Álvarez, Juan Pablo Aranguren, Claudia Girón, César Muñoz y a José Castro y el Colectivo de Alteridades, todos en Colombia, y Jeff Corntassel en Canadá.

cismo proveniente de diversas organizaciones sociales alrededor de la realidad de los cambios, particularmente en contextos de desigualdades crónicas, que se ponen en marcha en *escenarios transicionales* (Madlingozi, 2010; Cornthassel, and Holder, 2009). En este sentido, esta es una lectura de diversos dispositivos (como el dispositivo comisional) desde el espacio donde lo cotidiano –en el sentido de Alfred Schütz (1976)– y la política se intersectan, por decirlo así, y donde precisamente se vive una tensión entre las transformaciones a veces sustanciales que el discurso transicional establece y las continuidades de ciertas formas de violencia (Mamdani, 2002).

Por “escenario transicional” hago referencia

a los espacios sociales (y sus dispositivos legales, geográficos, productivos, imaginarios, y sensoriales) que se gestan como producto de la aplicación de lo que llamo, de manera genérica, *leyes de unidad nacional y reconciliación* y que se caracterizan por una serie de ensambles de prácticas institucionales, conocimientos expertos y discursos globales que se entrecruzan en un contexto histórico concreto con el objeto de enfrentar graves violaciones a los derechos humanos y otras modalidades de violencia.

En este sentido, la investigación etnográfica de estos escenarios puede incluir, lógicamente, burocracias institucionales de diferente orden, tanto nacionales como transnacionales, al igual que agendas implementadas por multinacionales de lo humanitario así como programas de desarrollo que se encargan de la administración de estos procesos (Feldman, 2004; Hinton, 2010; Shaw, 2010; Theidon, 2010; Castillejo, 2014b). Lo que se plantea aquí es la necesidad de una lectura matizada por la experiencia de quienes han sido objeto de dichos dispositivos, con frecuencia instaurados por mandato de leyes (Wilson, 2004). Uno de los dispositivos centrales en el contexto de aplicación de estas leyes, es la creación de una línea que divide el pasado y el presente: la comisión de verdad, además de ser un mecanismo para enfrentar complejos problemas a la hora de una negociación política, indexa esa ruptura.

En otras palabra, una lectura de estos escenarios plantea un cambio en la *escala* de observación. Es a esta inflexión de la mirada lo que llamo “crítico” en el estudio de lo transicional, de lo que puede haber de liminar en estos procesos sociales. En este sentido, la perspectiva general y el significado de una *Comisión*, parte de una lectura amplia del espacio creado por la circulación de conceptos y teorías de la verdad, de la justicia, y del daño. Una perspectiva crítica de este dispositivo de transición tendría que comenzar por leer los arreglos transicionales

de manera integrada, como ya lo mencioné, como parte de procesos sociales e históricos donde modelos globales de gobernabilidad son implantados localmente. No obstante el hecho de haber experimentado, en diferentes momentos de la historia reciente de América Latina, la aplicación de leyes de unidad nacional y reconciliación a contextos de conflictos armados internos como en Perú, Salvador, Guatemala y Colombia, y a situaciones post-dictatoriales como en Chile, Argentina o Uruguay, aún hace falta estudiar los efectos de la aplicación de estos *dispositivos como dispositivos*, de sus burocracias establecidas, sus discursos y presupuestos fundacionales, y de sus prácticas institucionales desde una perspectiva que privilegie los significados que se confieren en la vida diaria (Buergethal, 1996; Crenzel, 2010; De Gregory).

Incluso, hay un potencial comparativo con otros escenarios del Sur Global<sup>40</sup>. Como lo mencioné, el interés por lo que se ha venido a llamar el “paradigma transicional” es distribuido en un número diverso de disciplinas que se encargan de algún aspecto de este modelo global de administración y gestión del conflicto. No obstante la profusa e industrial producción académica, y a la vez la profunda formalización de sus procedimientos, dicho paradigma amerita un acercamiento a sus presupuestos desde su configuración cotidiana. En los países que han aplicado este tipo de tecnologías de gobernabilidad, se evidencia el resurgimiento de violencias (en Sudáfrica) que se pensaban como pasadas una vez la “fractura” de la transición implícita en el término “post-conflicto” o “post-genocidio” se instaura (Bond, 2010). Hay una necesidad de entender desde la investigación empírica las múltiples razones por las cuales otras sociedades parecen naufragar en medio de la promesa de una nueva sociedad, los retos portentosos que enfrentan y las gigantescas limitaciones que en Colombia emergerán. Esto por

---

40 En este punto me alimento de una tradición de estudios sobre globalización que – aunque etnocéntrica y parroquial en algún sentido– dista de las lecturas que plantean la globalización como un elemento reciente. Para mí, la globalización es un proceso histórico que se gesta en Europa y está asociado al desarrollo del capitalismo en sus diferentes faces mercantiles, industriales y financieras. Teje las relaciones entre “civilización” y “violencia” a través de la conquista, la esclavitud, el colonialismo europeo en diversas regiones del mundo, incluida Europa misma con el Holocausto, producto no de la sinrazón sino de los extremos de la racionalidad técnico-científica y hasta mesiánica. Aunque estas expansiones del capitalismo (bajo égidas y valores diferentes como “la cristiandad”, “la civilización”, “la razón” y, recientemente, “la democracia”, a través de la “guerra preventiva”, de las llamadas “intervenciones humanitarias” y del “cambio de régimen” en momentos formalmente descolonizados) se han desarrollado a través de transformaciones tecnológicas en períodos muy diversos, este movimiento es visto como continuidad (Bauman 2001; Bartolovich y Lazarus 2002; Chowdhury 2006). La guerra ha sido un elemento central en este complejo proceso. Hasta un cierto punto, las guerras e historias de América deben verse también a la luz de esta continuidad.

supuesto, es legible sólo en una clave que simultáneamente lee registros donde una sociedad cruza un umbral de paz relativa (por ejemplo, cuando se asocia al fin una confrontación armada) pero en otros registros las violencias asociadas a esa misma confrontación continúan: exclusión endémica y desigualdades crónicas.

Como se decía, en años recientes, en el campo general de los estudios sobre la justicia transicional, una serie de cuestionamientos han planteado la necesidad de ver la implementación de las leyes e instituciones sobre las que se fundamentan desde una perspectiva particular, en la medida en que ellas constituyen no solo un contexto de aplicación jurídica concreta sino también, y en particular, un escenario de confrontaciones donde concepciones más abstractas del pasado y del futuro se entrelazan con nociones más inmediatas de la “víctima”, la “reparación”, o el “daño” (Castillejo, 2013d, Bond, 2008; Carrothers, 2002). Una lectura de este tipo se sitúa en el “espacio” creado por la intersección entre modelos transnacionales e interpretaciones “nacionales” de estos conceptos, no obstante su estandarización internacional (Castillejo, 2013c).

Por esta razón, se requiere un esfuerzo comparativo más amplio para entender la manera como sociedades específicas se enfrentan al “pasado” violento (configurando una dialéctica entre “fractura” y “continuidad”) a través de una serie de recursos legales y sociales que permiten hacer inteligible experiencias que de otra forma podrían parecer ininteligibles; es decir, aquellas que fracturan el orden cotidiano y el mundo-de-la-vida (Schutz y Luckmann, 2003). Una comisión de verdad es una institución que articula significados a través de un acervo de experiencias definidas y recolectadas socialmente; como dijera Burger y Luckmann hace varias décadas, constituye un “depositario de sentido” (Burger y Luckmann, 1997: 36). En Colombia, aunque tal “ruptura” aún no se sitúa en una temporalidad anterior –no obstante la centralidad del discurso relativo a la memoria– sino que por el contrario se entreteje con el presente por efectos de la continuación del conflicto armado, la transmutación del paramilitarismo y la metástasis de otras modalidades de violencia, el contexto nacional es un ámbito ideal para observar como emerge dicha dialéctica (Castillejo, 2010). Es esta condición de doble vínculo, un pasado presente y un presente pasado, entre violencia y temporalidad, la que define la situación colombiana.

Desde este punto de vista, un programa de estudios críticos interviene teóricamente en dos registros complementarios. Por una parte, interpela una serie de discusiones internacionales sobre los efectos sociales de las leyes de unidad y reconciliación nacional y sus conceptos centrales desde una perspectiva que privilegia las políticas de la subjetividad al enfocarse en procedimientos (de registro, de recopilación, de

recolección, de archivación, entre varios otros) altamente tecnificados y llevados a cabo por una red de funcionarios institucionales (Castillejo, 2013b; 2013d). Por otro lado, como ya lo mencioné, plantea la necesidad de un cambio en la *escala* de observación con la que usualmente se leen procesos que caen bajo la rúbrica de transiciones políticas concentrándose en el “ámbito” específico de los encuentros cara-a-cara entre seres humanos (y las estructuras y relaciones que de ahí emanan), donde horizontes de significado se negocian. A esta inflexión de la mirada le he llamado el “retorno a lo cotidiano” (Castillejo, 2014; 2013a) Es en este universo particular de reproducción social, como lo fue el caso del Foro de Cali, donde diversas “modalidades de sentido y acción” son articuladas, conceptualizadas, y reproducidas (Pearce, 1989: 87). Ciertamente, conceptos como “justicia” o “reparación” son adjudicados, en una red de relaciones, una serie de contenidos sociales basados no sólo en las conceptualizaciones legales que circulan en la aplicación misma de la ley sino también en los recursos narrativos y culturales que organizaciones de diferente índole pueden tener a la mano. Así, se concibe la paz y su potencial sostenibilidad como una posibilidad que se configura en el terreno de lo “cotidiano”.

Es en este punto que vale la pena retomar el tema de la comisión en tanto dispositivo. Estaría de acuerdo en que su realización nos llevaría como sociedad a “exponernos” (en el sentido más amplio de un “cuerpo social”) frente a “nosotros” mismos y a “otros”: la experiencia internacional nos ha heredado un arsenal canonizado de términos y asociaciones adyacentes al *proyecto comisional* tal como catártico, reconciliatorio, reparativo o perdonante para hablar de esta *exposición* (o *expiación*) a la luz de lo público. La legitimidad de estos términos recae el presupuesto según el cual es la verdad “revelada”, la que “libera” a la “persona”, al “sujeto” o a la “sociedad” de un pasado violento y traumático. A esta canonización le llamo, con cierta distancia crítica, el “evangelio global del perdón y la reconciliación”. Resalto adrede las connotaciones religiosas de estos términos por cuanto el discurso transicional alrededor de la memoria (además de su puesta en escena y los rituales implícitos en las comisiones y otras iniciativas) está fuertemente saturado de estos referentes, particularmente católicos, de la misma manera que un feligrés lo está en un confesionario o un paciente en el sofá de un psicoanalista. En ambos casos, la palabra *hablada*, revelada, *libera* al ser humano del “mal”, de la “violencia”, o de lo traumático”. Para esto se requiere un principio de autoridad, y de una mediación, que se encargue de su recolección. Esto es importante, pues la centralidad de la “revelación” y la “enunciación” refuerzan un particular *modelo del recordar* (que define los límites de lo contable o relevante) al igual que un *modelo del olvidar*, en la medida que ciertas

formas de violencia pueden quedar por fuera de la estructura conceptual de este “modelo”. Se podría incluso afirmar, cuando se compara con otras experiencias sociales, que este modelo del recordar hace parte de una perspectiva cultural particular en la que concibe una peculiar relación con el pasado.<sup>41</sup>

Situar la idea de una Comisión de una perspectiva de este tipo busca ampliar los términos de un debate y mirar las implicaciones de su instauración en la configuración de un archivo (no de un espacio sino de un origen), de una verdad, de lo que queda “fuera de ella” y se convierte potencialmente en semilla de futuras violencias, así como en la conformación de lo que denominé la “imaginación social del porvenir”. Es hacia este “afuera” que quisiera dedicar una página, particularmente para afirmar que el ejercicio comisional, por su propia epistemología, por el hecho de fundamentarse en la violación a derechos humanos, excluye violencias de larga temporalidad. Elemento al que aludí con relación al Foro de Cali.

Ahora, antes de entrar finalmente a discutir qué implicaría un análisis de la Comisión desde esta perspectiva, me interesa realizar un alto y bajar de escala de análisis a través de una viñeta también etnográfica. La Comisión habita, desde los elementos esbozados en este texto, el espacio de intersección entre la idea de una *ilusión*, de *promesa*, y la manera como sus posibilidades y sus vacíos, lo que iconiza como violencia y lo que no, son un elemento central para pensar la imaginación social del porvenir. Quisiera brevemente referirme al centro gravitacional que mueve este texto. De nuevo, retorno al tema de los palimpsestos del daño a través de extractos de historias que hablan de una *dialéctica entre continuidad y fractura*, que he mencionado ya varias veces, y que emerge al concentrar la mirada sobre la vida cotidiana y sobre las formas como el pasado se instaura en el presente.

## **SEGUNDA VIÑETA: VIOLENCIA Y TEMPORALIDAD**

Esta es la historia de Julia, una mujer indígena del Sur de Colombia quien vive actualmente en Bogotá en una de las enormes Barriadas pobres de la ciudad. Su vida nos habla de una serie de eventos trágicos que resaltan no solo los efectos inmediatos y devastadores de la guerra sino que también, más sutilmente, de las maneras — como le he planteado— cómo ciertas formas de violencia y de daños son ininteligibles para los discursos y las leyes transicionales, sobre todo para aquellas que nacen en el seno de conflictos armados asociados violencias estructurales y

---

41 Para una clara evocación a esta religiosidad en la estructura del recordar y del hablar véase (Tutu 1999; De Gruchy 2002; Battle 1997. Sobre otras experiencias culturales (Tobar y Gómez, 2004).

desposesión histórica. El punto es que estas leyes, y los mecanismos que desprenden de su aplicación, reconocen –a través de la arquitectura conceptual de las mismas– cierto tipo de eventos violentos, cierto tipo de formas de agenciamiento –el perpetrador, la víctima, etc.– dejando de su ámbito de pertinencia otras formas de agenciamiento dentro de la guerra, otras formas de violencia. Esto es fundamental, pero en cierta medida insuficiente. Busco plantear una pregunta más amplia sobre la ininteligibilidad del pasado y el sufrimiento colectivo.

“Esta colega me relata la historia de Julia, una mujer indígena que vino desplazada de Pueblo Nuevo hace varios años. En nuestra conversación me describe uno de los escenarios humanos posiblemente más perturbadores que uno pueda imaginar; una de esas historias que nunca emergen en los zócalos y zafarranchos de la ilustre academia, sus cocteles nocturnos y la bufonería internacional y de sus consultores.

Una mujer casada, con dos hijos: Paula y León. Él tiene quince años y sufre de Leucemia. Hace varios años (cuando Julia tenía 27), Julia y su hija –de cinco años entonces– fueron violadas por paramilitares en alguna zona del sur de Colombia. De esa violación nace una niña que hoy día tiene once años y se llama Clara. Por supuesto, Julia tiene todo tipo de ambivalencias en su relación con una pequeña que, indefectiblemente, le recuerda el propio cuerpo maltratado. En algún momento pensó incluso en abortarla. En su nacimiento conviven la vida y la destrucción de la vida, el nacimiento y la muerte. La niña es indeseada en más de un registro. Por otro lado, el hijo, que sí fue deseado, tiene un mal incurable. En él también conviven, de otra forma, la vida y la muerte.

Julia huye porque el mismo violador la amenaza luego de que ella fuera a la policía a denunciarlo (en el momento no sabía que estaba embarazada). Error fatal. Se desplaza a la ciudad y deja al marido. Huye a Bogotá, a una de las laderas de la ciudad, a vivir en un cuarto diminuto, escondida, anónima. Vive y alimenta a sus hijos de vender cigarrillos en un bus. El marido eventualmente viaja a Bogotá a buscarla y se da cuenta de que ella tiene otra hija: Clara. Con el tiempo, él la acoge como parte de los suyos. Sin embargo, la historia continúa con una trayectoria del todo repetitiva: una historia de maltrato. Julia vive hoy en la pobreza total y crónica, y en el hambre histórica.

“En alguna parte de la conversación, mi colega, quizás sin percatarse, resaltaba: “El problema es que en Colombia el Estado

no tiene cómo reparar a esta mujer, no existe el mecanismo para reparar a esta persona”. En nuestro último encuentro pregunto por Julia. “El hijo está metiéndose con las barras bravas y las drogas”, me contestó. Aunque se iba a ir de la casa, parece que finalmente no ha podido”.<sup>42</sup>

Quisiera resaltar dos registros diferentes en el extracto precedente. Por una parte, estoy interesado en la historia personal de Julia, y por la apreciación que su amiga tiene de ella y de su vida, por otra. Primero que todo, la experiencia de Julia es un ejemplo del poder sexualizado de quien detenta las armas, el poder del hombre blanco sobre la indígena, el cuerpo de la mujer en tanto territorio de guerra, la subjetividad de la persona como trofeo de batalla; todo a la vez fue aprovechado: la condición de indígena, de pobre, de indefensa, de anónima. Sobre este ejercicio de colonización propio de la guerra, existe un amplio repertorio académico que indaga en profundidad sobre esta violencia de género y las dificultades que conlleva testificar sobre lo que Veena das ha llamado “conocimiento envenenado” (Das, 2001: 205). La violencia que sobre ella se da es una mezcla entre lo que hemos aprendido a llamar o a identificar como “los efectos de la violencia política”: es una mujer desplazada por causa del maltrato sexual en el contexto del conflicto. Se podría afirmar incluso que hay especialistas y leyes (como la Ley de víctimas) que, en teoría, podrían ayudarla a “reparar el daño” causado por la guerra.

Sin embargo, su situación es resultado de una historia cultural, de una temporalidad mayor que sobrepasa los debates actuales sobre violencia: es producto de la exclusión y de la desigualdad históricas. En ella se cruzan todas las violencias, las diferencias y las desigualdades. Su cuerpo es el depositario de esa interdicción. En este caso, la desigualdad es producto de la explotación económica y geopolítica de la di-

---

42 Esta sección hace parte de un trabajo más amplio sobre las interacciones narrativas entre funcionarios del Estado encargados de la certificación del daño y comunidades indígenas en Colombia. En general, lo que se percibe en estos procesos llevados a cabo por la Fiscalía General de la Nación en el marco del Proceso de Justicia y Paz fue la necesidad encuadrar complejas historias de violencia dentro de los conceptos legalmente relevantes para la investigación criminal. Al final, lo que resulta, en parte, es la domesticación de estos testimonios que sometidos a las prerrogativas legales. El verbo “domesticar” tiene una doble etimología en Latín. No sólo conjura la idea de “tener bajo control” (o “convertir animales para uso doméstico”) al tener más poder sobre ellos, sino que también significa “acostumbrarse a la vida de hogar”, “adaptarse a un ambiente”. El término evoca la posibilidad de hacer familiar, o de traer a la esfera de la vida privada aquello que es percibido como radicalmente *otro*. Poder, control y calidez hogareña habitan este término (*domus*, casa (Latín), *doma* (Griego)). Domesticar es *convertir algo extraño, inasible en familiar*. Agradezco a Natalia Camacho por oralmente compartir este material además de sus correcciones y precisiones (Castillejo, 2014a)

ferencia. Yo lo veo retrospectivamente, quizás leyendo entre líneas: todo lo que ella relataba era, digamos, profundamente trágico y resaltaba la ininteligibilidad de ciertas formas del daño: una indígena que estaba viviendo una situación de miseria extrema y, además, encarnaba un silencio crónico. ¿Cómo se repara el hambre crónica? ¿Cómo se repara la segregación histórica? ¿Cómo se repara la violencia que estructura, al punto de lo invisible, la vida cotidiana? Es más, ¿cómo concebir una violencia tan sistémica, que des-estructura tanto como a la vez estructura? Repito: su historia es una historia de exclusión y desigualdad histórica entre comunidades indígenas en Colombia<sup>43</sup>. Su cuerpo es un repositorio de este palimpsesto. En este caso, como planteo, la violencia es producto de la interconexión entre “desigualdad” y “diferencia”.

Sin embargo, y este es el segundo punto que me gustaría resaltar, su situación es también el producto de una historia cultural de más largo alcance, una temporalidad más amplia que exceda las conceptualizaciones y las aproximaciones legales-tecnocráticas en boga en escenarios transicionales<sup>44</sup>. En otras palabras, Julia habita una forma de victimización que es casi ininteligible, no obstante inmediata y concreta, para las “epistemologías legales” que determinan los debates colombianos sobre víctimas de la violencia (Halewood, 1995). Su experiencia tiene

---

43 La organización Nacional Indígena, ha planteado que “fragilidad demográfica, junto a otros complejos procesos, como conflicto armado interno, pobreza, discriminación, y abandono institucional (...) [comunidades indígenas] están en grave riesgo de extinción física y cultural (...). [L]a pobreza que [los] afecta esta relacionada con la imposición de una cultura dominante basada en el capitalismo de mercado [que] cuando impuesta, destruye nuestras cosmovisiones, lenguas, tradiciones, territorios y formas de vida. Esta imposición aumenta y perpetúa lo que la sociedad mayoritaria ha conceptualizado como pobreza (...). Tal y como ha sido denunciado, 75% de niños indígenas sufren de desnutrición” y en algunas comunidades concretas “desnutrición crónica aumenta hasta un 85%. Según los métodos tradicionales usados para medir la pobreza (...) la situación de los pueblos indígenas es de la siguiente manera: 63% de la población indígena vive bajo la línea de pobreza, y 47% están bajo la línea de la miseria; en otras palabras, no tienen el ingreso para comprar los requerimientos mínimos diarios de alimentación.” En el caso de servicios de salud y educación, el promedio entre comunidades indígenas es significativamente más bajo comparado con el promedio de otros segmentos de la sociedad. Ellos llaman a este patrón histórico “discriminación estructural” (Organización Nacional Indígena, 2010: 21).

44 En el contexto de Colombia, hasta hace relativamente poco, poca atención se le ha dado al prospecto de reparaciones para indígenas y poblaciones afro-descendientes por efecto del conflicto armado y graves violaciones a los derechos humanos. (César Rodríguez-Garavito, 2010; Mosquera-Rosero, 2007). La noción de Reparaciones Colectivas Étnicas ha sido propuesta como un punto de partida para discutir los criterios mínimos de reparaciones, particularmente la restitución de territorios a comunidades desposeídas. Sin embargo, en la medida que la desposesión es enmarcada por el conflicto armado reciente la propuesta no presta atención, en detalle suficiente, a largas temporalidades y a heridas o daños históricas que se encuentran en el seno de las demandas de estos pueblos.

que ver también con formas de violencia que no son concebidas (dentro de ciertos marcos teóricos) como tal, y por lo tanto no pueden ser reparadas: bien, porque la violencia está situada en un pasado domesticado y neutralizado (el pasado colonial o esclavo, por ejemplo) o porque está disfrazado con la máscara de la “reconciliación nacional”, que nos obliga –como con una suerte de impostura moral– a ver “hacia delante”, no hacia atrás, a dejar el pasado atrás, y a reconciliarse y perdonar en una hipotética sociedad post-violencia. Una violencia de cuerpos macerados por lo habitual, moldeados por la carencia sistemática nos recuerda el siempre-presente pasado, así como las limitaciones de estos discurso transicionales (Corntassel and Holder, 2008).

En suma, su historia personal representa la historia de una mujer indígena viviendo una situación de miseria crónica, un *daño histórico*. En parte, la tragedia no sólo fue el abuso sexual del que fue víctima (con toda la destrucción que esto conlleva) sino también las condiciones materiales que permitieron (y aún permiten) que el abuso se de, a pesar de los avances que en materia de derechos indígenas o de género que se dieron con la Constitución de 1991 (Departamento Nacional de Planeación, 2010; Farmer, 2010)<sup>45</sup>. En este orden de ideas, las modalidades de violencia que ella encarna son múltiples, localizadas simultáneamente en una serie de espacios (geográficos, corporales, subjetivos y existenciales) y temporalidades (a la vez en el “pasado histórico” y en el “presente”). La referencia a una potencial imposibilidad de “reparar” a Julia, como mi interlocutora aludía, plantea la pregunta por los múltiples registros del dolor que están entrelazados con el presente. Es decir, ¿cómo son sanados los daños históricos? ¿A quién hacía referencia el enviado especial de las Naciones Unidas cuando decía que la “humanidad” tenía una “deuda” con las comunidades indígenas?

Y si extrapolamos ésta historia a un nivel más amplio y abstracto de reflexión, ¿hasta qué punto las leyes de unidad nacional y reconciliación, como las he definido anteriormente, que delimitan las definiciones del acto reparativo en un contexto particular de post-conflicto, están incapacitadas estructuralmente para tratar ciertas formas de violencia?. Es más, ¿sería posible pensar el daño como un fenómeno acumulativo (a lo largo de siglos), una especie de palimpsesto existencial y histórico en el cual capas de sufrimiento colectivo se entrecruzan? En otras palabras, una violencia que sigue siendo parte de la experiencia social. Tal y como lo expresó la Organización Nacional Indígena, si tiene algún sentido, la noción de “transición” es experimentada como continuidad más que como una ruptura radical con el pasado (Sider and Smith, 1997; Neal and Neal, 2011).

---

<sup>45</sup> Particularmente artículos 7, 10, 13, 63, y 68 en los que se reconoce el carácter pluricultural y multiétnico de la nación.

Emerge entonces el siguiente argumento: al tratar de asir las múltiples dimensiones de la violencia a través de mecanismos como las Comisiones de Verdad, estos lenguajes del Estado pueden fracasar –particularmente en países constituidos históricamente por grandes desigualdades sociales y conflictos armados– en su esfuerzo por hacer inteligible dimensiones estructurales de la violencia que están en la raíz del conflicto mismo. Como explicaré en un apartado posterior, yo llamo este punto ciego conceptual, constitutivo de las leyes de unidad nacional y reconciliación, “endémico”, en el sentido que hace referencia a una violencia que se hace ininteligible, paradójicamente, en el momento mismo de su enunciación en el lenguaje legal<sup>46</sup>.

En otras palabras, en contextos de conflicto interno armado, las leyes que dan origen a comisiones de verdad y a otro tipo de dispositivos de memoria (como la ley de Justicia y Paz, con todas sus reconocidas limitaciones, u otro tipo de procesos) iluminan tanto como oscurecen. No obstante la importancia de configurar mecanismos que se encarguen de enfrentar el pasado violento y traumático –es decir, que se “comisione” el pasado, por decirlo así, de tal manera que un proceso de dialogo y paz se mueva hacia delante a través del esclarecimiento histórico, una necesidad imperante en Colombia– vale la pena preguntarse si este “olvido estructural” (Feldman, 2004: 164), endémico de las leyes que dan origen a iniciativas de memoria, podría dejar por fuera (epistemológicamente hablando) elementos de la guerra, definiciones y temporalidades de la violencia (como en el caso de Julia relatado arriba) y participantes que son constitutivos del conflicto mismo. Al ampliar el concepto de *comisión de verdad*, nuevas formas de responsabilidad y daño emergen. ¿Cómo se puede pensar en una paz duradera, si estos elementos constitutivos de la guerra no se asumen, al menos como debate colectivo?<sup>47</sup>. Lo interesante y necesario pensar es que el fenómeno

---

46 Quizás en este sentido el caso más evidente de estas limitaciones es Sudáfrica, en donde el proceso de la Comisión Sudafricana de la Verdad y la Reconciliación reconoció sólo 22 mil víctimas del apartheid dejando por fuera a los millones de desplazados forzados que fueron parte de la ingeniería social que el régimen implantó. Aunque el desplazamiento forzado fue reconocido por los comisionados, en la realidad, estas persona no fueron parte de la política de reparación individual, pues esta se centraba más en el maltrato corporal, como la tortura, el asesinato o la abducción. Una perspectiva del daño, visto desde lo cotidiano, hubiera resaltado otros elementos importantes como los efectos continuos de la segregación: en Sudáfrica la riqueza de unos es consubstancial con la miseria de otros. Este elemento sin resolver, se ha convertido en semilla de formas contemporáneas, post-apartheid, de violencia asociadas a la miseria crónica (Mamdani, 2002; Johnson, 2011; Saul, 2010)

47 El debate en torno a los mínimos y los máximos posibles en cuanto a la reconstrucción de la verdad histórica, colectiva, narrativa, etc., en el caso de Colombia, abre la posibilidad de un debate sobre temas estructurales, por complejos que sean, que en otros contex-

transicional no sólo tiene que ver con el pasado sino que articula una imaginación social del porvenir en tanto posibilidad, en tanto promesa.

### COMISIONANDO EL PASADO

Una *comisión* es, simultáneamente, tanto un mecanismo político como un proceso de investigación. Sobre el primero no es mucho lo que quisiera plantear, salvo lo obvio: que hay una relación íntima entre las condiciones de la investigación (los conceptos, el mandato, su epistemología, es decir, cómo y qué se recaba) y las diversas tensiones políticas, nacionales e internacionales, que informan el proceso de negociación política, cuando la hay, o de “post-violencia” en el cual se inscribe (Hayner, 2010). Por esta razón hablo de la producción del pasado como un proceso social. Por ejemplo, el “simple” hecho de definir el mandato de la comisión comenzando en una fecha y no otra, puede conllevar a fracturar relaciones de continuidad histórica centrales para entender la guerra. En cierta manera, estos elementos técnicos, habilitan el desarrollo de una narrativa histórica particular. En el caso surafricano, el mandato de la comisión de investigación, que comenzaba en 1960, fracturaba la historia de desposesión y responsabilidad en el centro del propio apartheid (Mamdani, 2002).

La *comisión* de alguna manera funge como una bisagra, simultáneamente un mecanismo de cerramiento y apertura, de legitimación de un proceso y de configuración de un “nuevo” comienzo, sobre la base de la asignación de la “responsabilidad” de la violencia (en algunos casos colectiva en otros individual) y los mecanismos de reparación de los daños. En parte, la naturaleza de este proceso dependerá del balance de fuerzas que le den origen, de lo que los grupos en contienda o los responsables estén dispuestos a admitir. Es, en otras palabras, un instante *arcóntico*, en la acepción de Derrida, un instante que establece el origen, un *arkhé* (Derrida, 1995), la constitución de un archivo. Dado su nacimiento en la promulgación de leyes de unidad nacional, debe ser un proceso reconocido e impulsado por el Estado, oficial aunque independiente del mismo, a la vez que por la sociedad en general pendiente de los procesos llevados a cabo por este órgano. Sin este balance, no habrá legitimidad, haciendo de sus conclusiones, en el mejor de sus

tos comisionales han estado en sentido real ausentes de las políticas post-violencia. En este sentido, aunque este texto no es el escenario para plantearlo, esta pregunta emerge al ver otros contextos de postguerra en América Latina: el fin de los conflictos armados en Guatemala, Salvador y Perú no han dado al traste con las propias desigualdades y exclusiones no sólo políticas sino económicas que aún existen. Los argumentos para explicar este fenómeno, que viene entretejido con una metástasis de la violencia cotidiana, se le imputa o bien a la corrupción, o a las largas temporalidades de lo transicional, o a una complejidad del pasado que toma décadas en des-hacerse.

casos, difíciles de aceptar, y en el peor, montañas de libros cuyo acceso por parte de la sociedad en general es enormemente limitado. Hay una tensión muy compleja entre la documentación objetiva y las fuerzas en contienda que se transluce a través del proyecto mismo de comisión. La investigación etnográfica alrededor de estos procesos ha mostrado las complejas texturas sociales que se configuran a su alrededor (Wilson, 2004; Castillejo, 2007; Hinton, 2011; Theidon, 2010; Shaw, 2010).

Valga la pena decirlo de paso, también se dan elementos de orden internacional que en algunos casos juegan un papel primordial en la configuración de este balance de fuerzas. En el caso de Sudáfrica –además de una larga historia de encuentros no oficiales entre los movimientos de liberación y los gobiernos del apartheid, el alzamiento popular (civil y armado) y la presión de grupos internacionales de derechos humanos– las reconfiguraciones de la geopolítica global influyeron seriamente en el derrumbe del sistema. La renuncia de P.W. Botha en 1989 coincide con la caída del muro de Berlín y con el retroceso de la Unión Soviética de sus escenarios en África. Considerando el carácter internacional del conflicto en Colombia, que, a mi modo de ver y por efectos de su inserción dentro de la “guerra contra el terror” y “contra la droga”, y el papel que Colombia juega en la geopolítica latinoamericana a la sombra de EE.UU., permite intuir la relevancia de las condiciones internacionales que pueden permitir un proceso de negociación. El proceso de esclarecimiento histórico que una *comisión* puede originar, podría segmentar y separar la violencia de sus dimensiones internacionales. Hay un cierto peligro de obliteración tras la idea de la comisión vista como proyecto de restitución de la “nación”. En Colombia, estos ejes internacionales se interceptan con la política local, la expropiación de la tierra y una serie de industrias, los poderes militares y paramilitares que los han defendido y los *beneficiarios* de un estado permanente de confrontación.

No obstante, y es lo que más me interesa resaltar en esta parte, las *comisiones* pueden ser mecanismos de reconstrucción histórica que se encargan de la definición, recolección y producción de un saber institucionalmente legitimado sobre el “pasado violento” de un país. Digo “pasado violento” pues no se trata de un “pasado” en general o una “memoria” en general, sino una signada por lo traumático, en sentido amplio de la palabra, y que plantea una serie de dinámicas de enunciación y performación.<sup>48</sup> En cierto sentido, no se diferencian, en lo

---

48 En otros textos he planteado la vaguedad semántica que la palabra memoria y las múltiples derivaciones que tiene en Colombia. Más de 17 maneras diferentes se han registrado, y pocas resaltan la dimensión traumática de este recuerdo. La violencia emerge como una suerte de implícito.

esencial, de otro tipo de comisiones de investigación, definidas por una serie de mecanismos de clasificación y mapeado a través de la intervención estratégica de saberes altamente especializados y dinamizada por instituciones que eventualmente se convierten en *formas sociales de administración del pasado* (o de la “memoria”). Son precisamente los mecanismos de mapeado los que me interesan, los que toman una realidad empírica particular.

Como lo he desarrollado en otro texto, con frecuencia, este pasado se cristaliza en una serie de productos específicos, como los “informes finales” o “generales” o los “archivos” y “documentos” institucionales donde reposan no sólo los folios donde se consignan y guardan las investigaciones propias de la *comisión*, sino además las transcripciones de testimonios recogidos durante el proceso investigativo. La versión final de este proceso, si las condiciones políticas de su producción y desarrollo son apropiadas, debe generar *grosso modo* una memoria y una historia que hable de las causas y los efectos de la violencia durante un periodo específico, delimitado por el mandato de la ley que con frecuencia ha dado origen a la comisión misma.

Hay que decir que en Colombia, en los últimos años, el peso ha recaído oficialmente más sobre el recabo de narrativas más que sobre el esclarecimiento histórico. La sociedad en general vuelve, siempre que sea necesario, a esta historia institucionalizada, a los periodos, eventos y protagonistas que el relato *indexa* como relevantes, para recordar los hechos, las responsabilidades y los procesos que han dado origen al presente<sup>49</sup>. De ahí su importancia y su estatura moral, ya que los términos de referencia con los que se construye este relato, la forma como se elabora y se aborda la causalidad histórica, la manera como se definen las diferentes formas de agenciamiento en el proceso social, determinan, de antemano, la manera como será leído ese pasado por las generaciones por venir, no sólo de historiadores o investigadores sino de ciudadanos. Tenemos pues una compleja mezcla de ritualidad, religiosidad, moralidad e historicidad (Castillejo, 2009).

Las fuentes de dicha producción son, como se podría esperar, muy diversas: desde investigaciones de carácter jurídico y forense, a cargo de unidades especiales, hasta la recolección de testimonios a

---

49 En mi propio trabajo con excombatientes del Congreso Nacional Africano en Ciudad del Cabo muestra cómo el proceso comisional gesta una narrativa colectiva que produce, emblematiza o *indexa* cierto tipo de eventos, de formas de violencia, y de ciertas maneras de protagonizar la historia. Para muchos excombatientes, esta narrativa (en la que Sudáfrica transita de la oscuridad del apartheid a la luz de la democracia) resalta fundamentalmente el papel de líderes políticos, configura una jerarquía de víctimas (las que son “oficiales”) y de formas de violencia sobre las que se lee la historia. La *comisión* es el mecanismo central para producir esta indexación.

través de diferentes mecanismos, como las audiencias o protocolos de recolección. La diversidad de fuentes de una comisión se consigna o congrega siempre alrededor de una matriz interpretativa preestablecida por el marco teórico-institucional que dirige la investigación. En otras palabras, la matriz interpretativa, son los conceptos mismos que la sostienen donde el dispositivo de la ruptura, de clasificación y nominación del pasado toma cuerpo. La obliteración de la dialéctica entre cambio y continuidad se da en el instante mismo de la enunciación de la violencia en el lenguaje de lo comisional. En otras palabras, al comisionar el pasado es por definición una operación política, una modalidad de articulación de la experiencia a través de un lenguaje formalizado.

En este texto, lo que llamamos “memoria” es un artefacto cultural cuya configuración específica (a través de una comisión encargada de recabar testimonios, por ejemplo, por medio de audiencias públicas) está determinada por una serie de condiciones históricas concretas de producción.<sup>50</sup> Sin embargo, lo que no resulta tan obvio es que el contenido de ese pasado está en relación directa con las maneras en que se articula en el lenguaje y se inscribe dentro de una matriz discursiva. Desde mi punto de vista, la comisión “localiza” el pasado en esta matriz. Así, localizar hace referencia a

---

50 La diversidad de formas de enfrentar ese pasado, con sus complejidades, tensiones, aplazamientos, encuentros, ausencias e historias inconclusas, son material de debate social, de escenarios concretos donde concepciones de la verdad, de la reconciliación, de la culpabilidad y de la victimización –no obstante limitadas por marcos legales o institucionales más generales– se negocian (o se disocian), buscando órdenes de significados colectivos. Un elemento que muestra la diversidad de formas de acercarse al pasado violento desde el presente radica en la multiplicidad de términos que se utilizan, en la sociedad colombiana, para referirse a él y que con frecuencia se engloban en el polisémico término “memoria” (la violencia es dada por supuesta). Se habla de “memoria” (a secas, y siempre dando por sentado que la violencia es parte sustancial de la palabra), “la memoria” (asociada a lo que se relata, al testimonio vital), “memoria histórica”, “memoria colectiva”, “memoria individual”, “memoria social”, “memoria cultural” (cuando se habla de lo indígena o lo étnico), “memoria crítica”, “memoria oral” o “historia oral”, “las memorias” en plural, “memoria traumática”, “historia y memoria” (como opuestos), el “archivo” (como “memoria de la nación”), “los documentos” (que constituyen el “archivo” y que a la vez fundamentan la “memoria de la nación”), “construcción de la memoria”, “reconstrucción de la memoria”, “recuperación de la memoria” (contra “el olvido” o como una forma de “resistencia”), “verdad” (como soporte o como condición de “la memoria” y del “archivo”). Por supuesto, detrás de estas palabras está no sólo la palabra (“el decir”, “el hablar”, y “la enunciación”) como único vehículo “del recordar” –dicho genéricamente–, sino también el silencio y el olvido –no sólo en sus sentidos más negativos sino como formas de articulación del pasado– como horizonte de posibilidades. En parte, es el efecto de diferentes perspectivas teóricas alrededor de la relación con la violencia (cuando hay claridad al respecto), en parte es efecto del discurso social que circula. Cualesquiera que sean las condiciones sobre esta diversidad, los términos plantean las complejas maneras como el pasado violento se posiciona en el presente e incluso se hace invisible entre organizaciones e instituciones específicas.

una serie de operaciones conceptuales y políticas por medio de las cuales se autoriza, se domicializa –en coordenadas espaciales y temporales–, se consigna, se codifica, y se nombra el pasado en tanto tal. Este ejercicio es esencialmente análogo al ejercicio de producir un mapa<sup>51</sup>.

Con esta definición, mi interés se centra en el proceso social y político a través del cual la experiencia es reconocida como parte de un acervo que constituye el “pasado” y que permite una serie de disposiciones donde se identifique como tal. A este proceso le llamo archivar, a las condiciones que posibilitan identificar un cierto “lugar” como “archivo”, como *arkhé*, como principio de autoridad y origen. Así mismo, identificar y autorizar el pasado como pasado requiere de una matriz interpretativa, es decir, una mirada y un oído calibrados, en una serie de conceptos y presupuestos que permitan aprehender una inmensa variedad de experiencias y articularlas en un corpus.

El mapa implícito en el nombrar, posibilita reconocer determinados eventos y obscurecer muchos otros, según un criterio de pertinencia consensuado socialmente. Hablar de comisión es en el fondo una discusión sobre los conceptos que permiten la interpretación de la experiencia, creando a su paso la idea de una fractura temporal, una sociedad “post-violencia” imaginada. Este mapa, esta localización, enmarca nuestra mirada sobre lo sucedido, influyendo en su concepción, definiéndolo, haciéndolo posible dentro de un horizonte de posibilidades. Hablar de *localizar* implica pues hablar de formas sociales de administración del pasado, de las maneras como una sociedad lo hace inteligible a través de una serie de lenguajes y de prácticas nominativas. Y en esto hay una calibración de la “mirada”, de donde surgen diferentes clases de documentos, de narrativas e historias al igual que otro tipo de artefactos. Una comisión nombra ese pasado, lo codifica por medio de una serie de conceptos y regímenes de clasificación (lo convierte en base de datos), y lo unifica en un corpus interpretativo (un informe final). La

---

51 El término “mapa” o “mapeado” está relacionado con la diferencia entre “mapa” y “territorio”. Siguiendo en esto la conceptualización de Alfred Korzybski, posteriormente adaptada por Gregory Bateson (1980), el territorio es producto de “diferencias” en muchos sentidos: altitud, temperatura, área, etcétera. El mapa, complementariamente, es una representación de esa diferencia, una codificación y, por tanto, una clasificación. En “todo pensamiento”, argumenta Bateson, “o percepción, o comunicación de percepción, hay una transformación, una codificación, entre la cosa sobre la cual se informa y lo que se informa sobre ella. En especial, la relación entre la cosa misteriosa y el informe sobre ella suele tener la índole de una clasificación, la asignación de una cosa a una clase. Poner un nombre siempre es clasificar y trazar un mapa es en esencia lo mismo que poner un nombre” (Bateson, 1980: 27). Mapear es, en consecuencia, clasificar, organizar en clases, en sentido lógico del término, el orden de las diferencias.

pregunta sería entonces ¿cuál es la relación entre esta “localización”, la promesa transicional, y la dialéctica entra la ruptura y la continuidad?.

### **PREGUNTAS FINALES: LA INTEGRALIDAD DEL DAÑO Y LOS BENEFICIARIOS DE LA VIOLENCIA**

Una perspectiva formal sobre la aplicación de una Comisión se centraría, en principio, en reconocer las *causas de la violencia*, entendida como la comisión de graves violaciones a los derechos humanos. Intentaría entonces identificar sus mecanismos y estructuras, y establecer las responsabilidades correspondientes, tanto individuales como colectivas, en sus diferentes modalidades de relación con el conflicto: por ejemplo, financiándolo o acumulando ganancias.<sup>52</sup> Creo que es evidente que “violencia” es un término cuya definición no puede estar restringida a las violaciones graves de derechos humanos, es decir, a la manera como usualmente se asimila en estos procesos comisionales. Los primeros y evidentes elementos que acabo de mencionar hacen parte del balance del derecho a la verdad, a la justicia y a la reparación; lo segundo, hace parte de los temas que permitirían, como una oportunidad que se presenta, una reflexión más amplia sobre las relaciones entre la “nación” y la “violencia” en la configuración no sólo del pasado sino de un futuro.

En esta doble línea de reflexión, un paneo a la experiencia latinoamericana a la vez que no sólo evidenciaría los aportes que pueden tener las comisiones de verdad<sup>53</sup> —mostrando qué tanto pueden contribuir a la construcción de una verdad capaz de dignificar las víctimas, de

---

52 Este es un tema directamente relacionado con la responsabilidad “colectiva” no sólo de parte de gremios específicos que financiaron grupos armados sino los proyectos económicos asociados a ellos. Claramente, si la expropiación y el desplazamiento están asociados a estos proyectos económicos, como lo han planteado varios autores, estos deberían ser parte de ámbito de responsabilidades exploradas por una Comisión (Yépez, 2008; Velásquez, 2007; Romero, 2006; 2007; 2003).

53 Comisiones creadas por mandato oficial se pueden mencionar: Bolivia (Comisión Nacional de Investigación de Desaparecidos Forzados, 1982); Argentina (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, 1983), Uruguay (Comisión Investigadora sobre la Situación de Personas Desaparecidas y Hechos que la Motivaron, 1985, y Comisión para la Paz, 2000), Chile (Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1990), El Salvador (Comisión de la Verdad, 1992), Ecuador (Comisión “Verdad y Justicia”, 1996; Comisión de la Verdad, 2007), Guatemala (Comisión para el Esclarecimiento Histórico de las Violaciones a los Derechos Humanos y los Hechos de Violencia que han Causado Sufrimientos a la Población Guatemalteca, 1997), Panamá (Comisión de la Verdad, 2001), Perú (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2000), Paraguay (Comisión de la Verdad y la Justicia, 2003); Honduras (Comisión de Verdad, 2010) y Brasil (Comisión Nacional de la Verdad, 2011); Haití (Comisión Nacional de la Verdad y la Justicia creada, 1995). Agradezco a Stefannia Parrado por su asistencia en la investigación sobre estos temas y en la redacción del informe que sirve de insumo para este apartado (CIDH, 1997; CIDH, 2009; Comisión Nacional para la Desaparición de Personas, 1997; Comisión para la Paz, 2003)

acompañar los procesos de reparación (por complejos que estos sean), así como de propiciar el mejoramiento de las estructuras políticas y judiciales del país— sino también evidenciar las relaciones que han mantenido las serias desigualdades presentes en esta sociedad.<sup>54</sup>

Por esta razón, me ha interesado aportar algunos elementos en torno a la relación que el prospecto de un *porvenir imaginado* guarda con un *dispositivo de clausura*, como una Comisión, que produce una fractura entre pasado y presente en detrimento de una *dialéctica entre la ruptura y la continuidad* paradójicamente propia de este tipo de procesos transicionales. Simultáneamente, la Comisión puede ser una instancia no sólo de esclarecimiento histórico que involucre epistemológicamente una serie de relaciones económicas y políticas usualmente menos tomadas en consideración.

Desde mi punto de vista, el *escenario transicional* colombiano (y el que emerja en la eventualidad de un acuerdo final con la Guerrilla), al mirarse con relación a otro tipo de experiencias *comisionales* —particularmente aquellas donde se dan en contextos de desigualdades crónicas y conflictos armados y sociales internos— emerge la necesidad de pensar una iniciativa transicional de investigación que conciba otros *daños* producto de la violencia (como los “daños históricos” o los “daños sociales” (pero leídos en una clave que conecte procesos globales y locales), a la vez que visibilice diversas formas de responsabilidad, de manera más amplia y estructural; incluso si estas están más allá de las

---

54 Aquí cabe la pregunta que autores como Patrick Bond y Heins Marais realizaron, y aún realizan, sobre la naturaleza económica de la transición sudafricana. Para estos autores, el proceso de negociación no sólo dejó intacto el poder económico de los beneficiarios del apartheid (esencialmente los “blancos”) sino que la política económica posterior a 1994 profundizó, no obstante los programas de empoderamiento y de reparaciones colectivas, la inequidad (Saul & Bond, 2014; Marais, 2001). Para Bond particularmente, la masacre de Marikana en el 2012, donde 43 mineros de profundidad fueron asesinados a manos de la policía que “protegía” una multinacional minera que pagaba sueldos de hambre, fue el evento crítico que desplomó definitivamente la expectativa creada con la transición, y evidenció que en este tipo de procesos hay una dialéctica más compleja entre la fractura y la continuidad. Detrás del discurso de las transiciones, que en momentos concretos es útil para imaginar una *otra* sociedad (y hasta cierto punto realizarla), trae implícita una promesa de cambio de aquello que en principio gestó la violencia misma. Se sella con frecuencia con la apuesta a una larga temporalidad para “resolver” lo que se normalizó en décadas de confrontación. Sin embargo, los fantasmas del pasado vuelven y habitan la “post-violencia”, y aquellos elementos de justicia social que se entregaron al tiempo, vuelven como semillas de “nuevas” viejas violencias (Saul & Bond, 2014: 176). Con relación a América Latina, en particular en contextos de postguerra en donde la expropiación o el monopolio de la riqueza se asocian a la guerra misma, emerge la pregunta por la naturaleza de estas economías transicionales y la minera como reproducen, aunque transformadas, las violencias del “pasado”. ¿No hay alguna relación de continuidad entre estos “proyectos” de sociedad inacabados en Guatemala o Salvador y la expansión de la miseria crónica y la *maras* en el subcontinente, incluso en México?

epistemologías legales y las temporalidades propias de las investigaciones de graves violaciones de derechos humanos. En otras palabras, una ampliación en el contenido del término “violencia”.

Como decía, volviendo al tema de América Latina que mencioné al comienzo de este texto, una lectura de sus impactos evidenciaría estos vacíos al igual que potenciales diferencias e identidades con un eventual proceso comisional en Colombia. Ceballos (2009) y Freeman (2006), por ejemplo, proponen que una evaluación de una comisión extrajudicial de investigación, de acuerdo a su funcionamiento, debe analizar si las comisiones sirvieron para esclarecer la verdad sobre los crímenes del pasado, explicar las causas y estructuras (estatales) de la violencia y establecer responsabilidades, mirando así concretamente las atribuciones de las comisiones o poderes formalmente establecidos en el mandato y los aspectos operacionales que muestran su desempeño en la práctica. De acuerdo a su impacto las comisiones pueden ser evaluadas, determinando si las recomendaciones de las comisiones se han aplicado, principalmente aquellas relacionadas con las medidas para reducir la impunidad, es decir, si logran la sanción de los responsables, la reparación de las víctimas y la reconciliación. Bajo este esquema se podría entender la experiencia latinoamericana de las comisiones, en especial, para estimar qué tan apropiado puede ser para el caso colombiano crear una comisión. Esta sería una lectura centrada en la formalidad de estos procesos.

Los casos de por ejemplo Guatemala (Rothenberg, 2012) y El Salvador (Cuya, 2005; Lindo, 2004; Cruz *et al.*, 1998), donde la participación de grupos guerrilleros y de estructuras paramilitares en la violencia política, la importancia de la ayuda de Estados Unidos al ejército para recuperar el control territorial y algunos intentos para intentar una salida negociada al conflicto por medio del diálogo con los grupos insurgentes, resultan ser ilustrativos para la evaluación de la creación de una comisión de verdad en Colombia, por mostrar los aspectos comunes ya mencionados, aunque en Colombia el régimen político no sea dictatorial como si en los dos primeros casos. Así, el caso peruano tendría más similitudes con el caso colombiano en el tipo de políticas de seguridad adoptadas para enfrentar sus efectos y en su articulación con el narcotráfico.

Así mismo, es importante reconocer las condiciones de posibilidad que han tenido lugar en contextos particulares para crear las comisiones de verdad, en particular, por la articulación que éstas han generado entre la sociedad civil y el gobierno como participantes de las comisiones. Así, algunas comisiones de la verdad nacen como el fruto del trabajo solidario de las organizaciones de Derechos Humanos, que para investigar los graves hechos de violencia oficial desarrollan un es-

fuerzo casi clandestino: ejemplo de estas son Brasil con el trabajo de la Arquidiócesis de Sao Paulo, que bajo la dirección del Cardenal Evaristo Arns elaboró el *Informe Brasil Nunca Más* (Costa, 2014); Paraguay con el Comité de Iglesias para Ayudas de Emergencias, CIPAE que también publicó una serie de investigaciones sobre la dictadura de Stroessner bajo el título *Paraguay Nunca Más* (Valiente, 2003). También se han formado comisiones independientes para investigar como en los casos de Panamá (Leis, 1996; Ayala, 1998), Argentina, Chile, El Salvador, Perú, Bolivia, Brasil y Paraguay. Finalmente, reconocer las comisiones de la verdad creadas por acción del poder ejecutivo como el caso de Argentina, Uruguay, Chile, Panamá, Perú, El Salvador y Guatemala<sup>55</sup>.

Igualmente, ha habido casos en donde las Comisiones de la Verdad se crearon con fines encubridores, para procurar darle un respaldo moral a la “verdad” oficial. Así pasó en el Perú con la “Comisión Uchuraccay”, presidida por el escritor Mario Vargas Llosa en 1983 y que investigó la masacre de ocho periodistas y una guía que los acompañó. Así como casos en donde la creación de comisiones no oficiales sirvieron para reconocer que en las comisiones oficiales aún faltan historia y actores que narrar. Así lo evidencia el caso chileno con el Informe de la Comisión de Verdad Histórica y nuevo trato con los pueblos indígenas, la cual se creó mediante el decreto supremo No. 19 del 18 de enero de 2001<sup>56</sup>, que fue una comisión encargada de informar sobre la relación histórica entre el Estado y los pueblos indígenas, que comprendiera tanto a los pueblos que hoy habitan en el territorio, aquellos desaparecidos, cómo a los indígenas que han migrado y hoy viven en ciudades. El informe, aunque en una proporción pequeña, estudia como el régimen dictatorial que sacudió a Chile afecto a las comunidades indígenas. Queda aún la pregunta por la naturaleza de otros procesos recientes, como en México.<sup>57</sup> Todos estos elementos relativos al funcionamiento y

---

55 Incluso la más reciente entrega del informe de la Comissão Nacional de Verdade en Brasil alrededor del golpe de 1964: [http://www.cnv.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=571](http://www.cnv.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=571)

56 Acceso en línea <http://www.corteidh.or.cr/tablas/27374.pdf>

57 A la fecha de redacción de este documento, en México comienza a emerger un debate en torno a la necesidad de esclarecimiento histórico de los abusos del poder en el pasado (a través de su política de seguridad en la década de los 70's) y en el presente, en el que se observa una masiva violación de derechos humanos producto de la guerra contra las drogas. En el Estado de Morelos, por ejemplo, recientemente, el 26 de Marzo del 2014, se publica la Ley de Atención y Reparación a Víctimas del Delito y de Violaciones a los Derechos Humanos para el Estado de Morelos. Producto de este, la Universidad Autónoma de Morelos crea, la Unidad de Atención a Víctimas, en una apuesta por socializar los principios generales de verdad, justicia y reparación (conversaciones personales Roberto Ochoa Gavaldón, Pablo Romo y Javier Sicilia en el marco del Seminario Permanente de Demandas Sociales y Respuestas del Estado para Atención a Víctimas: memoria y verdad.

los objetivos técnicos y políticos son centrales en el desarrollo de cualquier Comisión. Sin embargo, de cara a los apartados anteriores, mi interés se centra más en sus conceptos constitutivos, en sus limitaciones epistemológicas, y por tanto, en los espacios que podría abrir.

No obstante lo anterior, primero que todo, se podría afirmar que en Colombia tendríamos un reto integrador en el marco de una Comisión. Diferentes procesos han gestado una multiplicidad de archivos, y en cierta forma, de narrativas contrapuestas y contradictorias. Se podría incluso decir que no sólo no hay una versión oficial, sino potencialmente varias (implícitas en los archivos de la Fiscalía, la Procuraduría, las Fuerzas Militares, el Centro Nacional de Memoria en tanto instituciones nacionales). Adicionalmente habrían múltiples responsabilidades y diversas definiciones de violencia.<sup>58</sup> Véase por ejemplo, la indagación realizada por el proceso de Justicia y Paz, en últimas, centrado, en el mejor de los casos, en los crímenes de un “grupo armado organizado al margen de la ley” que deslinda las conexiones estructurales entre el poder económico y político en Colombia y su proyecto de nación y de desarrollo (Forero 2012; Gutiérrez, 2006; Medina, 2005). Si se lograra realizar una narrativa a partir de estos datos difícilmente incluiría los crímenes de estado y posiblemente no explicaría nada del origen del conflicto social y político en Colombia (Rishani, 2003).

En este sentido, la Ley de justicia y Paz es y ha sido una ley revisionista en la medida que decreta el fin del conflicto y reformula los términos de una discusión. Es a la postre, y en particular en su primera etapa, es un listado interminable de crímenes producto de una investigación criminal. Por supuesto, están las investigaciones de organizaciones de víctimas como el *Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado* o el proyecto *Nunca Más* o la *Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos* (cifras en su mayoría, pero basadas en otras epistemologías), y las del *Grupo de Memoria Histórica*, más concentrada en recabar testimonios y emblematizar eventos a través de sus volúmenes. Es evidente que una comisión en Colombia debe dar razón no sólo del esclarecimiento de una cantidad de eventos y violaciones a los derechos humanos de parte de *todos* los grupos armados, “legales” e “ilegales” actuando por fuera de la ley, sino que debe operar con una

Las comisiones de la verdad en México: Antecedentes, alcances y contribuciones, Miércoles 24 de septiembre de 2014, Universidad Autónoma de Morelos, Cuernavaca)

58 De mi trabajo en la Sudáfrica post-apartheid tanto con víctimas, como con excombatientes y miembros de las fuerzas de seguridad del Estado, me quedó claro que la Comisión sirvió no solo para reducir las mentiras circulantes (que todos los “negros” eran terroristas, entre muchas otras) sino para establecer una mínima verdad: que la violencia del apartheid es un mal moral.

definición de violencia que integre diferentes registros, excluidos en otras comisiones, a la vez que resalte la naturaleza social del daño al igual que los beneficiarios de años de una normalización de la violencia que permitió crear condiciones de riqueza y de pobreza; es decir una concepción más integrada, social del daño. En todo esto emerge, de nuevo, la dialéctica entre la fractura y la continuidad.

En segundo lugar, quisiera realizar una reflexión adyacente con relación al tema del *daño social*, es decir, cuando las sociedades instauran lenguajes colectivos del dolor a través de instituciones concretas. El estudio de la violencia, sobre todo en sus *aspectos más existenciales* plantea, como lo he dicho en otros lugares, una paradoja y una dificultad peculiares: no obstante su inmediatez humana, es difícil de definirla. En su evidencia inmediata, se reconoce *cuando se ve*, por así plantearlo, pero cuando se busca definir, en un sentido más abstracto, parece ser un fenómeno que se sale de las manos, que se escurre entre los dedos como el agua. El conteo de graves violaciones de derechos humanos, en cuanto arquitectura teórica para leer y definir la violencia, permite que concepciones estructurales de la misma, como lo he mostrado anteriormente, se “escurran entre los dedos” de la evidencia. Prueba de esto es la multiplicidad de términos que se usan y que buscan definirla, pero sobre los que no existe necesariamente un consenso: violencia física, violencia social, violencia psicológica, violencia simbólica, violencia epistemológica, violencia política, entre muchos otros términos similares o asociados.

En otras palabras, es un término que circula, que se repite, y cuyos contenidos sociales, cuyos significados específicos, están cifrados por la diversidad disciplinaria y por la experiencia personal y social. Pero, en este orden de ideas, si nos concentramos en ese intangible que es el lazo social ¿qué querría decir violentar una persona o una comunidad? ¿Dónde comienza lo físico y dónde termina lo simbólico, o cuándo se confunden? Y, como lo preguntaba justo al comienzo de este texto, ¿qué pasa cuando el tiempo pasa, después de ocurrir hechos casi inimaginables? ¿cuáles son sus rastros, sus marcas, sus heridas? ¿Cómo aprenden las sociedades a reconocer estas heridas como heridas? ¿Dónde está la violencia, dónde está la cicatriz?: ¿en el pasado, en el presente, en el futuro? o ¿en la comunidad?, pero ¿en dónde exactamente?; ¿en el cuerpo marcado de la persona?, ¿en el “cuerpo” de la comunidad? Y, ¿en qué consiste este cuerpo?; y el del desaparecido, cuyo cuerpo es marcado con la ausencia, ¿dónde se encuentra?, ¿en qué consisten estas comunidades de dolor?.

Esta serie de preguntas difíciles de contestar, y aparentemente triviales, hacen parte del elusivo campo de lo que los psicólogos, en sus diferentes vertientes teóricas, han llamado la experiencia *traumática*, o

lo que en Colombia se denomina, más bien con cierta vaguedad, *el daño*. Se habla entonces de daño colectivo, de daño moral, del recuerdo del daño, entre otros. Aquella experiencia humana que, en su multiplicidad de posibilidades vitales, *fractura* la vida y el orden del mundo mediante el cual se navega en la vida cotidiana. *Trauma*, en su etimología latina, significa herida. Así, como todo trauma (en un sentido tanto técnico como más general), como toda herida, como toda cortada, un daño a la integridad del cuerpo, de la mente o de la comunidad (por múltiples razones), requiere algún tipo de *reparación*. Sin embargo, la pregunta sobre cómo se define la herida y cómo se define su reparación es un asunto más diverso de lo que con frecuencia se considera.

En este orden de ideas, en Colombia la noción de daño “colectivo” (un tema diferente) ha sido un tópico permanente en las conversaciones entre funcionarios. En una serie de entrevistas realizadas a fiscales del Proceso de Justicia y Paz en el 2012, se evidencia la dificultad para entender la noción misma de daño colectivo (sobre todo cuando no se usan definiciones formalistas de lo colectivo). En el contexto de Justicia y Paz, por ejemplo, el fiscal debía comprobar, a través del acopio de información y evidencias (basado en lo relatado por un versionado), que un acto violento (y en este caso, *violento* quiere decir criminal en un sentido legal) ha generado efectivamente un daño colectivo (es decir, a una comunidad étnica o algún tipo de colectividad definida o reconocida como tal por la ley). Los fiscales anotan la dificultad para definir no sólo dicho daño “colectivo”, sino lo que implica su reparación. Lo colectivo se asocia en algunos casos a los bienes materiales comunitarios o de propiedad de un municipio, de una ciudad o del Estado en general: un centro comunitario, una cancha de fútbol, un hospital. Infraestructura que en algunos casos fue destruida durante la guerra misma, aunque obviamente no se reduce a aspectos materiales: la destrucción de una comunidad acarrea imponderables, desarticulaciones familiares, etc.

Así mismo, como en otros contextos, se habla de reparaciones simbólicas, no materiales (del proyecto de vida y del lazo social) pero que involucran la comunidad en una especie de comunidad de sentido. Se mencionan entonces las conmemoraciones, las fechas por establecer como mojones temporales en el proceso de violencia, los cambios de nombres de las calles que establecen mapas del pasado, entre otras medidas que ya se han convertido, incluso, en plantillas aplicables a diversos contextos nacionales: mapas de memoria, cartografías de memoria, etc. No obstante la oscilación entre lo material y lo inmaterial que cifra indefectiblemente este debate (raras veces los expertos en patrimonio nos hablan de *lo inasible como patrimonio de la nación*), el establecimiento de estos modos de reparación no está, en absoluto,

exento de polémicas entre las comunidades de víctimas. De hecho, es de estas polémicas y confrontaciones (por ejemplo, con respecto a la “propiedad del pasado”, a la “voz” de los muertos, a quienes los “representan” o quien “habla” por ellos cuando no pueden) de las que está hecha la memoria.

En suma, cuando se ve este escenario, es evidente que al menos nos hace falta una reflexión más profunda sobre los registros personales, intersubjetivos, productivos, económicos y morales que constituyen lo que llamaría de manera integral el *daño social*: la fractura de las relaciones de proximidad, de cercanía cognitiva, del orden fenomenológico del mundo, de la manera como la cicatriz se confunde con el cuerpo. La pregunta no sólo tiene que ver con los efectos que la guerra ha tenido en una sociedad (y que son cuantificables), con las maneras como se normalizó, y con personas concretas la sufrieron. Me refiero por el contrario a algo quizás más insondable que tiene que ver con la confianza, con las modulaciones que esta tiene en la vida diaria: es esta dimensión vincular del daño, en el tiempo y en el espacio, lo que me interesa: la confianza, la empatía, la cooperación que fractura la violencia. Quizás, en algún momento de este proceso, la vida de estos conceptos se desplace del ámbito de lo inimaginable al ámbito de lo posible.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio 2011 “Qué es un dispositivo” en *Sociológica* año 26, número 73.
- Amadiume, Ifi and Abdullahi, An-Na'im (eds.) 2000 *The Politics of Memory: Truth, Healing and Social Justice* (London: Zed Books).
- Antze, Paul and Michael Lambek 1996 *Tense Past: cultural Essays in Trauma and memory* (London: Routledge).
- Asociación Nacional de Desplazados Colombianos 2014 “Ponencia y Propuesta por la solución al conflicto político, social y armado”, Ponencia presentada en el Foro Nacional de Víctimas, 6 de Agosto.
- Aoláin, Fionnuala and Colm Campbell 2005 “The Paradox of Transitions in Conflicted Democracies” en *Human Rights Quarterly* Vol. 27.
- Alfred, Taiaiake 2009 “Colonialism and State Dependency” en *Journal de la Santé Autochtone* (November).
- Arbour, Louise 2008 “Economic and Social Justice for Societies in Transition” en *New York University Journal of International Law and Politics* Vol. 40 N° 1.

- Ayala, Saavedra Roberto 1998 *Antecedentes históricos del golpe de Estado de 1968 en Panamá* en *Anuario de Estudios Centroamericanos* Vol. 24 N°s 1-2 Acceso en línea octubre 4: <http://www.redalyc.org/pdf/152/15224207.pdf>
- Barahona de Brito, Alexandra 1997 *Human Rights and Democratization in Latin America Uruguay and Chile* (Oxford: Oxford University Press).
- Barbosa, Reynaldo 2011 “Los Diez Mandamientos de los Pueblos Indígenas” en *Razón Pública* Acceso en línea octubre 4: <http://razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/2608-los-diez-mandamientos-de-los-pueblos-indigenas-.html>
- Bateson, Gregory 1980 *Espíritu, y naturaleza* (Buenos Aires: Amorrortu)
- Bartolobich, C. y N. Lazarus 2002 *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies* (Londres, Cambridge University Press).
- Battle, Michael 1997 *Reconciliation: the Ubuntu theology of Desmond Tutu* (Ohio: The Pilgrim Press).
- Bauman, Z. 2001 “Wars of the Globalization Era” en *European Journal of Social Theory* Vol. 4 No. 1
- Bell, Chris 2008 “Transitional Justice, Interdisciplinary and the State of the ‘Field’ or ‘Non-Field’” en *International Journal of Transitional Justice* Vol. 3 N° 1.
- Bennett, Jill; Kennedy, Rosanne (ed.) 2003 *World Memory: Personal Trajectories in Global Time* (New York: Palgrave MacMillan).
- Beristain, Carlos Martín 2004 *Reconstruir el Tejido Social: Un Enfoque Crítico de la Ayuda Humanitaria* (Barcelona: Icaria & Antrzyt).
- Bevernage, Berber 2011 *History, Memory, and State-Sponsor Violence* (London: Routledge).
- Bhengu, Mfuniselwa John 1996 *Ubuntu: The Essence of Democracy* (Cape town: Novalis Press).
- Bracken, Patrick; Giller, Joan; Summerfield, Derek 1995 “Psychological Responses to War and Atrocity: The Limitations of Current Concepts” en *Social Science and Medicine* Vol. 40 N° 8.
- Brett, Sebastián, Louis Brickford, Liz Sevcenko and Marcela Ríos 2008 *Memorialization and Democracy: State Policy and Civic Action* (Santiago de Chile: Flacso, ICTJ).
- Bond, Patric 2008 *The Elite Transition: From Apartheid to Neoliberalism in South Africa* (London: Pluto Press).

- 2010. South African splinters: From “elite transition” to “small-a alliances” en *Links: International Journal of Socialist Renewal*. Acceso en línea octubre 4 <http://links.org.au/node/19299>
- Boraine, Alex, and Janet Levy (eds.) 1995 *The Healing of the Nation* (Ciudad del Cabo: Justice in Transition).
- Botman, H. Russel; Petersen, Robin M. (ed.) 1997 *To Remember and To Heal: Theological and Psychological Reflections on Truth and Reconciliation* (Cape Town: Human & Rousseau).
- Buchanan, Ruth 2008 “Writing Resistance Into International Law” en *International Community Law Review* Vol. 10 N° 4.
- Buergenthal, Thomas 1996 *La Comisión de la Verdad para El Salvador* (San José, Costa Rica: Estudios Especializados de Derechos Humanos).
- Berger, Peter y Thomas Luckmann 1997 *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido* (Barcelona: Paidós).
- Carrothers, Thomas 2002 “The End of the Transition Paradigm” en *Journal of Democracy* Vol. 13 N° 1.
- Castillejo, Alejandro 2015a “Violencia, Pasado y Etnografía: hacia una Crítica de la Operación Archivista” en Frida Gorbach y Mario Rufer (Editores) *El Archivo y el Campo: miradas interdisciplinarias* (Ciudad de México: Universidad Autónoma de México), en imprenta.
- Castillejo, Alejandro 2015b “Utopía y Desarraigo” *Papeles CEIC*, Centro de Estudios de las Identidades Colectivas, (Universidad del país Vasco), en imprenta.
- Castillejo, Alejandro 2015c “Guerra, cotidianidad y los ordenes globales: notas antropológicas para una relectura de la violencia en Colombia” En Jairo Tocancipá (Compilador) *Antropologías en Colombia: Trayectorias, Tendencias, y Desafíos Contemporáneos* (Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Colombiano de Antropología e Historia), en imprenta.
- Castillejo, Alejandro 2015d “La domesticación del testimonio: Audibilidad, performance y la descolonización de la palabra” en *Víctimas, memoria y justicia: Aproximaciones latinoamericanas al proceso transicional colombiano* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia), en imprenta.
- Castillejo, Alejandro 2014a “La Localización del Daño: etnografía, espacio y confesión en el escenario transicional colombiano” en *Horizontes*

- Antropológicos* (Brasil, Universidade Federal do Rio Grande do Sul) Vol. 21 N° 42.
- Castillejo, Alejandro 2014b “La Imaginación social del Futuro: notas para una comisión de verdad” en José Antequera (Comp.) *Detrás del espejo: los retos de las comisiones de verdad* (Bogotá: Centro de Memoria, Paz y Reconciliación).
- Castillejo, Alejandro 2014c “Una lectura al foro de víctimas de Cali” (Agosto 8) en *Reconciliación Colombia* 8 de Agosto <<http://www.reconciliacioncolombia.com/blog/2014/08/una-lectura-al-foro-de-victimas-de-cali>> acceso 10 de Noviembre del 2014.
- Castillejo, Alejandro 2014d “Lo que se juega en Cuba” en *Reconciliación Colombia* Agosto 9 <<http://www.reconciliacioncolombia.com/blog/2014/19/lo-que-se-juega-en-cuba>> acceso 10 de Noviembre del 2014.
- Castillejo, Alejandro [Original 2009] 2013a *Los Archivos del Dolor. Ensayos sobre la Violencia, el Terror y la Memoria en la Suráfrica contemporánea* (2ª Reimpresión) (Bogotá: Universidad de los Andes).
- Castillejo, Alejandro 2013b “Historical injuries, temporality and the law: Articulations of a violent past in two *transitional scenarios*” en *Law and Critique* Vol. 24 N° 3.
- Castillejo, Alejandro 2013c “Voces [en la cabeza]: espacialidad, confesión y las mediaciones tele-tecnológicas de la Verdad” (*Papeles del Centro de Estudios de la Identidad Colectiva*, Universidad del País Vasco) Vol. 92 N° 1.
- Castillejo, Alejandro 2013d “On the Question of Historical Injuries: Anthropology, Transitional Justice and the Vicissitudes of Listening” *Anthropology Today* Vol. 29 N° 1.
- Castillejo, Alejandro 2012a “The Domestication of testimony: truth, endemic silence, and the articulations of a violent past” en Dieter Grimm, Alexandra Kemmerer, and Christophe Mollers, Series editors (Berlin: Institute of Advanced Study).
- Castillejo, Alejandro 2012b “Violence and Memories: Problems and Debates in a Global Perspective” Special Issue. *Encounters: International Journal for the Study of Culture and Society* 5 (Dubai: Zayed University Press).
- Castillejo, Alejandro 2011a “Peripatetic Memorialization: Pain, Space and the Textures of Belonging in Contemporary South Africa” en Sonja

- Altnöder, Martin Lüthe, Marcel Vejmelka (eds.) *Anders: Identitäten*. Trier: WVT - Wissenschaftlicher Verlag Trier (Series "Giessen Contributions to the Study of Culture" (Giessen, Alemania: Universidad Giessen).
- Castillejo, Alejandro 2011b "¿Descolonizando la Justicia Transicional? Debates desde el Sur Global" *Sextante* (Bogotá: Universidad de los Andes).
- Castillejo, Alejandro 2009 *The Invisible Corner: Essays on Violence and Memory in Contemporary South Africa* (Berlín: VDM).
- Castillejo, Alejandro 2007a "Knowledge, Experience and South Africa's Scenarios of Forgiveness" *Radical History Review* 97: 11-42
- Castillejo, Alejandro 2007b "Raza, Alteridad y Exclusión en Alemania durante la Década de 1920" en *Revista de Estudios Sociales* (Universidad de los Andes, Colombia) Vol 26.
- Castillejo, Alejandro 2006 "Entre los Intersticios de las Palabras. Memoria y Educación para la Paz en Sudáfrica" *Estudios de Asia y África* (Colegio de México) N° 129.
- Castillejo, Alejandro 2000 *Poética de lo Otro: Hacia Una Antropología de la Guerra, la Soledad y el Exilio Interno en Colombia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Ministerio de la Cultura, Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Técnica, Colciencias).
- Ceballos Medina, Marcela 2009 *Comisiones de la verdad. Guatemala, El salvador, Sudáfrica: Perspectivas para Colombia* (Medellín, Colombia: La carreta Editores).
- Centro Nacional de Memoria 2014 <<http://centromemoria.gov.co/despues-de-encuentro-con-las-victimas-en-la-habana-que-sentido-tiene-seguir-en-la-guerra>> acceso 10 de Noviembre del 2014.
- Chimni, B. S. 2004 "International Institutions Today: An Imperial Global State in the Making." En *EJIL* Vol. 15 N° 1.
- Chinedu, Obiora. 2006. "Poverty, Agency and Resistance in the Future of International Law: an African perspective" en *Third World Quarterly* Vol. 27 N° 5.
- 2005 "Newness, Imperialism, and International Legal reform in Our Time: a TWAIL Perspective" en *Osgoode Hall Law Journal* Vol. 43 N° 1-2.

- Chowdhury, K. 2006. Interrogating “newness”: Globalization and Postcolonial Theory in the Age of Endless War. *Cultural Critique* 62, pp. 127-161.
- Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas 1997 *Nunca más*. Acceso en línea octubre 4 <http://desaparecidos.org/arg/conadep/>
- Comisión para la paz 2003 *Informe Final de la comisión para la paz*. Tomo I-V acceso en línea: octubre 4 <https://www.presidencia.gub.uy/comunicacion/informes/investigacion-historica-sobre-detenidos-desaparecidos>
- Comisión Interamericana de Derechos humanos CIDH 1997 *Informe sobre la situación de los derechos humanos en Ecuador*. Acceso en línea octubre 4: <http://www.cidh.oas.org/countryrep/Ecuador-sp/indice.htm>
- Comisión Interamericana de Derechos humanos CIDH 2009 *Honduras: Derechos Humanos y golpe de Estado*. Acceso en línea octubre 4: <http://www.cidh.org/pdf%20files/HONDURAS2009ESP.pdf>
- Connerton, Paul 1999 *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Cornthassel, Jeff and Cindy Holder. 2008. “Who’s Sorry Now? Government Apologies, Truth Commissions, and Indigenous Self-Determination in Australia, Canada, Guatemala, and Peru” en *Human Rights Review* Vol. 9
- Costa, María Constanza 2014 “El informe de la Comisión de la Verdad nos dará fuerza para derogar la amnistía de 1979”, entrevista con Adriano Diago. En: Especial Brasil 50 años del golpe. Acceso en línea octubre 4 del 2014: [http://portaldelsur.info/wp-content/uploads/2014/03/Especial\\_Brasil\\_27.pdf](http://portaldelsur.info/wp-content/uploads/2014/03/Especial_Brasil_27.pdf)
- Crenzel, Emilio 2010 “Políticas de la memoria en Argentina. La historia del informe nunca más” Papeles del CEIC N° 61.
- Cruz José Miguel, Gonzales Armando, Romano Luis Ernesto y Sisti Elvio 1998 *La violencia en El salvador en los años noventa. Magnitud, costos y factores posibilitadores*. (San Salvador: Universidad centroamericana José Simeón Cañas, Instituto Universitario de Opinión Pública).
- Cuya, Esteban 2005. “El impacto de las Comisiones de la Verdad en América Latina” en *Revista Futuros* Vol. III No. 10. Acceso electrónico octubre 4 del 2014 [http://www.revistafuturos.info/indices/indice\\_10\\_home.htm](http://www.revistafuturos.info/indices/indice_10_home.htm)

- De Certeau, Michel 1992 *La Escritura de la Historia* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana).
- Degregori, Carlos 1990 “El surgimiento de Sendero Luminoso: Ayacucho 1969-1979. Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada” en *Ideología y Política* N° 7 (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- De Gruchy, John 2002 *Reconciliation: Restoring Justice* (Cape Town: David Philip).
- Derrida, Jacques 1995 *Mal d'archive: une impression freudienne* (Paris: Edition Galilée).
- Duthie, Roger 2008 “Toward a Development-sensitive Approach to Transitional Justice” en *International Journal of Transitional Justice* Vol. 2.
- Ehrenreich-Brooks, Rosa 2003 “The New Imperialism: Violence, Norms, and the “Rule of Law” En *Michigan Law Review* Vol. 101 N° 7
- Elster, Jon 2006 *Rendición de cuentas: la justicia transicional en perspectiva histórica* (Buenos Aires: KAI).
- El tiempo 2014 <<http://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/todo-listo-para-el-segundo-encuentro-de-victimas-con-mesa-de-la-habana/14505040>> acceso 10 de Noviembre del 2014.
- El Tiempo 2014 <<http://confidencialcolombia.com/es/1/1306/14169/Tercer-encuentro-de-victimas-en-imgenes-victimias-facr-general-mendiera-paz-gobiernos-mesa-negociadora.htm>> acceso 10 de Noviembre del 2014.
- Eslava, Luis 2008 “Corporate Social responsibility and Development: A Knot of Disempowerment” en *Sortuz: Oñati Journal of Emergent Socio-Legal Studies* Vol. 2 N° 2.
- Farmer, Paul 2010 “On Suffering and Structural Violence: Social and Economic Rights in a Global Era” en Paul Farmer *Partner to the Poor* (Berkeley and London: California University Press).
- Fassin, Didier 2009 *L'empire du Traumatisme: Enquête sur la Condition de Victime* (Paris: Flammarion).
- Feldman, Allen 2004 “Memory Theaters, Virtual Witnessing, and the Trauma-Aesthetic” en *Biography* Vol. 27 N° 1.

- Feierstein, Daniel (comp.) 2009 *Terrorismo de Estado y Genocidio en América Latina*. (Buenos Aires: Prometeo. Naciones Unidas para el Desarrollo).
- Felman, Shoshana 2002 *The Juridical Unconscious* (Cambridge and London: Harvard University Press).
- Finkelstein, Norman 2003 *The Holocaust Industry: Reflections on the exploitation of the Jewish Industry* (London and New York: Verso Books).
- Fletcher, Laurel and Harvey Weinstein 2002 “Violence and Social Repair: Rethinking the Contribution of Justice and reconciliation” en *Human Rights Quarterly* Vol. 24.
- Forero, Enrique 2012 *Economía política del paramilitarismo colombiano* (Quito, Ecuador: FLACSO).
- Freeman, Mark 2006 *Truth Commissions and Procedural Fairness* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gathii, James Thuo 1999 “Good Governance as Counterinsurgency Agenda to Oppositional and transformative Social Projects in International Law” en *Buffalo Human Rights Law Review* Vol. 5.
- Gutiérrez Francisco (Coordinador) 2006 *Nuestra guerra sin nombre: transformaciones del conflicto en Colombia* (Bogotá: Editorial Norma).
- Halewood, Peter 1995 “White Man Can’t Jump: Critical Epistemologies, Embodiment, and the Praxis of Legal Scholarship” en *Yale Journal of Law and Feminism* Vol. 7 N° 1.
- Hayner, Priscilla 2010 *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions* (London: Routledge).
- Hayner, Priscilla 1996 “Commissioning the truth: further research questions” *Third World Quarterly* 17(1): 19-29.
- Hinton, Alexander 2010 *Transitional Justice: Global Mechanisms and Local Realities after Genocide and Mass Violence* (Rutgers: Rutgers University Press).
- Jaramillo, Jefferson 2014 *Pasados y Presentes de la Violencia en Colombia: estudios sobre las comisiones de investigación, 1958-2011* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana).
- Johnson, R.W. 2011 *South Africa’s Brave New World: the Beloved Country since the end of Apartheid* (London: Penguin Books).

- Johnstone, G., and J. Quirk 2012 “Repairing Historical Wrongs” en *Social & Legal Studies* Vol. 21 N° 2.
- La Capra, Dominique 2001 *Writing History, Writing Trauma* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
- Ladd, B 1998 *The Ghosts of Berlin* (Chicago, Chicago University Press).
- Laplante, Lisa 2008 “Transitional Justice and Peace Building: Diagnosing and Addressing the Socioeconomic Roots of Violence through a Human Rights Framework” en *International Journal of Transitional Justice* Vol. 2
- Langer, Lawrence 1991 *Holocaust testimonies: the ruins of memory* (New Heaven: Yale University Press).
- Leis, Raúl 1996 “Panamá, entre el asedio y la esperanza” en *Revista Nueva Sociedad* No. 141, acceso digital octubre del 2014 [http://www.nuso.org/upload/articulos/2464\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/2464_1.pdf)
- Levinas, Emmanuel 2002 *Totalidad e Infinito* (Salamanca: Ediciones Sígueme).
- Levinson, Sanford 1998 *Written in Stone: public monuments in changing societies* (Durham: Duke University Press).
- Lindo Fuentes Héctor 2004 “Políticas de la memoria: el levantamiento de 1932 en El salvador” En *Revista Historia* N°s 49-50.
- Madlingozi, Tsepho 2010 “On Transitional Justice Entrepreneurs and the Production of Victims” en *Journal of Human Rights Practice* Vol. 2
- Magaisa, Alex 2010 “The Land Question and Transitional Justice in Zimbabwe: Law, Force, and History’s Multiple Victims” en *Oxford Transitional Justice Working Paper Series*.
- Mamdani, Mahmood 2002 “A Diminished Truth” en Wilmot James and Linda Van Der Vijver (Eds.) *After the TRC: Further Reflections on Truth and Reconciliation in South Africa* (Cape Town and Athens (Ohio): David Phillips and Ohio University Press).
- Mbembe, Achille 2002 “The Power of the Archive and its limits” en Carolyn Hamilton, Verne Harris, Jane Taylor, Michele Pickover, Graeme Reid & Razia Saleh (Editors) *Refiguring the Archive* (Cape Town: David Philip).
- Mani, R 2008 “Dilemmas of Expanding Transitional Justice, or Forging the Nexus between Transitional Justice and Development” en *International Journal of Transitional Justice* Vol. 2 N° 3.

- Marais, Hein 2001 *Limits to Change: the Political Economy of Transition* (Cape Town: London, New York, Zed Books, University of Cape Town).
- Marcha Patriótica 2014 Aportes al foro Nacional de Víctimas-Mesa de Diálogo de la Habana, ponencia presentada en el Foro Nacional de Víctimas, Cali Agosto 6.
- Martínez, Miguel, Alfonso (special rapporteur) 1999 *Human Rights of Indigenous Peoples: Study on Treaties, Agreements and other Constructive Arrangements between States and Indigenous Populations* (New York: Economic and Social Council).
- Medina Gallego, Carlos 2005 “La economía de la guerra paramilitar: una aproximación a sus fuentes de financiación” en *Análisis Político* No. 53
- Miller, Zinaida 2008 “Effects of Invisibility: In Search of the ‘Economic’ in Transitional Justice.” *International Journal of Transitional Justice* Vol. 2 N° 3.
- Mosquera-Rosero, Claudia 2007 *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Munarriz, Gerardo 2008 “Rhetoric and Reality: the World Bank Development Policies, Mining Corporations, and Indigenous Communities in Latin America” en *International Community Law Review* Vol. 10.
- Muvingi, I 2009 “Sitting on Powder Kegs: Socioeconomic Rights in Transitional Societies.” *International Journal of Transitional Justice* Vol. 3 N° 2.
- Naciones Unidas 2014 “Comienzan los foros sobre víctimas” <<http://www.co.undp.org/content/colombia/es/home/presscenter/articles/2014/07/01/comienzan-foros-sobre-v-ctimas>> acceso 10 de Noviembre del 2014.
- Nagy, Rosemary 2012 “Truth, Reconciliation and Settler Denial: Specifying the Canada–South Africa Analogy” en *Human Rights Review* Vol. 13.
- \_\_\_\_\_ 2008 “Transitional Justice as Global Project: critical reflections” en *Third World Quarterly* Vol. 29 N° 2 .

- Neal, Jennifer and Zachary Neal 2011 "Power as a Structural Phenomenon" en *American Journal of Community Psychology* Vol. 48
- Nevins, Joseph 2009 "Embedded Empire: Structural Violence and the Pursuit of Justice in East Timor" en *Annals of the Association of American Geographers* Vol. 99 N° 5.
- Norris, Robert 1992 "Leyes de Impunidad y los Derechos Humanos en las Américas: una respuesta legal" en *Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos* Vol. 15
- Noticias RCN 2014 "¿Deben los jefes de las Frac llegar al Congreso?" 6 de mayo <http://www.noticiascn.com/nacional-elecciones/deben-los-jefes-las-farc-llegar-al-congreso> acceso Noviembre 10 del 2014.
- Oficina del Alto comisionado para la Paz 2014 Entérese del procesos de paz (Bogotá: Presidencia de la República).
- Organización Nacional Indígena de Colombia 2010 *Palabra dulce, aire vida: Forjando caminos para la Pervivencia de los Pueblos Indígenas en Riesgo de Extinción en Colombia* (Bogotá: ONIC).
- Pelli, Aldo 2003 "Oportunidad para la democracia del Paraguay: implementación y funcionamiento de la Comisión de Verdad y Justicia" en *Derechos Humanos en Paraguay*, (Asunción, Paraguay: Coordinadora de Derechos Humanos del Paraguay).
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo 2011 *Informe de Desarrollo Humano* (Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).
- Ribera Sala, Ricardo 1994 "El Salvador: la negociación del acuerdo de paz" En *Realidad, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* N° 37.
- Ribera, Ricardo 2002 *De la guerra a la Paz. Análisis dialéctico del proceso histórico salvadoreño* (San Salvador: Universidad Centroamericana) <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/delaguerraalapaz.html>
- Richani Nazih 2003 *Sistemas de guerra: la economía política del conflicto en Colombia* (Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales; Universidad Nacional de Colombia).
- Rodríguez-Garavito, César 2010 "Ethno-Reparations: Collective Ethnic Justice and the Reparations of Indigenous Peoples and Black Communities in Colombia" en Morten, Bergsmo, César Rodríguez-Garavito, Pablo Kalmanovitz, and María Saffon (Editors)

- Distributed Justice in Transitions* (Oslo: Torkel Opsahl Academic Publisher).
- Roland, Gerard 2012 *Economies in Transition: the Long-Run View* (New York: Palgrave Macmillan).
- Romero, Mauricio 2003 *Paramilitares y Autodefensas 1982-2003* (Bogotá: IEPRI).
- 2007 *Parapolítica: La Ruta de la Expansión Paramilitar y los Acuerdos Políticos*. (Bogotá: Corporación Nuevo Arco Iris).
- Romero, Mauricio 2006 “Paramilitares, Narcotráfico y Contrainsurgencia - Una experiencia para no repetir” en Francisco Leal Buitrago (Editor) *En la encrucijada Colombia en el siglo XXI* (Bogotá: Grupo Editorial Norma).
- Rothenberg, Daniel 2012 *Memory of silence. The Guatemala truth commission report* (New York: Palgrave Macmillan).
- Saul, John. 2010. “Southern Africa: The liberation struggle continues.” En *Links: International Journal of Socialist Renewal* <http://links.org.au/node/1682>
- Saul, John and Patrick Bond 2014 *South Africa, the present as History: from Mrs. Ples to Mandela and Marikana* (Cape Town: Jacana).
- Schütz, Alfred 1993 *La construcción significativa del mundo social* (Barcelona: Paidós Básica)
- Schütz, Alfred 1976 *The Structures of the Life-World* (London: Heine-Mann)
- Semana 2014 <<http://www.semana.com/nacion/articulo/la-habana-la-hora-de-las-victimas/390784-3>> acceso 10 de Noviembre del 2014.
- Shaw, Rosalind 2010 *Localizing Transitional Justice: Interventions and Priorities after Mass Violence* (Ithaca: Stanford University Press).
- Sider, Gerald and Gavin Smith 1997 *Between History and Histories* (Toronto: University of Toronto Press).
- Sitze, Adam 2013 *Impossible Machine: A Genealogy of South Africa's Truth and reconciliation Commission* (Ann Arbor: University of Michigan).
- Sofsky, Wolfgang 2004 *Tiempos de horror* (Ciudad de México: Siglo XXI).

- Sriram, Chandra Lekha 2007 "Justice as Peace? Liberal Peace Building and Strategies of Transitional Justice" en *Global Society* Vol. 21 N° 4, 579-591.
- Sparks, Allister 2003 *Beyond the Miracle* (Johannesburg and Cape Town: Jonathan Ball).
- Theidon, Kimberly 2010 *Intimate Enemies: Violence and Reconciliation in Peru* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Teitel, Ruti 2003 "Transitional Justice Genealogy" en Harvard Human Rights Journal, Vol. 16 <http://new.pensamientopenal.com.ar/01092009/derechoshumanos02.pdf>
- Tobar, Javier & Gómez, Herinaldy 2004 *Perdón, Violencia, y Disidencia* (Popayán: Universidad del Cauca).
- Torres Cevallos, Bolívar "Los acuerdos de paz en Guatemala" en *Revista de la Asociación de Funcionarios y Empleados del Servicio Exterior Ecuatoriano* N° 45.
- Tuhiwai-Smith, Linda 2004 *Decolonizing methodologies: Research and Indigenous Peoples* (London: Zed Books).
- Tutu, Desmond 1999 *No Future without Forgiveness* (New York: Double Day).
- Universidad Nacional de Colombia y Naciones Unidas 2014 "Foro Nacional sobre Víctimas" documento guía (Cali: Colombia).
- Valiente, Hugo 2003 "Comisión de Verdad y Justicia en Paraguay: Confrontando el pasado autoritario" *Nova poliss, Revista de estudios políticos contemporáneos* N° 5 <http://www.novapolis.pyglocal.com/05/verdadjusticia.php>
- Velásquez, Edgar 2007 "Historia del Paramilitarismo en Colombia" *Historia* (26)1.
- Yepes, Alberto. 2008. "Conflictos Globales y Poder Mafioso en Colombia", trabajo presentado en el *Seminario Político del Techo Común*, Comité Permanente por la Defensa de los Derechos Humanos, Bogotá, Colombia.
- Waldorf, L 2012 "Anticipating the Past: Transitional Justice and Socio-Economic Wrongs" en *Social & Legal Studies* Vol. 21 N° 2, 171-186.
- Wilson, Richard 2004 *The Politics of Truth* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Zelizer, Barbie 1998 *Remember to forget: holocaust memory through the camera's eye* (Chicago: Chicago University Press).

Eduardo A. Rueda Barrera\*

## CULTURA POLÍTICA PARA FORJAR LA PAZ EN COLOMBIA

*“Cultura política, nuestra asignatura pendiente”*  
Guillermo Hoyos Vásquez

### INTRODUCCIÓN

El proceso de paz que actualmente adelanta el gobierno colombiano con la guerrilla de las FARC en La Habana constituye, sin duda, un paso fundamental para tramitar los conflictos sociales a través del mecanismo legítimo de la deliberación democrática (en vez de “la bala”). Es un paso que quiere oponer al estallido de las armas el lenguaje de los argumentos y la apuesta por consensos mínimos a partir de procesos de participación democrática en escalas más amplias y niveles más profundos. Para que este primer paso no quede trunco es necesario, por tanto, preguntarse por los caminos que deben seguirse para avanzar en un proceso de profundización democrática en Colombia.

Este ensayo quiere plantear y caracterizar, desde un punto de vista ético-político y programático, una respuesta sintética a dicha pregunta, sobre la que Guillermo Hoyos fuera, como ilustra el epígrafe de este trabajo, enfático: *cultura política*. Dicho de manera sintética, la *Cultura política* da cuenta de una concepción de la democracia y del

\* Doctor en Filosofía, Universidad del País Vasco. Director y profesor del Instituto de Bioética, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Coordinador, junto a Susana Villavicencio, del Grupo de trabajo en filosofía política de CLACSO. Sus líneas de trabajo incluyen la filosofía moral y política y sus aplicaciones al análisis de problemas sociales en América Latina.

Estado de Derecho en la que ambos se encuentran conceptualmente vinculados (Habermas, 1998). En esta conexión la dignidad humana y la democracia, pensada en clave deliberativa, ocupan un lugar central.

En la primera parte de este ensayo muestro, con Habermas y Rawls, que los derechos de participación en el proceso democrático de producción normativa *suponen*, de entrada, derechos de autonomía privada, y que éstos últimos solo pueden ejercerse plenamente si se cuenta con las garantías necesarias para ejercer los primeros. Por tanto, muestro cómo ambos tipos de derechos se “presuponen mutuamente”, y el modo en que ambos informan la justicia pública (Habermas, 2000a: 152). Contra este trasfondo, explico el fundamento y alcance de los derechos de autogobierno en el caso de minorías culturales y profundizo en la conexión conceptual que existe entre justicia, justificación y paz.

Posteriormente exploro por qué en el *Estado democrático de Derecho* la dignidad humana ocupa un lugar central. Ella es la puerta que, como han mostrado Habermas (2012) y Forst (2014) permite a la moral universalista tomar la forma de derecho positivo y constituye el sensor que se enciende cuando los ciudadanos experimentan injusticias. En la Colombia de hoy los movimientos sociales han planteado explícitamente sus reclamos en términos de reivindicaciones de la dignidad: el de los reclamantes de tierras, el de las familias de los asesinados o desaparecidos por el conflicto armado, el movimiento agrario, el movimiento nacional por la salud, la mesa estudiantil o el movimiento por el matrimonio igualitario, entre otros. Un examen sobre la lógica de esta articulación permite mostrar las expectativas normativas legítimas que se expresan bajo la forma de reivindicaciones de la dignidad.

Contra esta reconstrucción, profundizo, en un tercer momento, en la exigencia de conformar un orden social que restituya la dignidad pérdida a quienes han sido víctimas de injusticias atroces. El reconocimiento de las víctimas requiere, para ser auténtico, de una apropiación cognitiva y política de los sentimientos morales que ante la barbarie se despiertan entre los ciudadanos. Esos sentimientos nos abren la puerta para comprender lo que han experimentado las víctimas (conciencia de injusticia) y, a la vez, para explicar por qué bajo tales circunstancias resulta moral y políticamente exigible el “deber de memoria”.

En la cuarta sección, examino las condiciones que requiere el procesamiento político de respuestas legítimas a las reivindicaciones de la dignidad de los ciudadanos afectados por las injusticias. Como ha mostrado Habermas, una apropiación auténticamente democrática de los argumentos y puntos de vista de los afectados no puede realizarse si el proceso político se entiende con arreglo a un modelo liberal o a un modelo republicano de democracia (Habermas, 1999). Para que el proceso político pueda acoger las voces de los afectados por las injus-

ticias es necesario que se conciba y operacionalice según el modelo de democracia deliberativa. En un breve excurso defendiendo esta perspectiva emancipatoria contra las objeciones provenientes de una concepción sistémica de la responsabilidad política y el derecho. Para que esta perspectiva emancipatoria realice sus potenciales examino, tan sólo panorámicamente, el tipo de transformaciones que se requieren para que las voces de la ciudadanía puedan “ser oídas”, lo que requiere una sociedad civil robusta (democracia desde abajo). Cambios profundos se requieren en el ámbito educativo, cultural y de medios, y de gobernanza sectorial. Cierro el ensayo haciendo un balance general sobre los impactos del déficit de *cultura política* en Colombia.

### **LA CONEXIÓN INELUDIBLE ENTRE ESTADO DE DERECHO Y DEMOCRACIA**

La conexión entre democracia y Estado de derecho ha sido objeto de rigurosa exploración por parte de Habermas y Rawls. Por ello expongo el modo en que ambos autores revelan esta conexión. Tras aclarar este vínculo explico por qué, y hasta qué punto, son legítimas las reivindicaciones de autogobierno de las minorías culturales, especialmente las minorías territoriales. Al final, una exploración de las relaciones entre justicia y paz me permite apuntalar el fundamento discursivo (cognitivo) que subyace a la idea de derecho legítimo.

### **HABERMAS: SOBRE LA CONEXIÓN ENTRE ESTADO DE DERECHO Y DEMOCRACIA**

Quisiera comenzar explorando, con Habermas, las razones fundamentales que explican por qué no puede darse un Estado de Derecho sin democracia auténtica y por qué no puede darse esta última sin que, a su vez, existan derechos positivos que protejan la esfera privada de los ciudadanos. Según él, dicha conexión se deduce del concepto mismo de Derecho moderno. Desde Locke, Rousseau y Kant el concepto de Derecho ha tenido en cuenta tanto la naturaleza coactiva y modificable de las leyes (positivas) como el hecho de que estas han de garantizar su legitimidad. La exigencia de legitimidad que se hace al orden jurídico consiste en “asegurar de igual modo la autonomía de todas personas jurídicas” lo que, a su vez, solo puede garantizarse mediante el procedimiento democrático de elaboración de leyes (Habermas, 1999: 248). Por tanto, Derecho y democracia se implican el uno al otro: no se entiende la democracia sino como un proceso orientado a asegurar la autonomía de cada una de las personas jurídicas en la elaboración de los ordenamientos coactivos de los cuales serán destinatarias; a su vez, no se entiende el Derecho sino como un ordenamiento jurídico que debe dar cuenta de su legitimidad y esta legitimidad no es otra que la

que proviene de garantizar, a efectos de elaboración del ordenamiento mismo, el debido proceso democrático.

Como se sabe, las teorías del Derecho han respondido a la pregunta por la legitimidad de la ley apelando o al principio democrático de la soberanía popular o al principio moral de los derechos humanos (Habermas, 1998). El principio de soberanía popular defiende y garantiza el respeto a la *autonomía pública* de los ciudadanos; los derechos del hombre defienden y garantizan, por su parte, el respeto a su *autonomía privada*. Mientras el republicanismo ha dado prioridad al principio de soberanía popular para sancionar la legitimidad del contenido de la ley, el liberalismo ha defendido la prioridad de los derechos del hombre –por lo que el contenido de la ley nunca debe traspasar el límite que establece la obligación de respetar la autonomía privada. Para Habermas, sin embargo, soberanía popular y derechos del hombre se “presuponen mutuamente” (Habermas, 2000a: 152).

Para mostrar esta conexión reconoce, en un primer paso, el *papel posibilitador* que desempeña la autonomía privada en la praxis de la autodeterminación política: “Los ciudadanos sólo pueden hacer un adecuado uso de su autonomía pública si gracias a una autonomía privada simétricamente asegurada son suficientemente independientes” (Habermas, 2000a: 152). Habermas insiste, además, en que desde un punto de vista genealógico nunca hubiera podido articularse la idea de autolegislación soberana si no se dispusiera primeramente del derecho como un código lingüístico: la idea de soberanía popular solo podía resultar reconocible en el *medio* que ya había proporcionado el derecho. El código jurídico se establece una vez “se crea el estatus de personas jurídicas, que como portadoras de derechos subjetivos, pertenecen a una asociación voluntaria de miembros de una misma comunidad jurídica y que, llegado el caso, pueden hacer valer efectivamente sus derechos” (Habermas, 2000a: 152). En un segundo paso, reconoce el también papel posibilitador que desempeña el derecho a la autonomía pública en la praxis de autorrealización personal: “[los ciudadanos] sólo pueden alcanzar un equilibrado disfrute de su autonomía privada si, como ciudadanos, hacen un adecuado uso de su autonomía política” –gracias a la cual pueden garantizar el acceso y disfrute a bienes públicos valiosos para ellas (Habermas, 2000a: 153).

### **LA AUTONOMÍA PRIVADA Y PÚBLICA EN LA TEORÍA NEOCONTRACTUALISTA DE JOHN RAWLS**

También Rawls ve íntimamente conectadas las libertades privadas y la autonomía pública. En su reconstrucción de los principios de una sociedad bien ordenada, Rawls hace derivar el derecho de los ciudadanos a libertades equivalentes de un acuerdo *imparcial* entre

los miembros de la comunidad política. Por otra parte, considera que esos mismos derechos posibilitan cualquier acuerdo normativo entre los miembros de aquella. El primer Rawls desgaja los principios de justicia de un acuerdo reflexivamente motivado. Como se sabe, Rawls diseña una situación hipotética que denomina *posición original*. Dicha situación representa una construcción imaginativa en la que los participantes concurren a definir los principios de justicia cubiertos por un velo de ignorancia que asegura su imparcialidad: los concurrentes ignoran asuntos como su edad, género, raza, inclinación sexual, nacionalidad, posición social, habilidades y vocaciones particulares, generación, grupo cultural al que pertenecen, ingresos, etc.: “Nadie conoce su situación en la sociedad ni sus dotes naturales y por lo tanto nadie está en la posición de diseñar principios que le sean ventajosos” (Rawls, 1978: 166). Bajo estas circunstancias, los participantes acuerdan, tras un proceso de examen, ajuste y apropiación libre y sin coacciones (equilibrio reflexivo), dos principios básicos para regular sus relaciones:

- a) *El principio de igualdad en la libertad*, de acuerdo con el cual “toda persona tiene igual derecho a un régimen plenamente suficiente de libertades básicas iguales, que sea compatible con un régimen similar de libertades para todos” (Rawls, 1990: 33).
- b) *El principio de diferencia o de desigualdad compensatoria*, según el cual las desigualdades sociales y económicas sólo resultaran admisibles “si están asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades” y si procuran “el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad” (Rawls, 1990: 33).

A partir de estos dos principios Rawls derivará su teoría de los bienes primarios (Rawls, 1995). Los bienes primarios corresponden a los bienes básicos y fundamentales para que las personas puedan procurarse un plan de vida y acceder a bienes particulares según deseos y aspiraciones. Estos bienes son:

- a) Las libertades básicas, esto es, la posibilidad de decidir sobre un plan determinado de vida que se ajuste a aspiraciones, deseos y devociones personales.
- b) La libertad de movimiento y trabajo.
- c) La posibilidad de ocupar posiciones de responsabilidad.
- d) Ingresos.

- e) Las bases sociales del autorrespeto, es decir, los ordenamientos institucionales y la cultura política pública necesarios para garantizar la eficacia social de los principios de justicia.

Para Rawls los acuerdos entre los concurrentes a la posición original tienen un contenido cognitivo o justificatorio. Dicho contenido tiene que resultar verificable al aplicar los principios a situaciones reales en las que se relacionan no ya agentes hipotéticos sino agentes concretos. El llamado por Rawls *equilibrio reflexivo* permite, en efecto, que agentes concretos asuman e interioricen los principios y que, a la vez, dispongan de “la posibilidad permanente de replantearlos” en el marco de las nuevas circunstancias (Mejía, 1997: 50). Gracias al equilibrio reflexivo los agentes concretos están en posición de deliberar en cada caso sobre la validez y alcance de los principios.

Sin embargo, una vez Rawls acepta que los agentes concretos suscriben concepciones muy diversas sobre el bien, la fuerza de su *equilibrio reflexivo* parece debilitarse al igual que los principios acordados en la posición original la igualdad en la libertad constituye, desde una mirada pluralista del bien, solo *una* doctrina moral omni-comprehensiva en la cual el ideal de la autonomía tiene un “papel regulador para toda la vida” (Rawls, 1995: 109). Por ello Rawls se ve obligado a investigar los términos de la cooperación social entre ciudadanos concretos de un modo que asegure la definición de estos términos como el fruto de un cierto consenso entre diversas doctrinas omni-comprehensivas existentes en la sociedad. Rawls considera que una *concepción política de la justicia* satisface esta última exigencia.

La concepción política de la justicia se interesa *únicamente* en especificar el conjunto las condiciones mínimas o estructura básica de la sociedad que garantice la estabilidad y el pluralismo. Se trata de convenir un *consenso constitucional* que defina los términos de cooperación entre agentes diversos (*pluralismo razonable*) que desean mantenerse diversos y ser reconocidos por todos como iguales. Como tales, los principios surgen de la aplicación de un modelo constructivista purgado del idealismo trascendental kantiano<sup>1</sup> (Rawls, 1995). El procedimiento *político* gracias al cual se especifican estos principios casa tácitamente con su contenido: el procedimiento establece “el marco de deliberación sobre cuestiones constitucionales” sobre la base, precisamente, del mutuo respeto entre agentes que se reconocen como libres e iguales (Mejía,

---

1 De acuerdo con el idealismo trascendental de Kant 1) la autonomía individual es inmanente a la condición humana; 2) las normas morales son producto de la actividad autolegislativa de la razón; y 3) la libertad (autonomía) corresponde a una idea que, trascendentalmente, determina la voluntad (Wood, 2000).

1997: 160). Así, Rawls logra “superar la tradicional dicotomía entre la concepción de Locke propia de la libertad de los modernos (negativa) y la concepción de Rousseau, propia de la libertad de los antiguos (positiva) [...] La justicia como equidad [...] se presenta como la base necesaria para alcanzar acuerdos políticos voluntarios e informados entre ciudadanos libres e iguales” (Cárcova, 2002: 54).

En una etapa posterior, el modelo *político* de construcción se orienta a la definición deliberativa de los “macro-valores (...) que especifican los términos fundamentales de la cooperación social y política” (Mejía, 1997: 160). Estos macro-valores llegan a ser respaldados desde las propias perspectivas del mundo (visiones omnicomprendivas) de los agentes concretos que, entonces, no tienen que abjurar de ellas. El *consenso entrecruzado* designa justamente la circunstancia en la que la estabilidad de la estructura básica no es atribuible a “una visión unificada” sino a una visión “necesariamente pluralista” y, por tanto, enraizada en el dominio privado de los ciudadanos (Mejía, 1997: 160).

La concepción de la justicia así reconstruida es *política* porque su contenido de principios no constituye la desembocadura de *un* conjunto previo de valores morales sino el punto de confluencia de *varios* de estos conjuntos en el marco de una razonable aceptación *pública* de la necesidad de definir términos de cooperación estables y compatibles con el pluralismo. La profundidad del consenso depende, en efecto, de que se garanticen las condiciones necesarias para su formación: estas condiciones incluyen no sólo los principios *políticos* que instituyen los procedimientos democráticos sino también “ciertos derechos sustantivos como la libertad de conciencia y libertad de pensamiento, así como la oportunidad equitativa y los principios que exigen la satisfacción de ciertas necesidades básicas” (Rawls, 1995: 163). Rawls coincide así con Habermas en que las garantías de ejercicio de la autonomía democrática presuponen las que garantizan el ejercicio de la autonomía privada.

## **LA AUTONOMÍA POLÍTICA DE LAS MINORÍAS CULTURALES**

El derecho a la autonomía parece, sin embargo, mucho más difícil de justificar cuando los destinatarios del derecho son no individuos sino grupos culturalmente diferenciados. La atribución de derechos a sujetos colectivos desafía a una tradición moral y política liberal que sólo reconoce derechos fundamentales en los individuos.

Kymlicka (1996) ha explicado por qué describir al derecho a la autonomía de grupos culturalmente diferenciados como el derecho a la autonomía de un sujeto colectivo resulta doblemente erróneo. Esto es así porque, en primer lugar, induce a pensar que este derecho no se predica para individuos (lo que es falso pues, por ejemplo, el de-

recho de un indígena a ser juzgado por las autoridades tradicionales de su comunidad se predica para individuos) y porque, en segundo, omite la discusión fundamental sobre por qué “los miembros de determinados grupos deberían tener derechos referentes al territorio, a la lengua, a la representación, etc. y los miembros de otros grupos no” (Kymlicka, 1996: 74).

Según Habermas, el aseguramiento del derecho a la autonomía presupone la protección de aquellas condiciones sociales y simbólicas de reconocimiento recíproco bajo las cuales los ciudadanos estabilizan una identidad particular: “considerado normativamente, la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad. La identidad del individuo está entrelazada con las identidades colectivas y sólo puede estabilizarse en entramado cultural que, tal como sucede con el lenguaje materno, uno lo hace suyo como si se tratase de una propiedad privada” (Habermas, 1999: 209)<sup>2</sup>. Sin la disponibilidad de dicha red simbólica y social ciertas formas de desarrollo como persona no podrían ser imaginadas o cultivadas (Kymlicka, 1996)<sup>3</sup>. Además, sin la disponibilidad de tal red el derecho a la autonomía política estaría comprometido: en efecto, sólo dentro de una particular forma de vida ciertas opciones políticas resultan inteligibles y valiosas. Más aún, de la disponibilidad de esta red depende que las personas puedan entenderse a sí mismas como ciudadanos respetables de un pueblo respetable que hace parte de una sociedad de los pueblos (Rawls, 2001)<sup>4</sup>.

---

2 También Dworkin reconoce la mutua imbricación entre identidad individual e identidad colectiva: “Las personas necesitan una cultura común y un lenguaje común para tener personalidades [...] Sólo podemos tener los pensamientos, ambiciones y convicciones que son posibles dentro del léxico que esta cultura y este lenguaje proporcionan, de manera que todos somos, de una forma patente y profunda, criaturas de la comunidad en su conjunto” (Dworkin, 1989: 488)

3 Por supuesto, la cultura de las mayorías termina, sin la protección que brinda el reconocimiento de derechos diferenciados, imponiéndose sobre las culturas minoritarias que, entonces, deben asumir la lengua mayoritaria, la educación que proporciona la cultura de las mayorías, los regímenes de propiedad propios de las mayorías, sus festividades, etc.

4 Kymlicka pasa revista a dos argumentos equívocos con base en los cuales se quieren defender derechos diferenciados de minorías culturales (Kymlicka, 1996). El primero es del pacto histórico. Según éste, tratados o pactos que nunca se cumplieron deberían ser honrados aunque fuese tardíamente. La revisión histórica debería servir para indagar por las exigencias de las minorías en tiempos de inclusión violenta, de usurpación de territorios y de tratados injustos para, entonces, satisfacerlas. Sin embargo, los acuerdos que se hubiesen suscrito (y deshonrado) tendrían en todo caso que ser revisados desde el punto de vista de su aceptabilidad normativa. El segundo argumento es el de la diversidad cultural. El enriquecimiento simbólico que podría experimentar la cultura nacional a través de la conservación de la diversidad cultural obligaría al reconocimiento de derechos

El aseguramiento de las condiciones de reconocimiento recíproco que hace posible el derecho a la autonomía de grupos minoritarios desde luego no niega a sus miembros la posibilidad de perseguir y adoptar otras formas de vida. Esto significa que, como dice Habermas, “el punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas” (Habermas, 1999: 210). No se trata de que las culturas sobrevivan sino de que las personas puedan reproducirlas y perseguirlas mientras sigan creyendo en ellas. La diferencia que existe entre la posibilidad de continuar viviendo dentro del modo de vida en el que, por contingencia histórica, se fue socializado y la posibilidad de relocalizar, por voluntad propia, el desarrollo personal en otro modo de vida explica por qué los inmigrantes no pueden reclamar los mismos derechos que reclaman los miembros de grupos culturalmente diferenciados que ‘no han salido de casa’.

La disponibilidad de una forma de vida éticamente significativa para los miembros de comunidades territoriales sólo puede garantizarse a través del aseguramiento de derechos de autogobierno. Garantizar estos derechos supone asegurar aquello que Bonfil ha llamado “control cultural”. El control cultural se garantiza cuando los grupos pueden decidir sobre el uso, la producción y la reproducción de los recursos culturales de los cuales depende una determinada forma de vida. Son recursos de este tipo formas específicas de organización y de comunicación; formas de conocimiento, simbolización y memoria; prácticas instrumentales y elementos materiales como el territorio (Bonfil, 1987).

Entretanto, existen buenas razones que vinculan los derechos de autogobierno a derechos subjetivos de sus miembros. Rawls sigue el procedimiento deliberativo imparcial de la “posición original” para especificar los principios que deberían obedecer *todos* los miembros de una sociedad de los pueblos. El interés razonable que anima la voluntad de cooperación de los pueblos para la búsqueda de un consenso político en torno a ciertos principios lo ve Rawls tanto en el empeño por “proteger su independencia política y su cultura libre” como en el de ser reconocidos y respetados como iguales por parte de los demás pueblos (Rawls, 2001: 47). Los principios vinculantes que emergen de esta “segunda posición original” son fruto, una vez más, de una deliberación enfocada a especificar los términos de cooperación necesarios para garantizar la estabilidad, el pluralismo de las formas de vida y, de manera notable, el reconocimiento recíproco como miembros respe-

diferenciados. Empero, no es claro por qué deban ser las minorías culturales las que enriquezcan la cultura nacional. Este objetivo también podría lograrse apoyando a grupos de inmigrantes, promoviendo el intercambio cultural con otras naciones o fomentando la creación cultural local.

tables de la sociedad de los pueblos. Estos principios corresponden a “una clase especial de derechos urgentes, como la libertad con respecto a la esclavitud y la servidumbre” (Rawls, 2001: 93). Derechos urgentes son también los derechos a la libertad de conciencia, a la libertad religiosa, al debido proceso, a la propiedad, a la emigración y a contar con procedimientos consultivos que permitan a las personas tanto un rol determinado dentro del esquema general de cooperación como la posibilidad de que puedan exigir justificación de todas aquellas decisiones que las afecten. La obligación de respetar estos derechos “un límite al pluralismo de los pueblos” (Rawls, 2001: 94) a la vez que mantiene intacta la conexión entre derechos de autogobierno y derechos subjetivos de sus miembros.

### **JUSTICIA, PAZ Y JUSTIFICACIÓN**

Aunque es común vincular la justicia con la paz, los reclamos que insisten en no sacrificar la justicia en el altar de la paz revelan que ambas pueden estar en conflicto. Para muchos alcanzar la estabilidad y el orden a costa de sacrificar la justicia resulta a la larga insostenible pues muchos de los conflictos sociales que originaron la guerra quedarían irresueltos. Sin embargo, la idea de que “no hay paz sin justicia” podría ser, en principio, interpretada de forma muy diversa (Forst, 2014). Por ello uno podría pensar que en cada contexto se negocian los significados, contrastes y alianzas entre justicia y paz. Margalit, por ejemplo, considera que en ciertos casos la justicia debe abrir paso a la paz a condición de que ésta no signifique la perpetuación de regímenes de crueldad y humillación (Margalit, 2010). Otros, como Forst, han sugerido, sin embargo, que esta idea entraña algo más denso, a saber, que la paz es algo menos importante, en rango ético-político, a la justicia. La justicia es un principio y una demanda básica mientras que la paz es un valor basado en consideraciones de justicia: “The social normative order of justice is an order of peace, but not every social order of peace is an order of justice” (Forst, 2014: 77). Optar, por ejemplo, por un régimen menos violento no significa haber concedido prioridad a la paz sobre la justicia sino elegir una situación en la que, por consideraciones de justicia, es menor el grado de injusticia. El principio de justicia sustenta así la opción por la “paz”.

La justicia como clave de la paz ha sido planteada en la religión cristiana y en autores como Maquiavelo y Hobbes. Para ellos la injusticia es la causa de la guerra y la justicia, asentada en la ley, esencial para la paz estable. En la visión de Kant, recuerda Forst, la justicia se consolida a través de una estrategia tripartita: un orden republicano dentro del Estado, un derecho entre los Estados, y un derecho a la hospitalidad y al cosmopolitismo en el escenario internacional. Para

Kant, la ley internacional debía mantener una federación de naciones basada en la justicia. En este orden normativo solo la paz guiada por consideraciones de justicia merece reverencia: en un orden de no dominación el imperativo normativo esencial es la justicia no la paz. Como Habermas, Forst insiste en que el orden normativo de la paz tiene que ser un orden de justicia basado en normas legítimas. Para él, defender la fórmula “la paz por vía de la ley” y, entonces, reivindicar un sistema legítimo de justicia es el modo correcto de ver la conexión que existe entre justicia y paz. Para ser legítimo este sistema debe ser públicamente justificable. Para ello resultan esenciales instituciones y prácticas públicas de justificación.

Si vemos a las personas como *sujetos de justificación*, es decir, como agentes que usan y necesitan razones para orientarse y actuar en el espacio social, la conexión conceptual entre justicia y justificación no puede ser ya más planteada en términos culturalistas (Forst, 2014: 77). La justicia auténtica nunca es mera convención. Las personas son *sujetos de justificación* no porque así lo defina un acuerdo político liberal sino porque es, de hecho, lo que expresan y afirman de sí mismas cuando cuestionan relaciones de dominación (injusticias). Cuando cuestionan el orden vigente lo que implícitamente hacen es reivindicar su estatus como agentes de justificación, es decir, su derecho a determinar sus vidas de acuerdo con justificaciones que pueden considerar aceptables. Un orden justificado asume siempre a sus destinatarios como *iguales* en la medida en que a cada uno de ellos se le garantiza el derecho a preguntar por las razones que lo amparan y, si es el caso, a objetarlas. Esto muestra que el único camino correcto para construir un orden justificado (justo) para todos es la deliberación entre iguales.

Frente a relaciones de dominación la perspectiva del afectado es esencialmente normativa. Cuando los afectados cuestionan estas relaciones ponen de presente concepciones morales y políticas con base en las cuales el orden vigente puede considerarse injustificado. Por ello es que la moral y la deliberación constituyen la “gramática de la justicia” (Forst, 2014). Esta gramática se pone en evidencia tanto en las normas aceptadas como válidas en un determinado espacio social, como en la justicia reflexiva que pregunta si los términos de justificación de las normas aceptadas son válidos. Porque la justicia reflexiva es inherente a la justicia misma es que las normas aceptadas pueden ser replanteadas.

La justificación es, en términos conceptuales, el término que vincula correctamente la justicia y la paz. Las prácticas de justicia están basadas en justificaciones generadas a través de procedimientos adecuados de deliberación que involucran a los afectados de las decisiones. La justificación exige deliberación democrática; la justicia debe hacerse valer, ante todos, como un acuerdo justificado. La gue-

rra viola las condiciones necesarias para la práctica justificatoria; la paz consiste en el restablecimiento de tales condiciones. La guerra, al tratar a las personas como medios elimina su condición de *sujetos de justificación*. La paz reestablece ese estatus perdido. Y esa es, de hecho, su primera tarea: “[...] the first task of human rights is to establish the status of an autonomous agent of justification within a society so that the concrete rights (and duties) that persons have can be determined in a just way” (Forst, 2014: 87). Los derechos humanos aseguran que las personas mantengan su estatus de sujetos de justificación. Porque los derechos humanos se reivindican ante situaciones de dominación es que Forst no puede estar de acuerdo en que constituyen una forma occidental de eticidad (Forst, 2014). Para él, como para Habermas, los derechos humanos se han conquistado a través de las luchas sociales y constituyen, en la medida en que protegen las condiciones de práctica justificatoria, el medio para la realización progresiva de una utopía realista (Habermas, 2011).

### **LA CENTRALIDAD NORMATIVA DE LA DIGNIDAD HUMANA**

Una conceptualización adecuada del lugar que ocupa la dignidad humana en el Estado democrático de Derecho debe partir de una exploración de lo que para los afectados está en juego cuando se hacen reivindicaciones de la misma. En el marco de un interesante debate con Habermas, Honneth ofrece una respuesta que resulta crucial para reconocer con mayor claridad el foco de la praxis emancipatoria: la dignidad humana. Tras una breve reconstrucción de esta respuesta recojo, tan solo panorámicamente, los reclamos que hacen hoy numerosos movimientos sociales en Colombia en nombre de la dignidad. En la salida del capítulo, profundizo en la conexión conceptual que existe entre (restitución de la) dignidad humana y derechos, y rastreo sus implicaciones políticas principales.

### **EL DESPRECIO (A LA DIGNIDAD) COMO FOCO DE LA PRAXIS EMANCIPATORIA**

¿Cuál es la raíz social del pensamiento emancipatorio? Según Honneth, esta cuestión retó desde el principio a los teóricos de la Escuela de Frankfurt. En dicha escuela la explicación quiso dar cuenta del modo en que las diversas fuerzas sociales emancipatorias iban conformando, íntima y vitalmente, el pensamiento crítico. En su momento, Horkheimer las reconoció en las luchas del proletariado (Benhabib, 1986). Pronto los acontecimientos históricos del fascismo, primero, y del estalinismo, después, agotaron las posibilidades de identificar en el proletariado la raíz del pensamiento social emancipatorio. Para la Teoría crítica este vacío significó la caída en un negativismo histórico según el cual ya

casi nada auténticamente emancipatorio (salvo algo en el arte moderno) podía reconocerse en la práctica social (Honneth, 2011).

Mientras este negativismo ha proseguido hoy en varias tematizaciones de la sociedad<sup>5</sup> una forma más positiva de recepción de la Teoría crítica pudo articularse en la obra de autores como Habermas. Al mostrar que el autogobierno de los sistemas sociales amenaza fundamentalmente las posibilidades de acción fundada en el entendimiento o acuerdo racionalmente motivado entre los agentes, Habermas ofrece, según Honneth, un cuadro que revela tanto el problema estructural de las sociedades actuales como el modo de enfocar el trabajo emancipatorio. Al diagnóstico de una sociedad automatizada y cristalizada en sus dinámicas modernizantes, que ha invadido el mundo de la vida, Habermas opone la acción comunicativa y encuentra caminos para vehicularla en los escenarios prácticos de la moral pública, la política y el derecho:

[...] el puente es el de la comunicación, y en ella radica toda fundamentación posible de la moral y de la ética. El mismo Habermas propone como fundamento discursivo común tanto de la moral, por un lado, como de la ética, la política y el derecho, por otro, el siguiente principio: Sólo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas. (Hoyos, 1995, 76).

Para Habermas, al horizonte emancipatorio de la acción comunicativa le corresponde una raíz en el mundo de la vida, es decir, en la experiencia social, que él revela a través de su disección de las prácticas ordinarias de comunicación. Es en el seno de tales prácticas en donde permanentemente se hace manifiesto el espíritu emancipatorio: para los agentes comunicativos (ciudadanos) se trata siempre de que las prácticas sociales puedan contar con el asentimiento de todos los afectados por ellas. En el punto de vista de los afectados que desafían prácticas potenciales o establecidas descansan, según su punto de vista, los potenciales transformadores de la sociedad.

Sin embargo, para Honneth la experiencia de injusticia de los afectados parece distanciarse de un diagnóstico centrado en la distorsión o silenciamiento sistémico de prácticas de habla argumentativas. Para ellos las injusticias toman la forma, mucho más directa, de he-

---

<sup>5</sup> Como las que proponen teóricos del *biopoder*, como Agamben, la *cibernética social*, como Luhmann, el *Imperio*, como Hardt y Negri, o el *narcisismo vacío*, como Lipovetsky, entre otros (Agamben, 1998; Luhmann, 1991; Hardt y Negri, 2000; Lipovetsky, 1986).

ridas (injustificadas) hacia su dignidad, integridad y honor (Honneth, 2011; Forst, 2014). Para salvar la distancia entre experiencia social directa y diagnóstico estructural, Honneth explica cómo la acción comunicativa presupone, en forma más directa para los afectados, una lucha por el reconocimiento:

[...] se presenta la conclusión de ver en la *adquisición del reconocimiento social*<sup>6</sup> la condición normativa de toda acción comunicativa: los sujetos se encuentran en el horizonte de expectativas mutuas, como personas morales y para encontrar reconocimiento por sus méritos sociales [...] estos casos [que se perciben en la vida cotidiana social como injusticia] se hallan para las personas afectadas siempre que falta, en contra de sus expectativas, un reconocimiento considerado como merecido. Quisiera designar como sentimientos de desprecio social a las experiencias morales que los sujetos humanos tienen típicamente en situaciones de esta índole (Honneth, 2011: 137).

El punto de vista de los afectados se hace valer, pues, como reivindicación de la dignidad y la integridad frente a tratos que se consideran inmerecidos, es decir, injustificados (Forst, 2014). Para Honneth las formas de desprecio social comportan, entre los afectados, sentimientos de amenaza a la identidad personal que toman la forma de resentimiento o indignación. Según su punto de vista, son estas experiencias las que constituyen el punto de partida de prácticas comunicativas orientadas a corregir las dinámicas de desprecio que las disparan. Frente al problema social de una colonización sistémica del mundo de la vida, que Habermas propone como diagnóstico de época y foco de todo esfuerzo emancipador, Honneth presenta, de este modo, uno más ajustado a la experiencia directa de los afectados, a saber, el desprecio y las causas sociales que lo producen: “La atención del análisis contemporáneo se tiene que desplazar de la autonomización de los sistemas a la deformación y al deterioro de las relaciones sociales de reconocimiento” (Honneth, 2011: 138).

Según Honneth, esta reconfiguración del centro de atención del pensamiento crítico y emancipatorio, que propone horadar en las formas de deformación y deterioro de las relaciones de reconocimiento, resulta más adecuada para captar aquellas situaciones que, no obstante pudiesen a la larga explicarse como productos de la acción de sistemas sociales funcionalmente diferenciados, comprometen, de modo más directo para ellos, las condiciones necesarias para el desarrollo exitoso

---

<sup>6</sup> La cursiva es mía.

de la identidad de los afectados. En la medida en que toda experiencia de desprecio puede describirse como una experiencia de no haber sido tratado como *interlocutor válido*, la propuesta de Honneth se adentra, en todo caso, en una lectura comunicativa de la exclusión. Un examen a las luchas recientes de los movimientos sociales en Colombia no solo contribuye a mostrar cómo, en efecto, la práctica emancipatoria se conecta a reivindicaciones de la dignidad, sino a anticipar el modo en que una auténtica *cultura política* está internamente vinculada a su restitución.

### **LAS REIVINDICACIONES DE LA DIGNIDAD EN COLOMBIA**

La reivindicación de la dignidad ha adquirido centralidad en las retóricas emancipatorias de los movimientos sociales en Colombia<sup>7</sup>. Un vistazo a estas retóricas quiere anticipar una reconstrucción más densa de la intuición fundamental que ellas presentan: que sus causas y objetivos se justifican en la protección debida de la dignidad humana. Para ello quisiera pasar revista a algunos documentos periodísticos y de divulgación de los propios movimientos que informan sobre el contenido de sus reivindicaciones. Como veremos, dichas reivindicaciones se han articulado contra el trasfondo de la dignidad: su propósito es reconocerla, restituirla, asegurarla.

El movimiento agrario, por ejemplo, se autoproclama en 2013 como “movimiento de las dignidades”. En el marco de la cumbre que convoca en marzo de 2014 las declaraciones de sus organizadores dan cuenta de lo que, en su perspectiva, supone reconocer y restituir la dignidad:

La Cumbre considera que mediante un ejercicio de soberanía, debemos ser los pueblos y las comunidades quienes ordenemos el territorio, definamos sus usos y las distintas maneras de habitarlo. Este ordenamiento territorial popular debe armonizar la conservación del medio ambiente con el aprovechamiento que de él hagan las comunidades agrarias para su pervivencia [...] Los pueblos tenemos derecho a la vida digna y a que se nos garanticen las condiciones materiales necesarias (La vía campesina, 2014)

---

<sup>7</sup> La centralidad de la que aquí se habla es, si se quiere, una centralidad *explícita*. En realidad, por razones ya vistas y otras que se exploran más adelante, esa centralidad es inherente a todos procesos de reivindicación o protesta social. En una retrospectiva crítica sobre las protestas sociales del período 1975-2000 en Colombia, Archila (2002) concluye correctamente lo siguiente: “En realidad toda protesta está culturalmente mediada porque *pone en juego las nociones* construidas colectivamente *de justicia e injusticia*” (p. 82; énfasis propio). En el núcleo de estas nociones subsiste, como hemos querido mostrar, algo más que convención (o construcción social) a saber, la idea de que la injusticia implica un fallo en el reconocimiento de la dignidad del afectado.

Una nota periodística elaborada el año pasado para informar sobre la organización de la Mesa Nacional Agropecuaria registra una partitura política similar:

Organizaciones campesinas convocadas por el movimiento social y político Marcha Patriótica han constituido la Mesa Nacional Agropecuaria y Popular de Interlocución y Acuerdo MIA, elaborando a su vez un pliego que reclama acceso a la tierra, reivindica las zonas de reserva campesina y exige participación de comunidades en la formulación de la política minera, entre otros puntos (Colombia Informa, 2013).

Una gramática parecida se capta en la protesta social que exige reformas al sistema de salud vigente. Las declaraciones de la vocera del movimiento nacional por la salud son elocuentes:

[...] Ha habido un despertar de una conciencia porque han sido 20 años de maltrato, de vulneración al derecho a la vida, a las condiciones laborales dignas de los médicos y los trabajadores de la salud. Se rompió el silencio y esta indignación que se genera es también por lo que ha pasado en estos veinte años donde estuvimos silenciados, soportando todos estos vejámenes con los pacientes, con la gente, con nuestra profesión (Colombia en contexto, 2013).

Una columna periodística precisa también la vigencia del lenguaje de los derechos y la dignidad en las consignas del movimiento estudiantil:

Confluyen en la idea de la educación como derecho y no como negocio. La confluencia viene dándose en el último año, precisamente porque la educación, en todos sus niveles, está mostrando que, a pesar del aumento de coberturas, aún insuficientes, la calidad está por el suelo y las desigualdades en la educación para ricos, medios y pobres es evidente. Y sólo una inversión decidida de la sociedad, a través del Estado, podría superar la reproducción de la desigualdad social, a través de la educación [...] Un payaso cargaba una nube que decía: “Si saber no es un derecho, debe ser un izquierdo”. Una estudiante decidió pintar en su cara: ‘Educación con dignidad’ (Hernández, 2011).

En 2012 la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) reclamaba la paz en sus territorios sobre una trama ético-política similar:

No nos vamos a quedar de brazos cruzados mirando cómo nos matan y destruyen nuestros territorios, comunidades, planes de vida y nuestro proceso organizativo, por esto, enraizados en la palabra, la razón, el respeto y la dignidad, iniciamos caminar en grupos hasta donde están atrincherados los grupos y ejércitos armados, para decirles frente a frente, que en el marco de la autonomía que nos asiste, les exigimos que se vayan, que no los queremos, que nos cansamos de la muerte, que están equivocados, que nos dejen vivir en paz (ACIN, 2012).

También las mujeres indígenas, negras, mestizas, gitanas, congregadas en el I Encuentro Nacional e Internacional de mujeres por la Dignidad y la Paz, exigieron:

[...] un basta ya de tantos caídos en combate, de tantos bombardeos, de tantos despojos, de tantos desplazamientos, de tantos prisioneros y prisioneras de guerra, de tantas mujeres con el hogar a cuestas, de tantos hombres que deambulan la pobreza, de tantos niños huérfanos y sin sus escuelas, de tanta riqueza arrebatada, de tanto trabajo expoliado y, en fin, de tanta violencia infame que ha degradado la dignidad humana de la nación entera. (Mujeres colombianas por la Dignidad y la Paz, 2013).

Y así hablaba, en medio de su fiesta reivindicativa, el vocero de la comunidad LGTBI en Cali: “Es un carnaval por el respeto a la dignidad humana, a la diferencia, por la equidad y la justicia con la comunidad LGBTI, organizaciones de mujeres, de afrodescendientes, de indígenas y todas aquellas comunidades históricamente discriminadas” (Vanguardia Liberal, 2013).

Son innumerables las expresiones que vinculan dignidad, integridad, resistencia, respeto, derechos, en las marchas, las proclamas, las actividades culturales, los manifiestos de los movimientos que llevan la voz de los excluidos, las víctimas, los subalternos, en una palabra, los despreciados. Una confluencia de diversos factores ha permitido, en la Colombia de los últimos años, que estas voces hayan encontrado un intersticio de fuga, desde la trinchera al espacio de la plaza, la calle, la carretera, las redes sociales, los periódicos alternos, las radios locales, los barrios, los parques, articulándose en lenguajes múltiples. Esos lenguajes desafían los formatos habituales de los medios, rompen la cotidianidad de los espacios, mezclan tradición y técnica moderna, proponen complicidades políticas a partir de superposiciones disonantes, rescatan la historia, exhiben la paz y la guerra. En todos ellos palpita, contra la implacable realidad, la aspiración a la dignidad, la justicia, la paz, el respeto, el buen vivir.

La resignación que Adorno y Horkheimer encontraron forzosamente, ante una modernidad cristalizada en prácticas brutales de progreso, contrasta con la persistencia de la esperanza en el corazón de los movimientos sociales. Esta persistencia constituye no el signo de una episteme política dominante, como querrían ciertos foucaultianos imperturbables, o el de la inmadurez política, como querrían ciertos radicalistas de izquierda, o el de cierta desvitalización crítica, como proponen ciertos defensores del postmodernismo culturalista. A nuestro juicio, esa esperanza, tan viva, revela una idea realista de las esperanzas políticas. La dignidad es, precisamente, el concepto normativo que da cuenta de la naturaleza realista de tales esperanzas.

### **CULTURA POLÍTICA, DIGNIDAD HUMANA Y JUSTICIA**

En una contribución reciente, Habermas examina el vínculo conceptual entre dignidad y derechos humanos, y las razones para reconocer en aquella el núcleo de una utopía política realista (Habermas, 2011). En la entrada a este trabajo, Habermas recuerda el fallo de la Corte Constitucional Alemana frente a la propuesta de ley, promulgada tras los hechos del 11 de septiembre, que pretendía que las fuerzas armadas “pudieran derribar un avión de pasajeros que se hubiese convertido en proyectil viviente” (Habermas, 2011: 14). La Corte declara inconstitucional la ley argumentando lo siguiente:

*Such a treatment ignores the status of the persons affected as subjects endowed with dignity and inalienable rights. By their killing being used as a means to save others, they are treated as objects and at the same time deprived of their rights; with their lives being disposed of unilaterally by the state [...] the persons on board are denied the value which is due to a human being for his or her own sake* (Corte Constitucional Federal, 2006).

De acuerdo con la sentencia, nadie puede ser instrumentalizado en el seno del Estado de Derecho. Ninguna causa o propósito, por noble que parezca –como salvar la vida de miles de personas– puede, según propone esta providencia, justificar un tratamiento pugnante con la dignidad humana de los que pudiesen resultar sacrificados<sup>8</sup>. Para algunos, esta argumentación, moral y constitucional, luce excesiva pues, según su punto de vista, el concepto de dignidad humana es demasiado vago y, aunque no lo fuera, tendría que limitarse en su disfrute en consideración a otras garantías constitucionales (Doménech, 2006).

<sup>8</sup> En la sentencia resuena, desde luego, Kant (1785): “Obra del tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, *siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como medio*” (Kant, 1996: 44; énfasis propio)

Contra este debate como telón de fondo quisiera, en un primer momento, explicar por qué puede afirmarse que la dignidad humana no es vaga, o un derecho más, sino la fuente de todos los derechos fundamentales. Con base en esta aclaración quisiera, en uno segundo, mostrar el modo en que, teniendo a la vista las reivindicaciones de la dignidad en el caso colombiano, debería guiarse la construcción de una sociedad justa. La idea principal que así pretendo articular es la de que la *cultura política* abraza la dignidad como fundamento y guía de toda emancipación auténtica.

### **DIGNIDAD Y DERECHOS**

La relación estrecha con la que, en reivindicaciones públicas como las que se recogen en el apartado anterior, aparecen la dignidad y los derechos pone en evidencia la intuición de que una y otros se corresponden mutuamente. La razón de que aparezcan juntas no se agota en una relación estratégica: no se trata únicamente de que la apelación a la dignidad dé fuerza política al reconocimiento de derechos. Más que eso, lo que está en juego es que cuando no se garantizan a los ciudadanos los mismos derechos se viola la dignidad, es decir, el estatus de personas libres e iguales de quienes resultan afectados. En estos casos, quienes son afectados son víctimas de alguna forma (o varias) de discriminación. Por tanto, la invocación que hacen de su dignidad puede entenderse como el reclamo por la restitución de un estatus que en justicia merecen. Pero también la apelación a la dignidad implica, en ocasiones, que las disposiciones constitucionales reconocidas, y/o normas legales, no responden adecuadamente a la expectativa de los afectados de recibir un trato respetuoso, es decir, coherente con su estatus de personas libres e iguales.

Esto quiere decir que la dignidad constituye un sensor que pone de manifiesto circunstancias en que los ciudadanos no son sujetos de tratamiento debido bien porque otros agentes no acatan disposiciones constitucionales vigentes, bien porque el ordenamiento jurídico en el que estos agentes se justifican erosiona derechos fundamentales. Se conocen bien ambas situaciones. Cuando los ciudadanos experimentan formas de trato que desacatan las normas constitucionales positivas sobre las que se funda su igual estatus (derechos fundamentales) interponen, siempre que pueden, acciones de tutela (o de amparo). Del mismo modo, los ciudadanos que experimentan, por efecto del ordenamiento jurídico vigente, un trato pugnante con su dignidad interponen frente a dicho ordenamiento las llamadas demandas de inconstitucionalidad. En el plano político, las reivindicaciones de la dignidad se canalizan asimismo exigiendo la satisfacción de derechos positivos –lo cual, a menudo, supone lecturas críticas y competitivas del alcance de los

propios derechos frente a las lecturas que se articulan desde el centro del sistema político (gobierno y parlamento)– o el reconocimiento de derechos que aún no han sido reconocidos. Los movimientos sociales que luchan por el derecho a la salud y a la educación ilustran el primer caso. Los que reclaman derechos territoriales o el derecho al matrimonio entre parejas del mismo sexo ilustran bien el segundo. En estos casos, la dignidad abre un camino entre las expectativas legítimas de las personas de recibir un trato acorde con su estatus ciudadano y el derecho positivo. Ella “forma, por así decir, el portal a través del cual el contenido igualitario y universalista de la moral es importado al derecho” (Habermas, 2011: 21). Corresponde a la rama legislativa del Estado positivizar tales derechos y llevarlos a programa (que ejecuta el Gobierno) y a la rama judicial especificar, en cada caso, su alcance y hacerlos cumplir (Habermas, 2011).

En principio puede extrañar que la dignidad sea la puerta a través de la cual la moral universalista se translade al derecho positivo. Y esto porque, en principio, moral y derecho son distintos (Habermas, 2011). Mientras la primera establece deberes que asumen la forma de imperativos categóricos (“Tienes que”) negativos y positivos (de omisión y de acción) que obligan a los sujetos para con *todos* los demás, sin que en principio medie exigencia alguna de su parte, y sin que éstos puedan, ante faltas del comportamiento debido, hacer algo distinto a reclamar, el segundo delimita ámbitos en los que las personas pueden elegir. En vez de constituir imperativos, los derechos asumen la forma de garantías, es decir, de condiciones aseguradas para la acción (o inacción) cuya continuidad los sujetos pueden *exigir* ante personas naturales o jurídicas particulares: “El *cuidado*, mandado moralmente, del otro vulnerable es reemplazado por la *exigencia*, consciente de su pretensión, de un reconocimiento jurídico en calidad de sujeto autodeterminado que ‘vive, siente y actúa de acuerdo con su propio juicio’” (Habermas, 2011: 25).

En el paso del *cuidado* del otro a la *exigencia* de reconocimiento de derechos la dignidad cumple un papel fundamental. En el marco de un Estado Constitucional la dignidad es inherente a *cualquiera* de sus ciudadanos. Contra una idea canónica según la cual la resignificación histórica que experimenta la dignidad (que, como se sabe, antes de la modernidad se vinculaba a posiciones de autoridad) parece originarse en una reapropiación, en contextos de lucha contra formas de tiranía, de la idea cristiana de igual dignidad de los hombres (hechos todos a imagen y semejanza de Dios) Forst ha propuesto una reconstrucción que permite aclarar este papel. Según su punto de vista, la versión canónica, que el propio Habermas suscribe, no explicaría por qué también en su momento los no creyentes se apropiaron del lenguaje de la digni-

dad para exigir derechos como el de no creer o el de poder rechazar activamente la existencia de Dios. Tampoco explicaría por qué la dignidad se invoca para exigir los derechos a cualquiera, así no sea creyente, incluyendo al Estado. De acuerdo con él, lo que esta narración dominante descuida es que la dignidad está desde el principio íntimamente ligada a la idea de autodeterminación, cuyo respeto exige que cualquier forma de autoridad esté debidamente justificada:

The concept of human dignity is, by contrast, inextricably bound up with that of self-determination in a creative and simultaneously moral sense that already involves a political component. At stake is one's status of not being subject to external forces that have not been legitimized to exercise rule—in other words, it is a matter of being respected in one's autonomy as independent being (Forst, 2014: 100).

Por lo tanto, es por intermedio de la dignidad humana que las expectativas morales de los afectados de ser tratados como miembros libres e iguales a los demás llegan a transformarse en garantías para autodeterminar los ordenamientos de los que serán destinatarios. Quisiera enseguida mostrar los desafíos y tareas que supone tomarse en serio la dignidad como guía para la construcción de una sociedad justa.

### **DIGNIDAD, PODER Y JUSTICIA**

La cuestión que hasta aquí he querido sugerir es que las reivindicaciones de la dignidad constituyen la guía más importante que tiene un Estado para la construcción de una sociedad justa. En un trabajo reciente Forst ha mostrado el modo en que se entrelazan poder, justificación y reivindicaciones de la dignidad (Forst, 2014). Si el poder implica la capacidad de decidir lo que vale como aceptable o válido e, incluso, la de definir el espacio de lo pensable, lo que juega como contrapoder es entonces aquello que desafía los discursos de lo aceptable, lo válido o lo pensable. Bajo esta óptica el poder puede renovarse si se reconfigura a partir de nuevas justificaciones o, en cambio, cristalizarse si se resiste rígidamente a los argumentos que lo desafían mediante estrategias ideológicas y/o de amenaza. En este último caso el poder “degenera en dominación” (Forst, 2014: 103). En contextos en los que el espacio de justificación se hace rígido e impermeable a las buenas razones es común que se produzca una transición a la violencia.

En regímenes de dominación las personas deben vivir bajo conjuntos de reglas que ellas mismas no consideran justificados. Estas reglas, en principio, se diferencian entre, y adecúan a, diversas esferas de acción social (Walzer, 1996). La educación, la salud, el te-

territorio, la intimidad definen ámbitos de problemas cuya descripción y posibilidades de solución atienden particularidades propias. En contextos en los que las relaciones de justificación están restringidas, la descripción de los problemas y la formulación de soluciones no pueden ser objeto de asentimiento por parte de los afectados. Esto sucede porque las descripciones y/o soluciones dominantes validan formas *injustificadas* de relación social (es decir, pugnantes con el estatus de ciudadanos de los afectados) a pesar de que en ocasiones *parezca* que así se hace (Forst, 2011).

Bajo estas circunstancias, la reivindicación de la dignidad que hacen grupos de ciudadanos ante el Estado implica reivindicar el derecho a redescubrir los problemas y orientar las soluciones de acuerdo con justificaciones que los propios afectados puedan considerar, en su forma y contenido, como compatibles con su igual estatus de sujetos autodeterminados. Si, por ejemplo, una reforma educativa refuerza la desigualdad entre los ciudadanos, la exigencia de una reforma educativa *justificable* en el horizonte de un Estado que debe garantizar a sus ciudadanos un mismo estatus, toma la forma de una reivindicación de la dignidad. Si el Estado promueve un uso de los territorios campesinos que refuerza la inequidad y sus efectos colaterales (en salud, identidad cultural, daño ambiental, etc.), la exigencia de autonomía territorial, necesaria para negarse a tales usos y proponer otros, toma el cariz de una reivindicación de la dignidad. O si algunos ciudadanos son retenidos por otros a cambio de arreglos sociales más justos, la exigencia que hacen sus familias y ellos mismos de que se les libere se manifiesta como una reivindicación de la dignidad (pues ello compromete su igualdad de estatus como sujetos libres). Por tanto, dice Forst,

[...] the connection between justice and justification is an immanent one: those relations are unjust that are not sufficiently justifiable in reciprocal and general terms, and those relations are profoundly unjust that systematically thwart the practice of justification itself. Putting an end to such relations is the strongest motive of justice driving historical struggles; and the word “dignity” features centrally in such struggles (2014: 108).

La reivindicación de la dignidad constituye, pues, el modo en que los ciudadanos afectados expresan públicamente la conciencia de injusticia. Esas exigencias se fundan en la expectativa legítima de que las relaciones en las que ellos se encuentran involucrados sean compatibles con su estatus como ciudadanos libres (autodeterminados) e iguales a los demás.

## **CONCIENCIA DE INJUSTICIA, RESTITUCIÓN DE LA DIGNIDAD Y DEBER DE MEMORIA**

Quisiera discutir inicialmente por qué los sentimientos morales que se disparan ante situaciones de injusticia (en las que la barbarie constituye su expresión más cruda) no contradicen sino que, más bien, apoyan una concepción cognitivista de la justicia, la injusticia y los deberes morales. A partir de ello profundizo en la experiencia de quienes han sufrido, como víctimas, las atrocidades de la guerra y revelo el fundamento y alcance del deber moral y político de memoria, un deber central para la *cultura política*.

## **SENTIMIENTOS MORALES Y COGNITIVISMO NORMATIVO**

La sensibilidad moral parece, en principio, refractaria a toda tematización. Según concepciones subjetivistas y emotivistas de la vida moral, los sentimientos morales (culpa, resentimiento o indignación) no poseen contenido epistémico alguno. La moral es para estas concepciones asunto de hábito social o de preferencia personal. Según esta perspectiva, los enunciados morales no poseen estatus epistémico en la medida en que de ellos no se puede hablar en términos de verdad y falsedad (Wittgenstein, 1965).

Esta perspectiva riñe, sin embargo, con la experiencia que tienen los sujetos morales de que algo más que el simple gusto o hábito está en juego cuando se trata de normas morales y reglas de vida. Las normas morales constituyen para las personas prescripciones cargadas de autoridad intrínseca. Esa autoridad difícilmente puede ser asimilada al hábito. “Ser honesto” no parece casar, *qua* deber, con una descripción como “ser honesto es meramente una costumbre”. Tampoco parece correcto explicarla como el resultado de una subordinación irreflexiva. “Ser honesto” no parece imponerse sobre la conducta de quienes confirman su autoridad simplemente porque, digamos, “es lo que dijo el jefe” o “lo que manda la ley”. Para la mayoría de quienes concedemos a estas prescripciones un sentido orientativo para la acción estas reglas constituyen normas legítimas porque, en sí mismas, expresan sentencias correctas. La idea de que una sentencia correcta es una sentencia verdadera para orientar la acción parece confirmarse en que las personas suelen pensar que los conflictos morales pueden resolverse mediante argumentación (Habermas, 2000b).

Sin embargo, el hecho de que en tales argumentaciones frecuentemente estén involucradas reacciones afectivas parecería encajar mal con un punto de vista según el cual las pautas de acción constituyen una auténtica forma de saber. Estas reacciones van desde la culpa, provocada por acciones propias en las que otros resultan afectados, a la indignación, motivada por acciones de terceros en las que otros

son afectados, pasando por el resentimiento, suscitado por acciones de otros en las que el afectado es uno mismo. También incluyen sentimientos de agradecimiento, admiración o respeto cuando las acciones de otros resultan moralmente correctas (Habermas, 2002). Con todo, en la medida en que estos sentimientos se descargan en respuesta a diversos tipos de acciones “podemos entenderlos, como ocurre con las sensaciones, como juicios implícitos [es decir] como señales de alerta, una base experimental intuitiva a partir de la cual controlamos las fundamentaciones que –después de un proceso de reflexión– aceptamos para las acciones y para las formas de acción normativamente reguladas” (Habermas, 2002: 267).

Esta descripción, fenomenológicamente más fina, permite ver a los sentimientos morales como portadores de un contenido cognitivo. Considerar que corresponden a meras reacciones desaprobatorias (o aprobatorias) que los individuos internalizan pasivamente para regular su conducta no hace justicia al modo en que, para los agentes morales, las normas morales les resultan no solo familiares sino válidas, es decir, justificadas (Forst, 2014). Es eso lo que precisamente obliga a acatarlas.

Kohlberg ya había hecho notar lo que llamó “isomorfismo” entre juicios lógicos o empíricos y juicios morales (Thomas, 1995). Según él, el aprendizaje de las restricciones que la realidad impone a nuestras acciones sigue el mismo hilo que el aprendizaje de las pautas morales que nos presenta el mundo social. En ambos casos el aprendizaje está mediado por prácticas de justificación. En el primer caso, las restricciones toman la forma de regularidades que, de forma evidente para todos, corrobora una y otra vez el mundo objetivo (el ciclo de los días, del agua, de las estaciones, por ejemplo, son confirmados en nuestro trato con el mundo). En el segundo caso, las pautas morales deben ostentar, para ser reconocidas como legítimas, la misma propiedad que la de los enunciados que describen regularidades: la de ser justificables para todos. Aunque en el primer caso la verdad no se agota en la noción de “aseverabilidad justificada para todos”, pues el mundo objetivo tiene que dar una señal que la confirme (como pasa con las descripciones científicas que el mundo confirma o no) en el segundo la validez de las pautas morales solo puede predicarse cuando, en efecto, todos las encuentran justificadas. Tanto los enunciados verdaderos como los enunciados válidos deben retener la propiedad de poder justificarse ante todos (Habermas, 2002).

En el contexto que aquí nos ocupa, esto quiere decir que los sentimientos morales constituyen la primera señal de que hay razones para considerar ciertas acciones como injustas o incorrectas. En su experiencia, el sujeto moral tiene por cierto que ciertas acciones están mal. En ocasiones, sin embargo, los sentimientos que intuitivamente

dicen que algo está “mal” no pueden aclarar en qué consiste lo que efectivamente está mal o cuáles son nuestras obligaciones. Esto es especialmente cierto en situaciones que no ocurren en la proximidad de los agentes morales. En tales situaciones la sensibilidad moral de los agentes puede decir “esto está mal, debería hacer algo” pero no alcanza para precisar en qué consistiría ese algo o por qué tendría que hacerlo. En cierta forma esta situación es análoga a la que vive un investigador científico cuando descubre que las descripciones del mundo con las que cuenta no permiten dar cuenta de nuevos hallazgos. Esta situación lo obliga a revisar el alcance de sus descripciones y, entonces, a completárlas, modificarlas o sustituirlas. También los sentimientos morales ofrecen “la base experimental” contra la cual los agentes morales advierten que algo está mal y que algo es debido (Habermas, 2002). Bajo tales circunstancias, el paso a seguir consiste en renovar el inventario de justificaciones.

Bajo esta óptica los sentimientos morales que condenan la humillación y el desprecio (de las víctimas) constituyen señales que indican el camino de nuevas justificaciones. Aunque, como ha mostrado Zimbardo, es frecuente que en contextos de guerra y atrocidad estos sentimientos morales se desactiven progresivamente, también es cierto que a través del escrutinio crítico de las descripciones de la victimización misma, y de las soluciones que se proponen para hacerle frente, no solo se inmuniza la sensibilidad moral contra la indiferencia sino que se abre la posibilidad de descifrar nuevos deberes colectivos (Zimbardo, 2008). En situaciones en las que la dignidad de las personas es ultrajada hasta el límite, la sensibilidad moral hacia tales injusticias constituye el germen del que pueden surgir nuevos deberes morales, nuevos derechos positivos, y nuevas prácticas de libertad.

### **LA HUMILLACIÓN COMO EXPERIENCIA DE DESPRECIO**

Existe una forma extrema de experiencia de injusticia. Rorty la ha llamado humillación. Sufrirla puede describirse como experimentar la “destrucción violenta de las estructuras particulares de lenguaje y de creencia en que se fue socializado (o de las cuales la persona se enorgullece de haber producido por sí misma)” (1991, 195).

Este tipo de dolor extremo puede infligirse porque, como aclara el propio Rorty, los seres humanos son susceptibles a la destrucción, por mano de otros seres humanos, de su “trama de creencia y de deseo”<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> La concepción de daño o trauma extremo es atribuida originalmente a Bruno Bettelheim, un prisionero en un campo de concentración durante la segunda guerra mundial. Lo “extremo” hace referencia a “la intencionalidad atribuible a la traumatización y al carácter extremo que suele adquirir, al buscar la destrucción del sujeto, en su condición de persona [...] la situación traumática colapsa la estructura psíquica o la estructura de

Dicha trama constituye el “marco u horizonte dentro del cual las cosas adquieren una significación estable” para las personas. También para Taylor “que este marco sea eliminado identifica, en efecto, una dolorosa y aterradora experiencia” (1996, 43). Formas extremas de humillación son la desaparición, la tortura, el destierro, o la tortura y muerte de un ser amado. Quisiera explorar brevemente, de la mano de Charles Taylor y Paul Ricoeur, el modo en que estas formas de humillación desestructuran la identidad personal y explicar por qué muchas veces sus víctimas no logran comunicarlas.

Para ello resulta primordial recordar que la identidad propia depende decisivamente de las relaciones dialógicas con los demás: “Considérese lo que entendemos por identidad. Quiere decir quiénes somos, de dónde venimos. Porque éste es el substrato contra el cual nuestros gustos, deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido. Si algunas de las cosas que más aprecio sólo me son accesibles en relación con la persona a la que amo, entonces ella se convierte en parte de mi identidad” (Taylor, 1997, 301). Cuando se produce la desaparición forzada de un ser amado quienes lo aman experimentan la destrucción violenta de bienes que le eran únicamente accesibles por el vínculo con dicho ser. Ese vínculo no es para ellas un mero medio sino que, en cuanto bien, hace parte de la definición particular de sí mismas.

El yo y el bien están indisociablemente entretreídos: “Sabemos quiénes somos a través del sentido que tenemos de dónde nos situamos con respecto al bien” (Taylor, 1996: 121). Este sentido de nosotros mismos se produce y reproduce narrativamente: “La persona, entendida como personaje de un relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada” (Ricoeur, 1996, 147). Según Ricoeur, dos coordenadas determinan el relato que hace uno de sí mismo: la “línea de concordancia”, en virtud de la cual se determina la unidad temporal de la vida, es decir, el conjunto de hechos que hacen de ella una totalidad en el tiempo; y la “línea de discordancia”, sobre la cual se marcan los “acontecimientos imprevisibles”, “los trastocamientos de fortuna” (Ricoeur, 1996, 148). Una historia personal es simultáneamente una historia que concuerda con el rosario de hechos vividos y una historia en la que las irrupciones, que amenazan la coherencia del relato, no desafinan ni sacrifican su coherencia. Es a través de un acto configurador, precisa Ricoeur, como las personas logran hacer concordar lo discordante. El hilo con el que se tejen hechos concordantes y discordantes refleja el lugar en el que se ubica la persona con respecto al bien. Es gracias al bien que da sentido al relato de las

la familia” (Becker et al., 1988, 288-289).

experiencias vividas que resulta posible captar y reproducir narrativamente la propia identidad.

La destrucción de la “trama de creencia y de deseo” que entraña la humillación puede entenderse, bajo esta luz, como una situación en la que la víctima no logra integrar lo sucedido a su identidad narrativamente configurada. El síntoma de este vacío de sí mismo es el silencio, que así declara la ininteligibilidad de lo acontecido y la destrucción identitaria que causa.

### **EL DEBER DE MEMORIA**

Ante la humillación profunda, que se asoma en el silencio, la solidaridad de terceros, afirma Reyes Mate, se desenvuelve en dos momentos: el de protesta y el de compasión. La protesta expresa indignación ante algo que no debería ocurrir o haber ocurrido y se rebela contra cualquier posibilidad de que los actos de humillación queden encubiertos bajo un manto de silencio. La compasión mueve, además, a adherirse al proyecto de felicidad de quien, por haber sido víctima de injusticia, ha visto truncada esa posibilidad (Reyes, 2011).

Estos dos momentos de la solidaridad se fundan y exigen una comprensión de la injusticia que entrañan los actos de humillación. Las razones que dan cuenta de la injusticia cometida no se completan, por así decir, mediante la mera enunciación de los derechos que han sido violados o de los deberes que los actos mismos de violación han transgredido. Para completarse estas razones deben explicar, además, cómo, en cada situación específica, las personas han sido degradadas: “Hay que tomar la medida del desastre, contando los caídos, escuchando los relatos de los que huyen por hambre, anotando las víctimas que generan las decisiones de los poderosos [...]” (Reyes, 2011: 168). Es esto lo que quiere decir Reyes cuando afirma que “la injusticia se convierte en la fuente del pensar, y no en un mero campo de aplicación de lo que se sepa la teoría sobre la justicia”<sup>10</sup>.

---

10 La *teoría*, que a Reyes le resulta tan insatisfactoria, cumple, en todo caso, el papel de ofrecer las razones por las cuales podemos exigirnos unos a otros el respeto a determinadas pautas *generales* de conducta. El momento teórico es el que Habermas reconoce como el de fundamentación de las normas (Habermas, 2000b). También para él, la *teoría* es insuficiente para dar cuenta del modo en que se verifica, frente a cada caso de injusticia, el saber moral (es decir, el conocimiento de las razones por las cuales una situación debe ser rechazada y reencaminada). Ante tales casos, ambos coinciden en que el saber moral se confirma en un paso que complementa al de la *teoría*: ese paso consiste en la lectura de la situación a la luz de los principios o normas consideradas como legítimas que mejor se adecúan a ella. Reyes, sin embargo, parece pensar la aplicación de la *teoría* como “aplicación deductivista” y no como “apropiación crítica”. Por pensar la aplicación de la *teoría* como aplicación deductivista de principios normativos, uno concuerda con él. No podemos, en efecto, saber sobre la injusticia si simplemente contrastamos, desde

La memoria que piensa la injusticia procura que aquello que las víctimas injustamente sufrieron y lo inenarrable de las experiencias mismas de sufrimiento puedan ser articuladas<sup>11</sup>. Las injusticias solo pueden ser conocidas por mediación de las víctimas, que hacen esfuerzo de palabra, y los testigos, que van elaborando los relatos y vivencias de los hechos de victimización: solo ellos pueden explicar los atropellos de los que ellos u otros fueron víctimas. La memoria que “grita” la injusticia es, como aclara Reyes, privada, pues toca recuerdos y heridas muy personales, y pública, pues implica un juicio a las condiciones sociales y políticas que directa o indirectamente la causaron. Toda memoria de injusticia reclama la *dobles tarea* de restituir la dignidad a las víctimas revelando con sensibilidad hermenéutica lo que, en las propias palabras de los afectados, ocurrió, y la de transformar las estructuras profundas responsables de los hechos de victimización.

Es Benjamin quien mejor expone la fuerza del vínculo entre memoria y justicia (Benjamin, 1940). Según su punto de vista, ni el historicismo ni las filosofías materialistas de la historia (que ponen su esperanza en el progreso) constituyen auténticos proyectos de memoria. Mientras el historicismo, que reconstruye los hechos a partir de los relatos de los vencedores, acaba por ahogar la voz de los vencidos, las filosofías optimistas de la historia, que consideran que el progreso técnico implica progreso moral y progreso para la humanidad toda, acaban legitimando la “pretensión salvífica” de los vencedores (Reyes, 2011: 189). Lo que, en cambio, Benjamin propone es lo que Reyes llama “el deber de memoria, la memoria como deber” (Reyes, 2011: 190).

arriba, hechos con, digamos, derechos violados. Si, en cambio, se piensa la aplicación como apropiación crítica (de principios) Reyes ya no atina. Pues para cualquier caso en el que uno describa una experiencia como una experiencia de injusticia asume, de modo inmanente, un potencial de razones que justifica que uno pueda decir, como insiste el propio Reyes, que “no hay derecho!” La exploración de ese potencial de razones a partir de un entramado de principios globales que se apropia para describir la situación permite completar, para una situación específica, el saber moral. En efecto, la injusticia tiene, como él propio Reyes reconoce, “un poder semántico inagotable destinado a enriquecer los principios de justicia” (p. 68).

11 En un bello excursus Reyes muestra las relaciones ambiguas de la modernidad con la memoria (Reyes, 2011). De un lado, la modernidad olvida a la memoria: la memoria no es ni norma del presente ni base del conocimiento, pues para ello contamos con la razón, ni clave de la felicidad, pues para acceder a ella parece bastar la amnesia gozosa, ni clave del progreso, pues solo es útil a los idearios conservadores y comunitaristas más bien retardatarios. Del otro, la modernidad, en el arte y la filosofía, hace a la memoria inolvidable: Proust, Joseph Conrad, Mahler, Freud, Heidegger, Sartre, entre un sinnúmero de autores, revelan los lazos ineludibles entre memoria e identidad. Las víctimas revelan, por su parte, el potencial emancipador de la memoria sin seguir ningún programa político. La memoria no es ni puede ser ideología.

De acuerdo con Reyes, la memoria constituye un deber, un imperativo moral, porque inmuniza a una sociedad contra la repetición de la barbarie<sup>12</sup>. El fundamento de este deber se encuentra en que sólo por su intermedio puede evitarse la peor de las injusticias: el olvido, la muerte histórica. No se trata solo de elaborar y mantener un registro de las injusticias ocurridas; también es fundamental que los términos y conceptos que, desde el ojo de la historia oficial, quieren sistematizar las injusticias mismas, sean desafiados y desautorizados: “El pasado nos alcanza, nos asalta. De nada valdría el pasado si solo es el eco de nuestra voz, si sólo es la respuesta a nuestra pregunta. La cosa cambia si el pasado habla y se hace presente sin que nadie le llame a cuento” (Reyes, 2011: 204). De este modo, la memoria se rebela contra la historia, que es relato de vencedores; por ello dice Benjamin que el punto de vista de los oprimidos “hace permanente el Estado de excepción”. Contra la serie de “hechos” que habita la historia, la memoria opone los “no-hechos”, es decir, las ausencias, los silencios, la presencia de modos diversos de inexistencia (de las víctimas). Contra el progreso de los tiempos la memoria muestra el despojo que aquel deja a su paso: “Progreso y barbarie no se oponen, pues, por principio. El progreso puede ser catastrófico” (Reyes, 2011: 197). Porque el progreso es arrasador es que la memoria ofrece un veredicto final: “detenerse”, “hacer una pausa”, “ir atrás” (Reyes, 2011: 199). El deber de memoria consiste en la obligación de desandar para des-invisibilizar las injusticias que han padecido las víctimas, oponiendo la voz de las víctimas a los “discursos legitimadores del daño” (Reyes, 2011: 217).

Los “discursos legitimadores del daño” suelen articularse desde diversos lados. Algunos alegan la prioridad ético-política de la seguridad. Otros justifican la barbarie en la revolución. Estas justificaciones instrumentalizan a las víctimas, es decir, niegan su condición de sujetos morales. El daño que alguien sufre no es inherentemente injusto; es injusto cuando es moralmente injustificable para quien lo padece: “Víctima es quien sufre violencia, causada por el hombre, sin razón alguna” (Reyes, 2011: 211; énfasis propio).

El deber de memoria entraña voluntad para revelar los detalles de los hechos de victimización, incluidas las condiciones sociales y políticas en los que tales hechos llegaron a tomar forma, y para exponer las razones que los hacen moral y políticamente injustificados. Solo procediendo de esta manera el deber de memoria se satisface plenamente.

---

12 En forma semejante, recuerda Reyes, habla Adorno en su *Dialéctica Negativa*: “Hitler ha impuesto a los seres humanos en su estado de ausencia de libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, no vuelva a ocurrir nada semejante” (Adorno, 1984: 365)

La mera relación de hechos de victimización no se conforma al deber de memoria porque se exige de describir y evaluar las condiciones sociales y políticas bajo las cuales tales hechos se materializaron. Sin este horizonte ético-político los ejercicios de registro de los hechos de victimización se tornan revictimizadores –pues desactivan el potencial transformador inherente a la praxis misma de la memoria<sup>13</sup>.

El deber de memoria resulta fundamental para la *cultura política*. Al exponer los hechos de victimización y significarlos como hechos de injusticia, el cumplimiento de este deber permite informar una praxis transformadora del presente en el que las víctimas se auto-reconocen y son reconocidas como sujetos morales plenos –es decir, como fines en sí mismos y no meros medios. Esta praxis incluye mantener vivo el testimonio de lo irreparable (Reyes, 2011: 231). El cumplimiento de este deber no puede canjearse por la promesa de un futuro en paz sin nuevas víctimas. Como ya Benjamin quiso dejar en claro, la memoria no puede sacrificarse en aras del “progreso” pues hacerlo hace imposible la restitución de las víctimas a su condición de alguien –“uno de nosotros” – sino que impide reconocer y atender las causas profundas de la barbarie. A la larga, semejante desacato implica su inevitable (eterno) retorno.

Solo mediante el cumplimiento de estas exigencias es posible, eventualmente, abrir la puerta de la reconciliación entre víctimas y victimarios, y lograr la transformación de estos últimos en custodios de la justicia. La praxis transformadora de la memoria puede, en efecto, propiciar un clima para el perdón de las víctimas hacia sus victimarios, condición esencial de una verdadera reconciliación. Por supuesto, el perdón, entendido como virtud moral y política, no puede exigirse a las víctimas. El perdón es gratuidad y puede concederse por parte de las víctimas incluso en ausencia de arrepentimiento del victimario.

El perdón puede ayudar a abrir caminos al arrepentimiento y a la transformación profunda de los propios victimarios. “Bajo el signo del perdón, el culpable será tenido por capaz de otra cosa que de sus delitos y de sus faltas. Será devuelto a su capacidad de actuar [...] La fórmula de esta palabra liberadora, dejada a la desnudez de su enunciación será: tu vales más que tus actos” (Ricoeur, 2003: 642). En un artículo reciente de Pécaut (2034) se recoge el trabajo de Harald Welzer sobre los ejecutores nazis. Dice Pécaut, citando a Welzer, que las

---

13 Como recuerda el propio Reyes esto fue lo que pasó en Chile cuando se publicó el Informe Rettig (comisión de la verdad y reconciliación): el presidente consideró que ya que se habían aclarado los hechos había llegado la hora de la reconciliación. Esto no fue más que “canjear verdad por olvido” (Reyes, 2011: 232).

“matanzas tienen para [los ejecutores] una ‘función estructurante’ en la medida en que confirman y concretizan los ‘cuadros interpretativos’ que les han sido inculcados, tanto como al conjunto de la sociedad, y les dan el sentimiento de obrar por cuenta de esta última” (Pécaut, 2013: 7). Si la descripción de Welzer es correcta, la posibilidad de que tales ‘cuadros interpretativos inculcados’ puedan ser transformados está, en principio, abierta. En la intuición de Reyes (2011) y de Hoyos (2012) el perdón de las víctimas constituye el medio a través del cual los “cuadros interpretativos inculcados” en las mentes de los victimarios pueden ser transformados en conciencia de injusticia y capacidad para cooperar con un orden de paz fundado en la justicia.

El perdón, que es virtud cívica sin igual, relumbra como esperanza en toda víctima y hace relampaguear la conciencia de injusticia en todo victimario. Dar y pedir perdón: la imagen de la reconciliación. Al final de sus días, unas líneas de Guillermo Hoyos expresaban también esta misma convicción: “Si la generosidad no alcanza para más que para perdonar procedimentalmente, en “negociaciones” de reparación [en un “ajuste de cuentas”, por las buenas, dice en otra parte] no creo que este proceso [el proceso de paz] llegue a feliz término. Virtud cívica sin cultura del perdón, sin actitud moral de perdonar y solicitar ser perdonado termina por marchitarse” (Hoyos, 2012a).

### **DEMOCRACIA DESDE ABAJO Y PRAXIS DELIBERATIVA**

Teniendo a la vista el proceso democrático quisiera explicar ahora por qué, y cómo, solo una concepción deliberativa de la democracia resulta adecuada para responder a las injusticias que viven las personas y a las que reaccionan reivindicando su dignidad. Un auténtico acatamiento del núcleo normativo duro de la democracia, según el cual no pueden considerarse legítimas sino aquellas regulaciones que cuentan con el apoyo de sus destinatarios, exige penetrar en las razones por las cuales los modelos liberal clásico y republicano de la democracia no resultan satisfactorios, y explicar, con Habermas, por qué solo un modelo de democracia deliberativa es adecuado para la toma de decisiones públicas (Habermas, 1999). Tras exponer los argumentos que ha expresado Luhmann contra una concepción deliberativa de la democracia y de la responsabilidad política, profundizo un poco en sus problemáticos presupuestos para explicar aún mejor el alcance de la idea normativa de legitimidad política (Luhmann, 1991). Contra este trasfondo puntualizo, tan sólo en forma panorámica, las tareas urgentes que ha de asumir el país para que las voces de quienes son afectados por las injusticias puedan guiar la construcción de una sociedad justa (democracia desde abajo).

## **MODELOS LIBERAL CLÁSICO, REPUBLICANO Y DELIBERATIVO DE DEMOCRACIA**

Según la concepción liberal clásica, el proceso democrático programa al Estado articulando e impulsando los intereses sociales *privados* de los ciudadanos con el fin de garantizar su influencia sobre la administración pública. De acuerdo con esta concepción, el derecho debe velar por la participación posible y plural de todos los intereses *privados* que están en juego (Habermas, 1999). Los presupuestos en los que arraiga este modelo son una concepción atomista de la sociedad y una concepción agregacionista del proceso político. Según el punto de vista atomista, la sociedad está integrada por agentes independientes cuyas preferencias particulares explican y guían sus acciones. Las estructuras y prácticas sociales son, de acuerdo con esta perspectiva, el producto de la acción de agentes individuales que obedecen sus inclinaciones y preferencias. El proceso político orientado a identificar la voluntad ciudadana sólo puede consistir, bajo esta óptica, en un procedimiento para agregar los intereses privados de los agentes individuales y programar, a partir de los que intereses mayoritarios, el funcionamiento de la administración pública.

Habermas piensa que los análisis de Elster contribuyen a desmontar el presupuesto liberal clásico según el cual las preferencias de los agentes son fijas. Para Elster es reduccionista considerar las preferencias de los agentes como preferencias estratégicas pues en ocasiones corresponden, más bien, a opciones *morales*. Al considerar las resoluciones políticas que se adoptaron durante las asambleas constituyentes de Filadelfia y París, Elster muestra este punto con claridad: las resoluciones de dichas asambleas fueron producto de *negociación* y de *argumentación moral*. Mientras la negociación implica que diversos agentes están dispuestos a respaldar una resolución política porque les resulta mutuamente conveniente, la *argumentación* constituye un proceso de convencimiento mutuo en el que las preferencias de los agentes son objeto de examen crítico contra el trasfondo que proporcionan las normas morales aceptadas como legítimas. La conclusión de Elster es contundente: “El principal argumento que he tratado de desarrollar es que un *marco deliberativo* puede incidir en los resultados independientemente de los motivos de los participantes. Como existen poderosas normas contra las apelaciones descarnadas al interés o al prejuicio, los oradores tienen que justificar sus propuestas de acuerdo con el interés público” (Elster, 2001: 138-139). En los resultados de los análisis de Elster, Habermas vislumbra, sin embargo, algo más. Para él,

[...] con ello no se ha hecho sino efectuar un cambio de perspectiva desde la teoría de la elección racional a la teoría del

discurso [...] los resultados de la política deliberativa pueden entenderse como poder comunicativamente generado que, por un lado, entra en competencia con el potencial de poder de actores capaces de hacer valer su amenaza de forma efectiva y, por otro, con el poder administrativo de quienes ocupan cargos (Habermas, 1998: 421).

La comprobación empírica de una acumulación de poder comunicativo en el seno de estas asambleas quiebra, en efecto, los presupuestos del modelo liberal: de un lado, sujetos que se convencen unos a otros para acumular poder discursivo no pueden describirse con arreglo a un modelo atomista; del otro, dicho poder descansa en buenas razones y no en motivos compartidos.

A diferencia del modelo liberal, el modelo republicano plantea que el proceso político debe garantizar la coherencia de las decisiones públicas con las concepciones compartidas del bien común que constituyen la base de integración reconocimiento entre los ciudadanos (Habermas, 1999). En este enfoque, el ciudadano constituye el eje de un proceso *activo* de participación política protegido constitucionalmente. La concepción del proceso político es en este modelo la de un *proceso de diálogo público* orientado al entendimiento entre los ciudadanos para el logro de fines colectivos, en el marco de *valores culturales comunes*. Por reducirse a estos valores, el proceso político se hace impermeable a la participación de puntos de vista que no se conformen a la cultura pública dominante: “el error radica, pues, en el *estrechamiento ético* al que son sometidos los discursos políticos” (Habermas, 1999: 238; énfasis del autor). En una sociedad marcada por el pluralismo de las formas de vida esta concepción no solo acoge formas paternalismo pugnantes con la autonomía individual sino que resulta políticamente inviable.

En respuesta a las limitaciones de estos modelos, Habermas ofrece un modelo deliberativo amplio de democracia. En dicho modelo el proceso político de formación de la voluntad ciudadana común se expande para incluir a todos los ciudadanos, portadores de intereses y valores diversos. Según su punto de vista, el proceso político debe abrir posibilidades de “conexión entre negociación, discursos de autocomprensión y discursos referentes a la justicia, apostando por la posibilidad de obtener resultados racionales y equitativos. Con ello, la razón práctica se repliega desde la noción de los derechos universales del ser humano o desde la eticidad concreta de una comunidad determinada a aquellas reglas del discurso y formas de la argumentación que toman su contenido normativo de la base de validez de la acción

orientada hacia el entendimiento” (Habermas, 1999: 240)<sup>14</sup>. El *quid*, como le llama Habermas (1998a) de esta comprensión procedimental de la democracia, radica, pues, en que solo aquellos resultados que se hayan obtenido mediante el *estricto* seguimiento de *procedimientos* de comunicación libre (es decir, no coactiva) simétrica (en la que cada agente tiene las mismas oportunidades que los demás de expresar sus reflexiones) e incluyente, pueden considerarse políticamente aceptables y legítimos. El valor instrumental de la concepción procedimental del proceso democrático radica en el criterio metodológico que nos ofrece para evaluar la calidad racional de un determinado resultado deliberativo. En la medida en que el procedimiento de deliberación conduce al perfeccionamiento de los argumentos pueden hallarse alternativas más productivas para enfrentar problemas sociales<sup>15</sup>.

Los ataques que ha enfrentado el modelo de democracia deliberativa por parte de los teóricos de los sistemas sociales (principalmente Niklas Luhmann) justifican, antes de pasar a estudiar las condiciones y procesos efectivos que se requieren para realizar sus potenciales emancipadores, un breve excursio.

#### **AUTO-LEGITIMACIÓN SISTÉMICA: PRESUPUESTOS Y PROBLEMAS**

Abordo este paréntesis en dos partes. Inicialmente recojo la visión de la responsabilidad política que ha elaborado Luhmann y la conecto con sus propias conclusiones críticas sobre la democracia deliberativa. Contra este cuadro la conexión conceptual entre legitimidad y justificación de las decisiones públicas puede explicarse aún mejor.

#### **LA TEORÍA DE LA RESPONSABILIDAD POLÍTICA DE NIKLAS LUHMANN**

Para Luhmann “la política se encuentra claramente limitada, y no sólo por incapacidad, sino también a causa de los legítimos motivos del Estado Constitucional y la libertad burguesa” (Luhmann, 1993: 148). El panorama que contempla este autor el de un conjunto de transforma-

---

14 La institucionalización de procedimientos deliberativos no debe entenderse como domesticación comunicativa. Por este motivo es que Hoyos siempre insistió que era un error reducir la política deliberativa a procedimentalismo. Las siguientes líneas lo dejan en claro: “[la política deliberativa] es tejido donde se articulan luchas políticas, movimientos sociales y desobediencia civil. El espacio público se fortalece gracias a la crítica de las ideologías, el debate y la discusión política acerca de temas sustantivos que tienen que ver con los derechos de los grupos diversos que conforman la sociedad civil” (Hoyos, 1997: 24)

15 Sin duda la deliberación contribuye a “recuperar la idea de que el ser humano es logos: razón y lenguaje”. Contribuye a “rumiar”, es decir, a “pensar”, a “analizar las cosas a fondo, no quedarse en la superficialidad del *fast thinking*” (Camps, 2010, 9). Esta cualidad de la deliberación la hace epistémicamente valiosa: mediante ella pueden tomarse decisiones más consistentes, mejor fundadas. Deliberar y aceptar los resultados de la deliberación asume, por tanto, el signo de la madurez.

ciones inesperadas, de externalidades indeseables, de inequidades problemáticas que fácilmente se trasladan a la política reduciéndola a un mero escenario de “adaptación tardía a las consecuencias del desarrollo económico y social” (Luhmann, 1993: 149). Frente a estas situaciones las decisiones políticas que se basen en “valores fundamentales” resultarán, según él, insostenibles, y se mostrarán siempre incapaces de guiar la búsqueda de logros colectivos o de dirigir la producción de respuestas viables sobre asuntos sociales o ambientales. La imposibilidad política del Estado de Bienestar se funda, de acuerdo con Luhmann, tanto en la naturaleza compleja de las problemáticas actuales como en la refractariedad de las estructuras sociales diferenciadas a iniciativas de cambio. Por este motivo, considera que debemos recurrir a nuevos instrumentos conceptuales que nos permitan pensar mejor la novedad de la situación social y política. Los conceptos de sistema y de autorreferencia pretenden ofrecer dicho inventario renovador.

Por *sistema* entiende Luhmann “todo lo que es capaz de mantenerse constante respecto de un entorno altamente complejo” (Luhmann, 1993: 151); por autorreferencia, la referencia del sistema a sí mismo “en la constitución de sus elementos y sus operaciones elementales: aquello en lo que descansa *la condición de vida* del sistema” (Luhmann, 1998: 33)<sup>16</sup>. La comunicación es, según este autor, el proceso básico gracias al cual un subsistema social (como el político, el económico o el científico) opera como un sistema de sentido. En cuanto tal, el subsistema político opera restringido a un campo temático a partir del cual reorganiza sus expectativas y ajusta su operación. El campo temático determina aquello que viene y que no viene al caso para el subsistema, es decir, determina cuáles comunicaciones resultan inteligibles y cuáles no. Luhmann se pregunta: “¿Puede aumentarse la capacidad de comunicación del subsistema político o se encuentra éste ante límites [temáticos] insuperables?” (Luhmann, 1993: 152)

Para abordar esta problemática Luhmann concibe una doble estrategia. Primero, describe las condiciones que determinan la receptividad de la esfera política a la comunicación. La opinión pública, las posibilidades de consenso y el derecho son, según su observación, los *filtros* que abren o cierran el flujo de información hacia la política. Esto quiere decir que los temas no llegan a imponerse políticamente por sí mismos. Segundo, observa que el *derecho* y el *dinero* constituyen las dos únicas formas disponibles para la acción política y que éstas muestran

---

16 El concepto de autorreferencia remite al de *Autopoiesis*, un concepto acuñado por Humberto Maturana y Francisco Varela para referirse a la cualidad de los sistemas vivos de ser autoproducidos y autoorganizativos (Maturana y Varela, 1973). Los sistemas sociales son, según Luhmann, sistemas autorreferentes

ya claros síntomas de utilización excesiva. La restricción a estas dos alternativas produce *ineficiencia* –pues muchas cuestiones educativas o de política social o ambiental no pueden resolverse con medidas jurídicas o monetarias– y *sobrecarga*, al someter al subsistema a demasiadas demandas e intereses en pugna.

Frente a estas problemáticas Luhmann no pretende formular una terapia radical. Pretende, más bien, optimizar el funcionamiento político no por el haz sino por el envés de sus posibilidades: renunciando a todo discurso perfeccionador de la capacidad de respuesta del Estado a las demandas crecientes de una sociedad supercompleja y optando, en cambio, por una concepción *restrictiva* de la política. Ubicada en un marco restrictivo, la política tendría dos tipos de tareas: una tarea global, que consiste en el desarrollo de lo que Luhmann llama *Teoría Política en el Estado de Bienestar*, y unas tareas puntuales orientadas a “verificar los medios político-administrativos disponibles para la resolución de problemas [y a limitar su agenda a tareas] que puedan ser resueltas de un modo relativamente seguro por decisiones la disposición del derecho y el dinero” (Luhmann, 1993: 138).

Según sus propios términos, una *Teoría política en el Estado de Bienestar* no se propone “ni la exhortación, ni el auxilio técnico [sino] un proceso de reflexión política que entre en la responsabilidad política como modelo central de la misma que no pudiera ser desprendido de ella” (Luhmann, 1993: 137-138). Entendida como teoría *sobre*, y *en*, la responsabilidad política, queda claro su doble propósito: en primer lugar, el de reducir el número de problemas sobre los que se puedan desarrollar alternativas políticas de solución, y, en segundo, el de “generar una conciencia siempre presente de las peculiaridades y límites a la prestación de posibilidades específicamente políticas de soluciones a problemas” (Luhmann, 1993: 139).

Sobre esta base Luhmann propone, frente a los problemas sociales específicos, *ponderar*, a partir de las comunicaciones posicionadas, la alternativa de solución jurídica o económica que menos movilice la protesta: “Estas reflexiones reducen la esperanza de una receta secreta en política que pudiera transformar los riesgos sociales en riesgos políticos y eliminarlos con medios propios, o por lo menos desactivarlos” (Luhmann, 1992: 200). *Ponderar* consiste en calcular la estrategia que genere la menor oposición posible. La ponderación toma en cuenta las argumentaciones que proponen afectados e instancias de decisión *sólo* por la capacidad que tengan de movilizar la protesta y de afectar la fuerza del voto. En este sentido, la ponderación se basa en la *observación* de los cambios internos que se insinúan dentro del sistema político en respuesta a las distintas comunicaciones que llenan la fase previa a la decisión. En circunstancias como estas los argumentos sólo cuentan

por sus efectos funcionales, no por la ostentación de una autoridad epistémica: “El resultado es entonces una preponderancia de la comunicación aceptada en comparación con la comunicación rechazada” (Luhmann, 1992: 162).

Cuatro son los puntos de vista que opone Luhmann a quienes confían, como Habermas, en la posibilidad de democratizar deliberativamente las decisiones públicas:

a) El subsistema político toma sus decisiones en el momento que considera oportuno. La selección de este momento entraña para el subsistema mismo una decisión riesgosa: una decisión inoportuna puede ser capitalizada por la oposición. El criterio de oportunidad puede, en muchos casos, resultar incompatible con el criterio de tomar una decisión tras exhaustiva deliberación entre todos los afectados por ella.

b) Los afectados y las instancias de decisión perciben de modo distinto las decisiones que pueden tomarse sobre la aceptabilidad de cursos de acción específicos. La diferencia de percepción entre ambos explica por qué los *riesgos* que decide correr una instancia de decisión se convierten en *peligros* para los afectados: “el riesgo de unos es el peligro para otros” (Luhmann, 1992: 155).

c) A la política le resultan representativos sólo aquellos problemas que amenazan con convertirse en escándalos públicos o que constituyen peligros para sectores *organizados* de afectados influyentes. Los problemas de ‘bajo rating’ o que afectan a sectores desorganizados y vulnerables no logran posicionarse políticamente. En situaciones de este tipo funciona bien no la discusión sino la omisión política (que a veces sirve para tranquilizar a los afectados potenciales).

d) El esfuerzo por promover la comunicación entre afectados e instancias de decisión puede resultar contraproducente. Desde el punto de vista de los afectados, un esfuerzo *político* por estimular la comunicación luce sospechoso. Desde el punto de vista de los agentes ubicados en las instancias de decisión, un esfuerzo de este tipo puede implicar altos costos y a la vez puede fomentar la proliferación de alternativas de solución que harían muy difícil (y riesgosa) la toma de decisiones.

Según Luhmann, estas consideraciones deberían persuadirnos de desconfiar en la comunicación inclusiva orientada al entendimiento como fundamento adecuado para la toma de decisiones políticas. Sin embar-

go, esto no implica que no pueda reubicarse el papel de la comunicación dentro del proceso de toma de decisiones. Una vez resulta imposible asignar a la comunicación un papel justificatorio puede asignársele uno informativo. Se trata, según su punto de vista, de que la comunicación sobre la aceptabilidad de cursos de acción específicos aumente el número de oportunidades para la auto-observación y, entonces, para ponderar las alternativas de decisión. La comunicación sobre los riesgos de la decisión debe convertirse así en “la fuente de información más importante” para la decisión política (Luhmann, 1992: 206).

### **LEGITIMIDAD NO ES AUTOLEGITIMACIÓN FUNCIONAL**

Luhmann y Habermas comparten, como el mismo Habermas reconoce, “la idea de que el sentido ha de introducirse [...] como el concepto básico de la sociología” (Habermas, 1988: 332). Ambos, sin embargo, elaboran esta idea de manera distinta. Mientras el primero piensa el sentido en términos fenomenológicos –prestando atención a aquello que se da a la vivencia– el segundo lo hace en términos hermenéuticos –reconstruyendo la base narrativa de los significados compartidos– y pragmáticos, anclando la comunicación de sentidos a prácticas sociales.

La diferencia de enfoque sitúa al primero en la tradición monológica de la filosofía –la tradición de pensamiento que de Kant a Husserl ha buscado en la subjetividad, en el yo, el fundamento constitutivo del mundo– y al segundo en la tradición de quienes impulsaron el giro pragmatista de la filosofía, giro que disuelve la relación sujeto-objeto al remitirlos a ambos a un mundo de la vida entretelado lingüísticamente. Esta diferencia se traduce en que la cuestión de la intersubjetividad y de la “linguisticidad” del sentido sea invisible a Luhmann, al igual que la diferencia pragmática entre los lenguajes funcionalmente especializados y el lenguaje ordinario. Porque existe esta diferencia es que a la acción instrumental que tiene lugar bajo el imperativo estratégico y temático de los subsistemas dentro de los cuales los individuos interactúan, Habermas puede oponer una forma *contrainstitucional* (extrasistémica) de acción comunicativa capaz de examinar, mediante argumentos, la aceptabilidad de las formas estratégicas de acción social.

Estas diferencias de enfoque implican concepciones opuestas sobre la legitimidad de las decisiones públicas. Mientras Luhmann considera que el pensamiento público y la acción política se habrían hecho, en el contexto de su diferenciación funcional, refractarias a cualquier escrutinio epistémico posible, Habermas piensa que las disposiciones normativas no solo pueden sino que deben ser legitimadas racionalmente, en el sentido de que deben arraigarse en el asentimiento no coactivo de los afectados por ellas. En tanto Luhmann rechaza esta posibilidad

estará obligado a considerar la legitimidad política o la legitimidad del Derecho en términos meramente funcionales. En su descripción, la legitimidad se equipara a *agilidad decisoria*. Las presiones de operación impiden, según él, la posibilidad de justificación discursiva: lo que sucede es que la discrecionalidad se institucionaliza gracias a lo que él llama legitimaciones ideológicas.

En la visión de Luhmann la ideología, que en la perspectiva crítica se reconoce bajo el signo de la imposición arbitraria y la falsa conciencia, se desdibuja conceptualmente asimilándose a economía funcional. Naturalmente, mientras puedan cuestionarse los modos de operación, y sus efectos, las dinámicas automatizadas de operación subsistémica no son equiparables a las ideologías pues, por definición, las ideologías no admiten cuestionamientos. Tampoco la automatización de tales dinámicas constituye, en sí misma, una forma de legitimidad. La rutinización y la eficacia funcional no son criterios para considerar que los modos de operación de los subsistemas sean públicamente aceptables. Porque Luhmann no puede pensar en la posibilidad de un lenguaje y un pensamiento extrasistémico (ordinario, diría Habermas) es que no puede distinguir entre eficacia funcional y justificación normativa ni explicar por qué los ciudadanos pueden criticar las dinámicas y efectos de subsistemas específicos. Su idea de legitimidad se nutre, pues, de ese error fundamental.

Luhmann considera que suponer que pueda darse una discusión crítica e incluyente de los contenidos de las decisiones pasa por alto el problema de la complejidad. Porque piensa que la sociedad se diferencia en subsistemas como mecanismo para reducir la complejidad que ella misma va produciendo, desconfía de la posibilidad de que subsistemas muy especializados puedan remitir a fundamentaciones discursivas compartidas. En subsistemas así, dice, la complejidad solo puede ser reducida a través de una maquinaria decisoria que excluye comunicaciones que no se puedan acomodar a su propia economía de producción decisoria. En consecuencia, el subsistema político no puede apoyarse en motivos individuales, grupales o de situación, sino en un puro ajuste para generar la menor resistencia posible y reducir sus propios riesgos. De acuerdo con este cuadro, la eficiencia decisoria del subsistema político para la toma de decisiones depende, entonces, de su capacidad para abstraerse de las razones y motivos *particulares* de quienes resultan afectados por ellas. Aunque Habermas acepta que, por exigencias funcionales, el subsistema político pueda descargarse de exigencias de justificación no traduce, como Luhmann, que las decisiones vinculantes que allí se producen terminen siendo aceptadas prácticamente sin motivo. En las sociedades democráticas es claro que, al menos de manera implícita, las decisiones públicas se amparan en

“una *promesa* de fundamentación” (Habermas, 1988). Porque implícita o explícitamente las decisiones son fundamentadas es que los ciudadanos pueden revisarlas, impugnarlas o, llegado el caso, desobedecerlas.

### **SOCIEDAD CIVIL Y DEMOCRACIA RADICAL**

Una democracia deliberativa robusta solo puede ser posible si cuenta con una sociedad civil activa<sup>17</sup>. Solo una sociedad civil rica en puntos de vista puede canalizar el potencial comunicativo de los ciudadanos hacia las instituciones públicas para procurar los cambios necesarios en el orden jurídico y práctico-político. Sin una sociedad civil potente las democracias se deslizan hacia formas generalizadas de indiferencia que contribuyen ulteriormente a la inmunización, contra las reacciones públicas, de formas perversas de dominación. En la Colombia de hoy, las energías reactivas de la ciudadanía que parecían haberse debilitado como consecuencia de la expansión global del gran capital han encontrado, en el seno de diversos movimientos sociales, una fuente de revitalización. Antes de reparar en las tareas urgentes para robustecer la sociedad civil, encuentro importante explicar la relación que existe, o puede existir, entre sus dinámicas y los proyectos políticos de los movimientos sociales.

Ya Cohen & Arato (2000) habían aclarado la “política dual” que caracteriza a la sociedad civil. En su trabajo mostraron que la sociedad civil actúa *ofensivamente* para transformar y guiar la agenda política, con pretensiones de influir a los ciudadanos y a las instituciones públicas, y *defensivamente* buscando mantener su propia arquitectónica institucional e identidades de organización y trabajo (afincadas en organizaciones propias, redes, asociaciones, etc.). Los movimientos sociales, por su parte, parecen exhibir una trayectoria en etapas, que arrancan en protestas sociales poco organizadas y flexibles, con liderazgos múltiples y móviles, y amplia participación, y que van, poco a poco, desembocando en formaciones rígidas, liderazgos fijos y prácticas de representación política organizada (Offe, 1990). En esta lectura, también clásica, los movimientos sociales toman el camino de una formalización progresiva que acogen con entusiasmo en la medida en que la consideran necesaria para estabilizar sus vínculos con la sociedad civil y aumentar su eficacia política. Por estas razones los movimientos sociales no solo son distintos a la sociedad civil sino que constituyen

---

17 La *sociedad civil* la constituyen la red de asociaciones, organizaciones, movimientos y grupos ciudadanos que a la vez que quiere influenciar la toma de decisiones públicas, y operar de acuerdo con valores democráticos, no busca hacer parte de las instituciones centrales de administración pública. No debe confundirse con el llamado *tercer sector*, mucho más formalizado, organizado en forma menos democrática y controlado por intereses empresariales.

el único medio con el que ella cuenta para hacerse valer eficazmente ante la política.

A partir de una exploración de las dinámicas del movimiento feminista en Norteamérica, Cohen & Arato (2000) han argumentado convincentemente contra el “modelo de etapas”. Su descripción muestra un movimiento que nunca se ha contentado con el logro de reformas legales o la inclusión política de las mujeres. Más allá de estos propósitos regulatorios, el movimiento se ha desplegado bajo la forma de una política identitaria con una enorme cantidad de combustible comunicativo en las bases –que permanentemente se movilizan, relocalizan sus liderazgos y redefinen blancos políticos. Por la propia acción de las movilizaciones, las nuevas reivindicaciones se van filtrando hacia el centro del sistema político sin que, en todo caso, el movimiento haya sacrificado su propia arquitectura flexible y porosa, y su espíritu democratizador. Con base en este, y otros ejemplos, Cohen & Arato (2000) han concluido que existen nuevos movimientos sociales que siguen formas acción y organización propias de la sociedad civil. De hecho, en el seno de estos movimientos son frecuentes los antagonismos entre actores orientados a logros políticos inmediatos y actores que procuran agendas y dinámicas más flexibles y descentradas. Para no deshacerse ni hacerse rígidos, los movimientos sociales deben actuar dentro de una lógica dual que les permita mantener una estructura porosa, descentrada y creativa de acción ciudadana y, a la vez, acumular capital comunicativo suficiente para presionar reformas legales concretas y lograr reconocimiento político.

Para que pueda la ciudadanía cultivar potenciales comunicativos transformadores, que alimenten el espacio de la sociedad civil y, a través suyo y de los movimientos sociales, el proceso de toma de decisiones públicas, es necesario que el país aborde ciertas tareas urgentes en los ámbitos educativo, cultural y de medios, y de gobernanza sectorial. Para los propósitos de este trabajo me contentaré con indicar los aspectos centrales que deben ser atendidos en cada uno de estos ámbitos.

En primer lugar, resulta fundamental orientar el proceso educativo, desde las etapas tempranas hasta los niveles de educación superior, al desarrollo de capacidades para participar en las deliberaciones que median la conformación de la voluntad pública. Para ello es fundamental democratizar las prácticas de aula y, especialmente, informar las actividades de apropiación del conocimiento a partir de la experiencia social de los educandos. Se trata, pues, de que las instituciones educativas se dejen permear por las comunicaciones que surgen desde la sociedad civil y puedan capitalizarlas para criticar

diversas formas de autoridad y acción social, y avizorar soluciones<sup>18</sup>. Tan importante como ello es la posibilidad de que cuenten con instancias auténticamente democráticas para el arbitraje de conflictos y la construcción participativa de objetivos y metas. El Gobierno escolar participativo es asignatura pendiente en la totalidad del sistema educativo. El enriquecimiento de la sensibilidad moral y política justifica que, además, los niños, niñas y adolescentes se expongan a diversas formas narrativas que muestren la densidad, las escalas y los caminos posibles de superación de la injusticia: el diálogo de saberes debe anidarse en las prestaciones éticas y políticas que ofrece<sup>19</sup>. La enseñanza de la historia debe constituir el eje sobre el cual robustecer las capacidades ciudadanas para sensibilizarse críticamente frente a la injusticia y contribuir a articular reclamos justos. Estas tareas, bien asumidas, comportan un giro radical en relación con el actual estado de cosas. En el trabajo que Guillermo Hoyos dedica a apoyar el movimiento estudiantil de 2011 se aclara el sentido contrahegemónico de dicho giro:

[...] tratamos la educación cada vez más como si su objetivo primario fuera enseñar a los estudiantes cómo ser productivos económicamente, más que a pensar críticamente y formarse como capaces de aprender de su experiencia, y comprender a las instituciones y sus conciudadanos. Esta visión tan corta acerca de la utilidad de la educación y nuestras urgencias ha socavado nuestra habilidad para criticar la autoridad, reduce nuestra simpatía con los marginados y diferentes, y pervierte el sentido de nuestras capacidades para ocuparnos de problemas globales complejos. La pérdida de estas “competencias” básicas pone en riesgo la salud de las democracias y la esperanza en un mundo decente. Como respuesta a esta grave situación, Nussbaum argumenta que debiéramos resistir a los intentos por reducir la educación a un mero instrumento del gran producto interno bruto [...] En lugar de ello, debemos trabajar para reconectar la educación a las humanidades, y darles a los estudiantes la

---

18 He abordado esta cuestión más ampliamente, especialmente en el ámbito de la vida universitaria, en Rueda (2011).

19 El sentido y alcance de una educación sentimental para la democracia lo he desarrollado en un trabajo anterior (Rueda, 2012a). A propósito de un diálogo de saberes ética y políticamente productivo, Guillermo Hoyos y el autor de este ensayo escribimos un trabajo para defender la participación de la religión en la esfera pública (Hoyos y Rueda, 2012). En otro trabajo he ofrecido algunas reflexiones sobre las prestaciones éticas y políticas que ofrece el pensamiento ancestral a la construcción de la democracia (Rueda, 2012b).

capacidad de ser ciudadanos críticos y creativos, de acuerdo con las utopías democráticas (Hoyos, 2011)<sup>20</sup>.

Por otra parte, la amplificación de los potenciales transformadores de la ciudadanía depende cada vez más de que el pluralismo de los modos de comprender y proponer cursos de acción emancipadores pueda encontrar formas de articulación y acogida política (Martin-Barbero, 2002). Para facilitar estos procesos se requiere apertura y apoyo al desarrollo de formatos comunicativos capaces de recoger las diversas texturas de la subjetividad ciudadana, sus causas práctico-políticas y sus apuestas simbólicas. En un contexto en el que se profundiza el desarrollo de una “trama urbana heterogénea, formada por una densa multiculturalidad que es heterogeneidad de formas de vivir y de pensar”, se exigen caminos que fomenten su mutua exposición para el desarrollo de nuevos recursos de autodefinition y de acción social (Martín-Barbero, 2002: 47). Políticas que apoyen y visibilicen estos materiales creadores ya no pueden satisfacerse como políticas de renovación de lo nacional (por oposición a lo extranjero) ni reducir lo público-político al espacio de acción del Estado. Se trata, por el contrario, de favorecer los pactos, las hibridaciones, las gestualidades novedosas que puedan desplazarse democrática y descentradamente enriqueciendo las agendas políticas a través de los nodos múltiples de la sociedad civil. Aquí el acento no se pone en la información ni en la plataforma técnica o tecnológica sino en los *procesos* de encuentro comunicativo orientados a atender problemáticas sociales diversas y a nutrir el reconocimiento de las diferencias:

Frente a una política que ve en el público únicamente el punto de llegada de la actividad de la mayor cantidad posible de la información, se abre camino otra política que tiene como ejes: la aprobación, esto es, la socialización de la experiencia ciudadana, y el reconocimiento de las diferencias, esto es, la afirmación de la identidad que se fortalece en la comunicación (hecha de encuentro y de conflicto) con el/lo otro (Martin Barbero, 2002: 308-309).

Los programas de fomento a actividades de fortalecimiento de la ciudadanía en el cruce de arte, democracia y derechos, como los que se desarrollan en varias ciudades del país, deben robustecerse al igual que su visibilidad pública. La ciudad que fabrican, en diversos formatos comunicativos y plásticos, colectivos numerosos para articular la

---

20 En un trabajo en su memoria, he ofrecido una visión panorámica de la perspectiva de Guillermo Hoyos sobre los fines la educación (Rueda, 2013)

diferencia, los derechos de las minorías, la reparación, la educación ambiental, el lugar de la memoria, entre otros blancos ético-políticos, subvierte el discurso dominante de la ciudad sin arraigo ni gentes solidarias, a la vez que desafía críticamente las relaciones de poder responsables de formas diversas de desprecio de la dignidad de los ciudadanos. Programas especiales deben ponerse en marcha para fortalecer procesos de coproducción narrativa y visual, que ya dan muestra del potencial de cambio e integración que portan consigo, en zonas diversas de conflicto y encuentro. La apropiación local de TICs, siempre en combinación con otros recursos comunicativos, debe promoverse según libretos acordados por las propias comunidades, renunciando a concepciones y prácticas simplistas de mera transferencia tecnológica (Rueda y Chingaté, 2009).

Sin duda, la gobernanza sectorial es el ámbito en el que, con mayor énfasis, se reclama un rápido cambio de rumbo. Ante la progresiva complejización de las decisiones que deben tomarse en ámbitos diversos de interés público (minería, salud, ambiente, economía, infraestructura vial, TICs, agricultura, etc.) los expertos constituyen la fuente principal de autoridad decisoria. La colonización “experta” de la esfera pública se promueve desde el Estado sin que, por otra parte, los ciudadanos puedan hacer algo más que “bajar la cabeza”. Incluso en escenarios en los que se formaliza la participación para la toma de decisiones, los ciudadanos, considerados legos en materias complejas, son excluidos del proceso. Bajo estas circunstancias las opiniones ciudadanas son políticamente desactivadas y crece la desconexión entre las instituciones públicas y la sociedad civil. Esta desconexión ocurre a pesar de que diversos análisis han mostrado que la distinción entre cuestiones técnicas y no técnicas dentro de una agenda decisoria suele ser bastante arbitraria, y que ella misma está cargada de motivaciones y valores políticos que no llegan a ser tematizados (Kleinman, 2009). Para que las decisiones puedan ser públicamente justificables, revisables y supervisables, es necesario que el punto de vista de los expertos pueda exponerse al escrutinio crítico de la ciudadanía (Rueda, 2012c)<sup>21</sup>. Esto

---

21 Al analizar específicamente las cuestiones de política ambiental, Daniel Fiorino ha insistido en que la participación deliberativa de la ciudadanía en la definición de cursos de acción resulta crucial. Para que esta participación sea eficaz propone varias condiciones metodológicas. En primer lugar, la participación debe satisfacer la condición de la *representatividad*. Sectores sociales diversos que tengan algo que decir en relación con los cursos de acción bajo escrutinio deben estar representados a través de sus voceros en las asambleas deliberativas. En segundo lugar, debe satisfacer la condición de *simetría*. Esto significa que los diversos sectores participantes deben encontrar las mismas garantías para intervenir, oír y ser oídos. Se trata de que estas garantías inmunicen las asambleas públicas contra privilegios que puedan afectar su imparcialidad. En tercer lugar, debe satisfacer la condición de *transparencia*. Los sectores sociales diversos que participen

no se logra, por supuesto, mediante el recurso a audiencias formales que, por la situación de asimetría informativa de los ciudadanos, impiden un auténtico ejercicio crítico. Por ello es urgente implementar, a nivel sectorial y suprasectorial, procesos de debate público que se desarrollen en torno a los conflictos epistémicos y ético-políticos que surgen entre diversos grupos y sectores de expertos en relación con la descripción de las situaciones en juego y las alternativas de acción disponibles<sup>22</sup>. Las conferencias de consenso, los tribunales ciudadanos, las comisiones constituyen, siempre y cuando cuenten con apoyo administrativo y financiero para operar, instancias adecuadas para intensificar, a través de una vinculación activa de la sociedad civil, los procesos de justificación sobre los cuales deben ampararse las decisiones públicas. Es claro que también la *cultura política* demanda la renovación profunda de los modos de procesar las decisiones públicas dentro del Estado.

### **A MANERA DE CONCLUSIÓN. LA NECESIDAD DE LA CULTURA POLÍTICA**

He querido presentar en este ensayo las notas fundamentales de la *cultura política* como clave necesaria para *articular* la paz en Colombia. A lo largo del texto resuena una idea central: que no hay paz sin justicia. La *cultura política* ofrece las herramientas fundamentales para construir la justicia y para blindar a la comunidad política contra la ilegitimidad y la guerra.

La palabra *articulación* retiene, por su parte, dos acepciones complementarias. Articular significa acoplar, ensamblar, empalmar piezas. Y también significa poder decir, poner en palabras. En este sentido, el ensayo ha querido mostrar las piezas que se requieren para construir la justicia y la paz. Esas piezas son, a su vez, palabras para clarificar lo que el término *cultura política* entraña. Esa clarificación se hace inaplazable para ayudar a que cese la guerra, perpetuamente. Así lo ha sugerido Guillermo Hoyos en una columna de prensa redactada pocos meses antes de su partida:

deben estar expuestos a tantos cuadros como hubiere sobre las incertidumbres, riesgos y beneficios potenciales implicados en cursos específicos de acción. Finalmente, debe asegurarse un *carácter activo*. Esto es, debe garantizar la apertura a la amplia participación deliberativa durante el proceso de definición de la agenda de discusión y, además, durante las fases de decisión que prosigan a aquélla (Fiorino, 1995).

22 Varias situaciones ilustran hoy la necesidad de que decisiones en materia sectorial se desarrollen con base en procesos de este tipo: la política minera, la gobernanza del agua, la vacunación de las niñas con el virus del papiloma humano, la seguridad de la población civil en zonas de conflicto, el uso de medicamentos biosimilares, los procesos de restitución de tierras, la siembra de organismos vegetales genéticamente modificados, la actualización del plan obligatorio de salud, las políticas de financiamiento a la investigación y la innovación, entre otras cuestiones numerosas.

La *cultura política*, que es nuestra asignatura pendiente, nos enseña que debe haber una actitud pública en la que se opte por una solución política del conflicto, rechazando de todas formas la solución por medio de la guerra [...] El Estado de derecho cuenta con múltiples posibilidades y en especial con toda la legitimidad, si considera la política como imperativo ético dentro de lo posible. Claro que esto exige imaginación, sentido de negociación, cultura del perdón como virtud cívica, audacia, sensibilidad y autoridad moral, para no dejarse amedrentar por los amigos de la guerra y los enemigos de la paz (Hoyos, 2012b; énfasis propio).

El déficit de *cultura política* se traduce en Colombia en políticas peligrosas e ilegítimas. Sobre esta cuestión ha escrito Claus Offe lo siguiente: “Considero que uno de los peligros más fundamentales *para el sostenimiento de una democracia liberal* consiste en que las élites políticas utilizan la dependencia fáctica de los ciudadanos de lo que ofrezca el Estado en seguridad para burlarse de las limitantes a su actuar impuestas por la Constitución” (Offe, 2009)<sup>23</sup>. La idea de que la opinión mayoritaria favorable da legitimidad a aquellas prácticas de seguridad que burlan la constitución, una idea que respaldan muchos colombianos, contradice el núcleo normativo fundamental de la cultura política, a saber, que los derechos no pueden limitarse o negarse por razones de bien público o porque así lo decida un “procedimiento político” o la mayorías (Rawls, 1995: 274-275). Esta certeza, a cuya fundamentación se dedicara la primera sección de este ensayo, recuerda la reivindicación que hace Kant del Derecho:

*El derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador. No caben aquí componendas; no cabe inventar un término medio entre derecho y provecho, un derecho condicionado en la práctica. Toda la política debe inclinarse ante el derecho; pero, en cambio, puede abrigar la esperanza de que, si bien lentamente, llegará un día en que brille con inalterable esplendor (Kant, 1795, 243).*

La insuficiencia de cultura política explica también por qué la represión y la criminalización de las reivindicaciones de la dignidad, que ha sido común en Colombia, no haya encontrado mayor resistencia entre los ciudadanos. No se trata solo de que el Estado ignore y reprima estas manifestaciones. Tan grave como ello es que promueva reformas lega-

<sup>23</sup> Citado por Guillermo Hoyos (Hoyos, 2009).

les para franquear las disposiciones constitucionales que garantizan el derecho a la protesta. En este marco, la posibilidad de que reivindicaciones justas encuentren respuesta en el derecho y la política está gravemente contraída. Como se explica en la segunda sección de este ensayo, estas prácticas, y las visiones que las amparan, solo pueden superarse si se reconoce el rol normativo que cumple la dignidad humana para informar un orden de paz basado en la justicia.

La misma carencia se manifiesta en materia de reparación integral y reconciliación. La atención a las causas estructurales de la guerra y de sus víctimas se ha canjeado, por lo pronto, por leyes y algunos actos para establecer los hechos de victimización y para formalizar la propiedad de las tierras a los campesinos despojados. Los instrumentos legales que regulan estos procesos han dejado pendiente la reparación integral a las víctimas a la vez que han favorecido la captura de las tierras ya no por los guerreros sino por sectores industriales. La reparación así concebida es estrecha y no garantiza la restitución de la dignidad de las víctimas, que exige reasentamiento-en-su-territorio, reconstrucción material y restablecimiento de sus vínculos sociales. Sin la especificación y pago progresivo de la “deuda social” pendiente con enormes sectores de víctimas la política de exponer los hechos de victimización resulta insuficiente y, en ocasiones, contraproducente. El intercambio, fáctico y semántico, entre reconciliación y acuerdos de paz desdibuja por su parte el tipo de generosidad que está en el núcleo de esa noción normativa, a saber, perdón. La cultura política es esencial, como se ha querido mostrar en la tercera sección de este ensayo, para impedir estas distorsiones.

La cronicidad que exhiben en el país numerosos problemas (en los ámbitos de la salud, la educación, la cultura, la seguridad, la agricultura, el ambiente, etc.) son también manifestaciones de una limitada cultura política. Estos problemas no logran tramitarse productivamente no solo porque no se han asegurado las condiciones de formación de una ciudadanía crítica ni los procedimientos para una deliberación amplia e incluyente, sino porque la sociedad civil encuentra diversas barreras estructurales para crecer e influir políticamente. En su lugar, expertos y agentes corporativos a menudo se acoplan para capturar los procesos de decisión. El problema se agrava porque, en un marco en el que la cultura política es deficitaria, es fácil canjear, sin resistencia, educación para la democracia por educación para la competitividad, cultura por consumo, análisis situados por información dispersa, tecnocracia por democracia, etc. La cultura política es necesaria para revelar las condiciones sociales, educativas, comunicacionales y de gobernanza bajo las cuales las decisiones públicas pueden ser legítimas.

*Cultura política* es la fórmula con la que, siguiendo el pensamiento de Guillermo Hoyos, puede alcanzarse la paz fundada en la Justicia. A lo largo del ensayo se han destacado las notas principales de esta fórmula. En primer lugar, posee *Cultura política* quien tiene sensibilidad y argumentos para oponerse a deformaciones del Estado de Derecho –como la del “Estado de Opinión” o la del “Estado-empresa”– y para defender los derechos fundamentales de diversos grupos ciudadanos, especialmente los grupos más vulnerables o excluidos, y explorar sus implicaciones garantistas.

En segundo lugar, posee *Cultura política* quien sabe que la dignidad humana constituye el foco normativo en torno al cual se articulan las experiencias de injusticia y las formas de resistencia contra ellas. Las prácticas de resistencia constituyen modos de reivindicar la dignidad, por lo que ofrecen la partitura de una utopía realista. La historia política ha cumplido en Colombia una importante labor de reconstrucción de los entramados sociales responsables del desprecio bajo formas numerosas. La conciencia de injusticia tiene que aquilatarse, por tanto, como conciencia de las dinámicas sociales del desprecio por lo cual resulta imperativa la educación histórica que tematice las heridas a la dignidad que narran las propias víctimas. La conciencia de injusticia, que se nutre de las reconstrucciones de una mirada histórico-crítica del pasado/presente, no solo debe reparar en los mecanismos institucionales que produjeron las injusticias, sino en las estrategias numerosas a través de las cuales estos mecanismos se mantuvieron bajo un manto de silencio.

Pero la conciencia de injusticia, rasgo nuclear de quien posee *Cultura política*, no es solo cultura histórico-política (y la sensibilidad hermenéutica que ella presupone). Es también capacidad para entender las dimensiones de la injusticia que exigen más que redistribución, compensación o no repetición, que son a menudo los modos de respuesta de la justicia institucional. Quien posee *Cultura política* sabe, por tanto, que el perdón es el nombre verdadero de la reconciliación.

Las voces de los afectados señalan la ruta de la justicia. Quienes tienen *Cultura Política* reconocen esta circunstancia y, por tanto, se interesan activamente en los argumentos y propuestas que subyacen a las movilizaciones públicas. Por ello no procuran su eliminación o domesticación sino la amplificación de su poder comunicativo, es decir, la visibilización de las razones por las cuales esas voces expresan *exigencia justas*. La amplificación del poder comunicativo de los ciudadanos afectados plantea al país desafíos fundamentales en materia de educación pública, política cultural y procesos de toma de decisiones públicas.

En una entrevista concedida a un alumno suyo el Maestro Guillermo Hoyos ofrece, en pocas palabras, una visión del modo en que se entretejen participación, legitimidad, Estado de Derecho y paz:

La participación política permite superar la mera tolerancia, que siempre sigue amenazando con volverse indiferencia, frialdad y cinismo. Y es precisamente dicho compromiso, en su forma más actual de democracia participativa, el que mejor nos permite [...] el acuerdo sobre mínimos, aquellos mínimos ético-políticos que pueden dar legitimidad a un patriotismo constitucional, si se entiende la constitución como cartilla de aprendizaje de formas de convivencia y de solución pacífica de los conflictos” (Tovar, 2001).

Quien posee *Cultura política* comparte esta visión.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Adorno, Theodor 1984 (1966) *Dialéctica negativa* (Madrid: Taurus).
- Agamben, Giorgio 1998 *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia: Pre-textos).
- Archila, Mauricio 2002 “Colombia en el cambio de siglo: actores sociales, guerra y política” en *Revista Nueva Sociedad* (Buenos Aires) N° 182, noviembre-diciembre.
- Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca ACIN 2012 “La nueva estrategia indígena para sacar el conflicto del Cauca” en <[http://www.hchr.org.co/acnudh/index.php?option=com\\_content&view=article&id=950:la-nueva-estrategia-indigena-para-sacar-el-conflicto-de-cauca&catid=73:conflicto-armado-y-paz](http://www.hchr.org.co/acnudh/index.php?option=com_content&view=article&id=950:la-nueva-estrategia-indigena-para-sacar-el-conflicto-de-cauca&catid=73:conflicto-armado-y-paz)> acceso 20 de septiembre 2014.
- Becker, David et al. 1990 “Psicopatología y proceso psicoterapéutico de situaciones políticas traumáticas” en Martín-Baró, Ignacio (ed.) *Psicología social de la guerra* (San Salvador: UCA Editores).
- Benhabib, Seyla 1986 *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory* (Nueva York: Columbia University Press).
- Benjamin, Walter 1940 *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (traducción de Bolívar Echavarría) en <<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Sobre%20el%20concepto%20de%20historia.pdf>> acceso marzo 2011.
- Bonfil, Guillermo 1987 “Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales” en García, Néstor (ed.) *Políticas culturales en América Latina* (México DF: Grijalbo).

- Camps, Victoria 2010 “Sociedad de la información y ciudadanía” en <[http://www.apfilosofia.org/documentos/pdf/doc\\_003.pdf](http://www.apfilosofia.org/documentos/pdf/doc_003.pdf)> acceso 12 de junio de 2010.
- Cárcova, Carlos 2002 “Justicia como equidad o sociedad como conflicto: Una lectura crítica del liberalismo político” en *Revista de Ciencias Sociales*, (Valparaíso: Universidad de Valparaíso) N° 47.
- Colombia en contexto* 2013 “No vamos a guardar más silencio. Movimiento nacional por una salud digna” en <<http://colombiaencontexto.wordpress.com/tag/movimiento-nacional-por-una-salud-digna/>> acceso 18 septiembre de 2014.
- Colombia informa* 2013 “Sectoros agrarios, sindicatos y movimientos sociales colombianos confirman el paro” en <[http://www.redeco.com.ar/nv/index.php?option=com\\_content&task=view&id=11352](http://www.redeco.com.ar/nv/index.php?option=com_content&task=view&id=11352)> acceso el 16 de septiembre de 2014.
- Cohen, Jean y Arato, Andrew 2000 *Sociedad civil y Teoría política* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Corte Constitucional Federal 2006 “Authorisation to shoot down aircraft in the Aviation Security Act void” en <<http://www.bverfg.de/en/press/bvg06-011en.html>> acceso 10 Marzo 2013.
- Doménech, Gabriel 2006 “¿Puede el Estado abatir un avión con inocentes a bordo para prevenir un atentado Kamikaze? Comentario a la Sentencia del Tribunal Constitucional Federal alemán sobre la Ley de Seguridad Aérea” en *Revista de Administración Pública* (Madrid) N° 170, mayo-agosto.
- Dworkin, Ronald 1989 “Liberal Community” en *California Law Review*, Vol. 77, N° 3.
- Elster, John 2001 “La deliberación y los procesos de creación constitucional” en Elster, John (comp.) *La democracia deliberativa* (Barcelona: Gedisa).
- Fiorino, Daniel 1995 *Making Environmental Policy* (Berkeley: University of California Press).
- Forst, Rainer 2014 *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics* (Cambridge: Polity Press).
- Habermas, Jürgen 1988 *La lógica de las ciencias sociales* (Madrid: Tecnos).
- Habermas, Jürgen 1998 *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (Madrid: Trotta).

- Habermas, Jürgen 1999 *La Inclusión del Otro* (Barcelona: Paidós).
- Habermas, Jürgen 2000a *La constelación posnacional. Ensayos políticos* (Barcelona: Paidós).
- Habermas, Jürgen 2000b *Aclaraciones a la ética del discurso* (Madrid: Trotta).
- Habermas, Jürgen 2002 *Verdad y Justificación* (Madrid: Trotta).
- Habermas, Jürgen 2012 *La constitución de Europa* (Madrid: Trotta).
- Hardt, Michael y Negri, Antonio 2005 *Imperio* (Barcelona: Paidós Ibérica).
- Hernández, Mario 2011 “La protesta estudiantil: lo que no vieron los medios” en <<http://www.razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/2398-la-protesta-estudiantil-lo-que-no-vieron-los-medios.html>> acceso 20 septiembre 2014.
- Honneth, Axel 2011 *La sociedad del desprecio* (Madrid: Trotta).
- Hoyos, Guillermo 1995 “Ética comunicativa y educación para la democracia” en *Revista Iberoamericana de Educación* (OEI) N° 8, Enero-Abril.
- Hoyos, Guillermo 1997 “Presentación” en Mejía, Oscar (autor) *Justicia y democracia consensual* (Bogotá: Uniandes).
- Hoyos, Guillermo 2011 “La educación es un derecho no una mercancía” en <<http://www.desdeabajo.info/suplementos/item/17628-%E2%80%99Cla-educaci%C3%B3n-es-un-derecho-no-una-mercanc%C3%ADa%E2%80%9D.html>> acceso 23 de mayo de 2011.
- Hoyos, Guillermo y Rueda, Eduardo 2012 “Introducción” en Hoyos, Guillermo y Rueda, Eduardo (eds.) *Filosofía política entre religión y democracia* (Bogotá: Editorial Javeriana).
- Hoyos, Guillermo 2012a “El perdón es de lo imperdonable: filósofo Guillermo Hoyos” en *El Tiempo* (Bogotá) 23 de Octubre.
- Hoyos, Guillermo 2012b “Cultura política, nuestra asignatura pendiente: Guillermo Hoyos” en *El Tiempo* (Bogotá) 30 de Mayo.
- Hoyos, Guillermo 2009 “Estado de opinión versus Estado de Derecho” en <<http://www.razonpublica.com/index.php/politica-y-gobierno-temas-27/370-estado-de-opiniensus-estado-de-derecho.html>> acceso abril 20 de 2011.
- Kant, Immanuel 1785 (1996) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (México DF: Editorial Porrúa).

- Kant, Immanuel 1795 (1996) *La paz perpetua* (México DF: Editorial Porrúa).
- Kleinman, Daniel 2000 “Democratizations of Science and Technology” en Kleinman, Daniel (ed.) *Science, Technology and Democracy* (New York: State University of New York Press).
- Kymlicka, Will 1996 *Ciudadanía multicultural* (Barcelona: Paidós).
- La vía campesina* 2014 “Colombia: declaración política cumbre agraria campesina, étnica y popular” en <<http://viacampesina.org/es/index.php/temas-principales-mainmenu-27/reforma-agraria-mainmenu-36/2065-colombia-declaracion-politica-cumbre-agraria-campesina-etnica-y-popular>> acceso 16 septiembre de 2014.
- Lipovetsky, Gilles 1986 *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama).
- Luhmann, Niklas 1991 *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general* (Bogotá, DC: Anthropos, Universidad Iberoamericana y Centro Editorial Javeriano).
- Luhmann, Niklas 1992 *Sociología del Riesgo* (Guadalajara: Universidad Iberoamericana y Universidad de Guadalajara).
- Luhmann, Niklas 1993 *Teoría Política en el Estado de Bienestar* (Madrid: Alianza Universidad).
- Luhmann, Niklas 1998 *Complejidad y Modernidad* (Madrid: Trotta).
- Margalit, Avishai 2010 *On compromise and rotten compromises* (Princeton: Princeton University Press).
- Martín-Barbero, Jesús 2002 “Desencuentros de la socialidad y reencantamientos de la identidad” en *Anàlisi. Quaderns de comunicació i cultura* (Barcelona) N° 29.
- Martín-Barbero, Jesús 2002 *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura* (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica).
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco 1973 *De máquinas y seres vivos. Una teoría sobre la organización biológica* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria).
- Mejía, Oscar 1997 *Justicia y democracia consensual. La teoría neocontractualista en John Rawls* (Bogotá: Uniandes).
- Mujeres por la Dignidad y la Paz 2013 “Manifiesto de las Mujeres Colombianas por la Dignidad y la Paz” en <<http://www>.

- semanariovoz.com/2013/05/17/manifiesto-de-las-mujeres-colombianas-por-la-dignidad-y-la-paz/> acceso 19 septiembre 2014.
- Offe, Claus 1990 “Reflections on the Institutional Self-Transformation of Movement Politics: A Tentative Stage Model” en Dalton, Russell y Küchler, Manfred (eds.) *Challenge the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies* (Oxford: Oxford University Press).
- Pécaut, Daniel 2013 “Desdibujamiento de la oposición “amigo enemigo” y “banalización” de las prácticas atroces. A propósito de los fenómenos recientes de violencia en Colombia” en *Análisis Político* (Bogotá DC) N° 78, mayo-agosto.
- Rawls, John 1978 *Una Teoría de la Justicia* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, John 1990 *Sobre las libertades* (Barcelona: Paidós).
- Rawls, John 1995 *Liberalismo político* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, John 2001 *El derecho de gentes* (Barcelona: Paidós).
- Reyes, Manuel 2011 *Tratado de la injusticia* (Barcelona: Anthropos).
- Ricoeur, Paul 1996 *Sí mismo como Otro* (México DF: Siglo XXI).
- Ricoeur, Paul 2003 *La memoria, la historia, el olvido* (Madrid: Trotta).
- Rorty, Richard 1991 *Contingencia, Ironía y Solidaridad* (Barcelona: Paidós).
- Rueda, Eduardo y Chingaté, Nathalie 2009 “Políticas del conocimiento y desarrollo humano: una aproximación al caso colombiano” en Sánchez, Germán (ed.) *América Latina y el Caribe en la economía y sociedad del conocimiento. Una revisión crítica a sus fundamentos y políticas* (Puebla: CLACSO, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).
- Rueda, Eduardo 2011 “La universidad para cultivar la democracia: sobre la misión ético-política de la educación superior en América Latina y el Caribe” en *Revista postconvencionales: ética, universidad, democracia* (Caracas), N° 4.
- Rueda, Eduardo 2012a “Forjar las virtudes políticas. Educación sentimental para la democracia” en Hoyos, Guillermo y Rueda, Eduardo (eds.) *Filosofía política entre religión y democracia* (Bogotá: Editorial Javeriana).

- Rueda, Eduardo 2012b “Ancestralidad y práctica política. Reencantamientos para potenciar la democracia” en Márquez, Martha et al. (eds.) *El eterno retorno del populismo en América Latina y el Caribe* (Editorial Javeriana y CLACSO: Bogotá).
- Rueda, Eduardo 2012c “Teoría crítica, riesgo y justicia en salud pública” en *Revista Gerencia y políticas de salud* (Bogotá DC) Vol. 11, N° 22.
- Rueda, Eduardo 2013 “La cosa misma de la Educación. Guillermo Hoyos Vásquez. In memoriam” en *Revista Innovación y Ciencia* (Bogotá DC) Vol. 20, N° 1.
- Taylor, Charles 1994 *Ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós).
- Taylor, Charles 1996 *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna* (Barcelona: Paidós).
- Taylor, Charles 1997 *Argumentos Filosóficos* (Barcelona: Paidós).
- Thomas, Lawrence 1995 “La moralidad y el desarrollo psicológico” en Singer, Peter (ed.) *Compendio de ética* (Madrid: Alianza Editorial).
- Tovar, Leonardo 2013 “Guillermo Hoyos. In memoriam (1935-2013)” en *Ideas y Valores* (Bogotá, DC.) Vol. 62, N° 151.
- Vanguardia Liberal* 2013 “En Día del Orgullo Gay comunidades lgtbi marchan por sus derechos” en <<http://www.vanguardia.com/actualidad/colombia/214535-en-dia-del-orgullo-gay-comunidades-lgbti-marchan-por-sus-derechos>> acceso 21 septiembre 2014.
- Walzer, Michael 1993 *Las esferas de la justicia* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Wittgenstein, Ludwig 1965 (1995) *Conferencia sobre ética* (Barcelona: Paidós)
- Wood, Allen 2000 “Kant’s practical philosophy” en Ameriks, Karl (ed.) *The Cambridge Companion to German Idealism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Zimbardo, Philip 2008 *El efecto Lucifer: el porqué de la maldad* (Barcelona: Paidós).

Edwin Nelson Agudelo Blandón\*

## **PRÁCTICAS DE NOVIOLENCIA: INTERCULTURALIDAD Y POÉTICAS PARA CURAR RABIA**

*La sociedad debe reconciliarse con la naturaleza. Los pueblos del futuro no serán los que creen solo en la lógica, el reino de los números y el capital; sino los que hayan entendido que la red social del mañana se sustentara en el respeto y la consideración hacia todos los seres.*

*Solo así el diálogo reemplazará a la guerra.*

Abuela Bernardette Rebienot

Consejo internacional de las 13 abuelas indígenas.

### **INTRODUCCIÓN**

Las miradas locales y regionales posibilitan una lectura profunda y detallada de la realidad en la que estamos inmersos, ya que presentan una forma diferente de hacer pensar. Estas experiencias muchas veces se constituyen como un saber hacer desde lo local que permiten o permitirían –si fueran unas prácticas instituidas–, otro lugar de reflexión epistémico en torno a situaciones específicas dentro del país.

Desafortunadamente, la centralidad del poder no instituye prácticas que no sean reconocidas en el marco de la ciencia o que no cuenten

\* Edwin Nelson Agudelo Blandón. Licenciado en Lingüística y Literatura de la Universidad Distrital “Francisco José de Caldas. Magíster en Etnoliteratura, Universidad de Nariño. Integrante del Grupo de Investigación MERAWI “Subjetividades, saberes y territorios” del Departamento de Lenguas, Facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional. Ha trabajado con pueblos indígenas en investigación, procesos de formación docente, planes de estudio y fortalecimiento de lenguas maternas. Los temas de trabajo abordan conceptos como la oralidad, los sistemas de inscripción y escritura, pensamiento ancestral y palabra de origen, plantas sagradas y epistemologías indígenas e interculturalidad. Email: eagudelo@pedagogica.edu.co

con un soporte escrito que les de, o más bien les permita, un reconocimiento en el aparato de poder. Así pues, este ensayo indaga en saberes provenientes de la oralidad y la memoria corporal que posibilitan la inclusión de otras formas de experiencia, que al no estar reconocidas por la sociedad mayoritaria se ignoran e invisibilizan. Estas experiencias que se constituyen en un saber práctico, acumulado históricamente por un colectivo, se encuentran materializadas e inscritas en prácticas orales, corporales, rituales, terrígenas, las cuales constituyen una memoria del cuerpo ligadas a la tradición oral como mecanismo mediador y a la oralidad como vehículo de agenciamiento epistémico.

Por ello, se pretende tejer desde la memoria y la oralidad, experiencias que permitan enriquecer y comprender los saberes en torno al tema del conflicto, pero sobretudo de la no violencia<sup>1</sup>. Así mismo, se busca explicar las condiciones y reglas de existencia discursiva de prácticas ancestrales, entendiéndolas como conocimientos que poseen

---

<sup>1</sup> La expresión no violencia llega a occidente a través de Gandhi, que en 1920 tradujo al inglés la palabra *ahimsa*, un término sánscrito empleado por la literatura hinduista, Jainista y budista que significa el rechazo a hacer daño o violencia a un ser vivo. La *ahimsa* es la toma de conciencia, dominio y transformación del deseo de violencia ese control cuantitativo y cualitativo de las diversas especies del planeta que está en el ser humano. Los movimientos no violentos europeos siempre han utilizado el término no violencia como una sola palabra para explicitar con total claridad que la opción no violenta no supone una mera negación de la violencia directa, sino un proyecto positivo de transformación radical de la sociedad y de las personas, que reta la creatividad y la inteligencia humana para poder gestionar efectivamente los conflictos sociales de forma que no se impongan sobre ningún ser humano formas de violencia. La no violencia exige un cambio de paradigma en función de lo urgente de comprender que la acción de ejercer violencia de manera física o simbólica sobre otro ser afecta contundente y profundamente las interrelaciones cotidianas que las y los sujetos tejen con los otros. Hablar de prácticas de no violencia involucra no solo el acto de repensar las acciones propias, sino de repensar las relaciones de la vida familiar, comunal, la vida en pareja, repensar especialmente las relaciones y prácticas de sí, pues allí es en donde la no violencia puede trascender la realidad, la manera como las y los sujetos de las sociedades contemporáneas se violentan a partir de la inconciencia que generan algunas prácticas sociales y de consumo interiorizadas que vislumbran el arraigo de la violencia en la cotidianidad de los pueblos y comunidades. Cambiar los pensamientos y los hábitos que mantienen este anclaje es una prioridad para asumir prácticas de no violencia. Asumir pues la condición de la no violencia en el mundo actual, en el que los comportamientos colectivos e individuales están mediados por la competencia, la confrontación y la lucha por la doblegación del otro/a, es un acto de valor supremo que implica desaprender y reconstruir una posición ética y política divergente con lo que por años y generaciones se ha interiorizado y reproducido, por lo tanto, paradigmas y epistemologías otras plantean el cuidado de la vida como principio fundamental para tejer comunidad a partir de un empoderamiento y transformación que pone en juego otras maneras de actuar en un mundo donde la guerra se ha naturalizado. Pensar la no violencia es un acto de fuerza y compromiso, pues para tomar esta decisión se requiere trascender el plano de las ideas, los anhelos, los deseos y transformarlo en acciones prácticas asumiendo la resistencia pacífica (no pasiva) frente a situaciones injustas.

profundidad histórica, que involucren un proceso de densificación socio cultural y el entendimiento de una serie de redes de saber que se afirman desde la diversidad epistémica.

Este ensayo da cuenta entonces, de la manera cómo esta memoria mítica y corporal reunida en la oralidad se constituye en un lugar epistemológico para pensar el conflicto y sobre todo para activar formas y mecanismos de no violencia. En esta perspectiva, no sólo se busca el desplazamiento del discurso hegemónico sobre la guerra, sino también la inclusión de otras discursividades y otros significados sobre el conflicto, que permitan ver otros lugares de enunciación alrededor de un marco epistemológico para la resolución de conflictos desde los discursos y prácticas ancestrales de los saberes de nuestros pueblos y tradiciones indígenas.

La adopción de la idea de nación y ciudadanía fundada en modelos eurocéntricos y coloniales implicó en países como Colombia, borrar cualquier principio que reconociera la diversidad como un elemento constitutivo del territorio y de la vida cultural de la nación, además de la imposición de un único modelo epistémico de desarrollo y de las teorías heredadas de la ilustración y la modernidad. El desconocimiento de la interculturalidad como acción de hecho, obligó a una serie de violencias físicas y simbólicas mutiladoras de la diferencia, que significó, en la tarea de constituir un estado nación, la consolidación de una discursividad monolingüe y mono cultural contraria a la realidad del territorio.

El paradigma intercultural busca, entonces, hacer visible los saberes minorizados –en este caso de pueblos indígenas, ya que también existen experiencias afro, *rom* o gitanas, campesinas y populares– que permitirían pensar desde la diversidad epistémica la resolución de los conflictos, en la construcción de sociedad y de ciudadanías incluyentes e inclusivas y en la configuración de nuevas sociedades desde perspectivas interculturales en el marco de un pluralismo epistémico y de principios de equidad cognitiva en donde se posicionen los saberes ancestrales como experiencias alternas de formas de resolución del conflicto colombiano y en miras de entender el posible posconflicto desde múltiples miradas que nos permita ampliar los referentes de desarrollo en la perspectiva de una interculturalidad crítica y de buen vivir.

En esta medida, debemos entender que los saberes ancestrales –para el caso indígenas– son fruto de un proceso de densificación histórica, que no obedecen a una memoria letrada sino que por el contrario su acumulado colectivo es fruto de la experiencia de contacto y que ha sido acumulada en signos dentro del cuerpo social de los colectivos. Esta densificación histórica está marcada por un proceso de complejidad socio cultural en donde el entrecruce de racialidades, experiencias raciales y modelos de construcción societal –en donde los silenciamien-

tos han estado del lado de los vencedores– han negado la memoria de los sectores marginalizados e impuesto una única idea de construcción de nación y desarrollo, respondiendo a los modelos de la cultura letrada y de la matriz civilizatoria de la razón, lo cual ha implicado al mismo tiempo, una forma específica de entender y abordar el conflicto y la guerra. En esta perspectiva, leer desde la complejidad sociocultural implica hacer visible los contactos, las afirmaciones y sus formas de construcción de memorias desde los silenciamientos.

En este sentido, la diversidad epistémica se constituye desde la problematización del modelo epistémico eurocentrado e indaga por las múltiples epistemologías que han transitado en la constitución de formas de mestizaje desde las formas de racialización. Pero además, busca hacer visible las epistemologías del contacto en la medida en que el entrecruce de la epistemología occidental impuesta con las epistemologías indígenas y ancestrales –que poseen una matriz común en la diversidad y el reconocimiento de la diferencia como fundamento de la vida– da como proceso unas experiencias colectivas, en donde sobre existen al mismo tiempo una diversidad epistémica que ha configurado practicas simbólicas propias que permitieron la resolución de conflictos violentos mediante la puesta en escena de dichas prácticas, las cuales están inscritas en unas ecologías lingüísticas y comunicativas de las cuales somos partícipes de forma silenciada en la vida cotidiana.

Por eso interesa hacer visible el papel que pueden jugar estos saberes en la resolución del conflicto armado en Colombia y en la búsqueda de la Paz desde perspectivas no violentas y en función de diálogos y mediaciones interculturales en pos de la construcción ciudadana de otro tipo de dialogicidad<sup>2</sup>; asimismo, implica, en el marco de la nación colombiana, el reconocimiento de unas diversidades epistémicas que aportan a la construcción de unas ciudadanías interculturales en donde

[...] hay que hacer un proceso, de Re-racionalización, de reconstrucción de saberes, porque no podemos despreciar el bagaje teórico, estético y ético que el mundo occidental ha creado; se trata de enriquecer el conocimiento humano, incorporando la diversidad, nuevas formas de comprender el mundo que también son legítimas porque son históricas (Macas, 2005: 41)

---

2 Señalemos la importancia del diálogo como un ejercicio de pensamiento, lugar donde se ponen en escena las palabras en una relación intercultural que negocia los significados, “es una participación común en la que no estamos jugando contra los demás sino con ellos. El verdadero objetivo del diálogo es penetrar en el proceso de pensamiento y transformar el proceso del pensamiento colectivo.”(Bohm; 1996).

El tipo de episteme que involucra las prácticas simbólicas de los pueblos indígenas –como experiencias sociales y culturales– permite engendrar prácticas cognitivas diferenciales y fundamenta una perspectiva epistémica para el buen vivir y la abundancia. En esta medida, se trata del concepto de diferendo como la no reducción de las relaciones entre sujetos a mecanismos de inclusión-exclusión propios de la modernidad colonial, a redes de saber de las cuales dependerán las éticas de comportamiento social inscritas en los rituales y la vida cotidiana.

Este encuentro entre un nosotros y un otros problematiza la matriz civilizatoria de la modernidad, pues no propone solo un modelo comunicativo para la resolución de conflictos en donde se privilegia la matriz civilizatoria del logos y la razón sobre las prácticas sociales; más allá, se ubica en contra del discurso civilizatorio hegemónico, que homogeniza la noción de la guerra (lucha entre contrarios) y su comprensión, así como sus posibles insurgencias, sobre la forma antagónica a los requerimientos de la guerra estatal y el capitalismo moderno y global que unifica las discursividades sobre las luchas sociales y las revoluciones, que optan también por el discurso y las prácticas civilizatorias como único fin de la comprensión de los conflictos sociales.

En esta medida:

[...] durante siglos, los modelos de la comunicación occidentales han estado basados en cuatro conceptos fundamentales que inicialmente emergen del pensamiento griego. En primer lugar, estaría la primacía del hablante y del destinatario. En segundo lugar, tenemos la importancia de la razón, la lógica y la persuasión. En tercer lugar, hay una gran aceptación de los paradigmas basados en el debate, la confrontación, la documentación en la negociación bilateral. Por último, se espera que el debate tenga como finalidad la victoria o la derrota correspondiente. (Alsina, 199, 97, citando a Casmir, 1993: 409)

Las mediaciones interculturales de los saberes ancestrales buscan, entonces, hacer visible los saberes minorizados, en este caso de pueblos indígenas que permitirían pensar desde la diversidad epistémica la resolución de los conflictos, no siguiendo la matriz colonial sino por el contrario correspondiendo a unas perspectivas minorizadas que constituyen en la empatía maneras diversas de comunicación alternativa e intercultural. Esta comunicación se vuelve un mecanismo de resistencia frente a la matriz comunicativa del desarrollo que impone modelos homogéneos y de unificación de las identidades, las sensibilidades y los comportamientos.

Las epistemologías interculturales y sus mediaciones comunicativas no reducen el diálogo a sus funciones intelectuales y cognitivas y

menos a las condiciones de verdad objetivable y de negociación racional, que simplifica el dialogo a procesos de argumentación lógica en donde se privilegia la razón sobre el cuerpo y en donde la realidad no es única y objetivable, en cambio sí

[...] implica senti-pensar un modo de romper la fragmentación que de la condición humana hizo la colonialidad. En el razonar, la sola palabra connota la ausencia de lo afectivo, la razón es el centro, y en ella la afectividad no aparece ni siquiera en la periferia. Corazonar busca reintegrar la dimensión de totalidad de la condición humana, pues nuestra humanidad descansa tanto en las dimensiones de afectividad como de razón. En el Corazonar no hay centro, por el contrario, lo que busca es descentrar, desplazar, fracturar el centro hegemónico de la razón. Lo que hace el Corazonar es poner en primer lugar algo que el poder siempre negó, el corazón, y dar a la razón afectividad. Corazon-ar, de ahí que el corazón no excluye, no invisibiliza la razón, sino que por el contrario, el Co-Razonar la nutre de afectividad, a fin de de-colonizar el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido (Guerrero, 2010:10).

Los procesos comunicativos se entienden entonces como afectivos e intersubjetivos en donde los sujetos concilian sus prácticas de saber a partir de poner en escena los lazos vinculantes que las vivencias comunes les permiten compartir y que han sido construidas de manera intersubjetiva en el caminar haciendo. En esta medida, la comunicación y el diálogo no se gestan desde una situación logocéntrica y fragmentada producto de las sensibilidades de un colectivo que sobrepone su matriz civilizatoria como un modelo fragmentado de entender la vida. Por lo mismo, el propósito comunicativo no obedece a una finalidad de ganadores o perdedores –propio del modelo comunicativo occidental– sino por el contrario está del lado de las mediaciones y su determinación es la experiencia como una suma de vivencias colectivas que han sido contrastadas y comprobadas en la experiencia como parte de la tradición.

En esta medida las artes orales de los pueblos indígenas invocan los saberes incorporados en el cuerpo de los sujetos sociales como consejo o palabra dulce que armoniza el andar de los sujetos en el canto de las historias tradicionales que se actualizan desde la tradición oral. Su devenir se presenta desde el sueño y en las prácticas cotidianas que también se vuelve consejo de vida. En los procesos comunicativos de los pueblos indígenas la dialogicidad se realiza en la paridad del cuerpo con la mente y construye relaciones de afectividad.

La palabra cantada y la palabra danzada se refresca y equilibra en el pensar con el corazón pues este flujo vital que proviene de la fuerza del corazón es enfriado en la mente para que no salga caliente como palabra que arde pues su calentura puede causar enfermedad en la comunidad que escucha. De la misma manera las personas que escuchan deben pasar la palabra que reciben por el corazón para refrescar, equilibrar y consustanciarse con la palabra recepcionada para después hacerla acto. Por eso la palabra de consejo es presentada desde la mediación de la comunidad pues esta debe ser refrescada con el aliento de la madre simbolizada en el corazón o *kiwato*<sup>3</sup>.

Para que el diálogo se refresque y equilibre es condición pensar con el corazón y con la cabeza. Pero su virtud está cuando la palabra florece en acción, en los haceres colectivos de la siembra, de la danza, de los rituales, de la interacción de los cuerpos colectivos que en su potenciación y en el devenir fundamental de la fuerza de la palabra se vuelven uno con el colectivo deviniendo multiplicidad en la pérdida de su identidad y en el ingreso a un sentir corporal colectivo, que los involucra en un estado de trashumancia común en donde el sentir deviene fuerza que instala a los cuerpos y sus sensaciones en un pensar minoritario y comunica desde el corazón a la palabra que ya no es acto sino expresión. También los cantos y las danzas tienden a perder su forma y en la vibración del sonido y el cuerpo devienen intensidad vibrátil y *poiësis*<sup>4</sup> con el infinito.

En esta medida, la oralidad como sistema social y la tradición oral como un acumulado de saberes colectivos, expresan y transmiten la forma como un grupo se relaciona, entre ellos y con los otros seres de la naturaleza; es decir la forma como una comunidad expresa y actúa en función de su *ethos*. La comunicación desde la oralidad se expresa con gestos y movimientos corporales y se apoya en objetos como parte

---

3 La palabra *kiwato* significa en lengua *sikuani* caracol. La palabra de consejo que se materializa en las historias tradicionales se potencian en el corazón como una forma de pensamiento que trae consigo la historia que sale del corazón y que invoca el pensamiento ancestral venido de *kiwato*-caracola ancestral. En *kiwato* se condensa y fluye el pensamiento primordial que es la fuerza vital de todas las cosas; el pensamiento ancestral venido de *kiwato* es entonces un pensamiento que bebe de la fuerza primordial del cosmos y se instaure en el presente para guiar el aquí y el ahora, lo que es y lo que ha de ser.

4 La palabra *poiësis* significa proceder en los espíritus que formulan una acción mágica, en cuanto que la potencia de la palabra es forzada a realizar un acontecimiento. En esta medida el médico tradicional crea con la palabra un acontecimiento en el cuerpo del sujeto que cura, pues hace que su rezo realice una acción mántica para desaparecer o borrar la enfermedad; pero si la poesía es creación es, también, la renovación de la capacidad de la palabra por crear y hacer sentir lo increado y su potencia consiste en el acto de gestar algo nuevo que resulta telúrico en la medida en que el cuerpo que recibe esta palabra se reinventa incorporándose a un acontecimiento diferente.

de la memoria cultural. Por ello la fuerza de la palabra hablada que en su manifestación invoca y deviene una forma de sentir y percibir la realidad, desde el pasado mítico que como un todo vivo hace presencia como palabra amanecida para pensar el porvenir.

Por tanto, la palabra y el proceso comunicativo que media en las comunidades indígenas es palabra sagrada pues proviene del vientre fundamental de la madre como esencia ontológica de la vida en correlacionalidad. La palabra expresa una economía de la vida en donde las relaciones recíprocas entre los seres, que habitan en un territorio, expresan cómo se construyen complementariamente en una red universal de relaciones mutuas, es decir, relaciones entre heterogeneidades y que se expresan de forma poliádica. La oralidad pone de manifiesto estas relaciones heterogénicas e intersubjetivas como conciencia colectiva en los rituales, las ceremonias y los eventos sagrados, que a su vez evidencian estas interrelaciones, en la manera como los cuerpos han sido atravesados en tanto que la tierra inscribe sus signos en los cuerpos de los sujetos (Deleuze, 1998), quienes a su vez inscriben estos signos en la cultura material.

Las narrativas indígenas y el modelo comunicativo de las comunidades ancestrales involucran una flexibilidad del pensamiento que obliga a pensar en una continua adaptación a las situaciones reales. Es decir un pensamiento de lo concreto y de lo práctico –unas epistemologías del hacer– que a la vez compromete la integración de saberes de otros en una actuación vital con la existencia. La sacralidad se expresa, en el paradigma indígena, como algo inmanente en donde la relación de complementariedad de los seres en el cosmos hacen entender el lazo que une la parte con el todo en un continuo que se expresa de manera ética en la correlación de lo humano con la naturaleza al nombrar, lo humano, como parte de la totalidad del cosmos.

Esta totalidad se manifiesta como acontecimiento de vida pues el deseo de mantener los equilibrios genera bienestar, y por el contrario romper el equilibrio del universo causa enfermedad.

Cuando se crearon los *Mamos*, el pensamiento de los que son parte de la naturaleza, que iban llevando el equilibrio, el indígena mantenía todo en pensamiento, eso cuando llegó la colonización y nos querían hacer perder nuestros derechos, ya no le querían dar la orden de que si tiene derecho a su territorio, querían violarle todos sus derechos, querían quitarle sus ideas y su ley de origen. Sin embargo, el compromiso de los *mamas* era de resguardar todo lo que existe, resguardar todo lo que había, cada cosa en su lugar las piedras, los árboles, los animales, el hierro, y todo era mantenido en puro pago, para

guardar la enfermedad y mantener el equilibrio, en acuerdo con la madre, sin ningún perjuicio. Antes todo tenía reglamento, y todos los pueblos y todas las gentes tenían su reglamento. Todo tenía ley. Pero al venir la colonización se rompieron las reglas, y se rompió el equilibrio. Llegó enfermedad<sup>5</sup>.

Todo tiene espiritual y se le agradece mediante pagos, para que todo se conserve, para que brote la palabra hecha fuerza, en el corazón de la Madre. En el origen éramos uno con la Madre, con el universo –cuentan los abuelos– no nos diferenciamos; por el contrario éramos integrales con su aliento. El hombre al ser una hebra del tejido del cosmos, se convierte en una red de saberes y conocimientos que vinculan lo humano con lo sagrado agenciando una manera de proceder con la vida y su vincularidad con la Madre tierra. Así nosotros somos parte del cosmos puesto que los seres humanos estamos constituidos desde la alteridad, somos habitados por los otros y nosotros habitamos en el cuerpo de los otros en una relación de continuo devenir. La autoridad del sabedor es medicinal pues hace crecer, nutre y conecta la totalidad del universo incorporándola a la existencia de la condición humana a partir de la ritualidad que es expresada de manera cultural y cosmovisional en las personas.

Por tal motivo, la palabra-fuerza, palabra-canto, palabra-poesía y/o ley de origen es considerada como palabra de vida, lo que implica que es un decir-hacer. El hacer de la palabra de vida involucra necesariamente, desde la tradición pensar la existencia en el acto contemporáneo de activar modos de existencia que se gestan con los otros y posibilitan crear cosas en y desde la alteridad, en la tarea de dejar que dicha palabra-potencia habite en el vacío, cure y co-cree la existencia.

En el paradigma indígena, la palabra de origen se encuentra en el mundo mítico, habita lo sagrado. Desde la palabra de origen se activa un diálogo contemporáneo con la tradición que implica necesariamente la tarea de articular lo propio a lo extraño, en un mecanismo de mediación intercultural, pero que debe articular de igual manera el pensamiento del otro y de lo otro entendido como los mundos paralelos que cohabitan en y con la naturaleza; por eso vivir bien termina siendo el acto de conversar entre gentes; conversar es construir un verso sobre cosas, es crear verbo, materializar algo, poner la palabra para el buen vivir. Para el mundo indígena esta red de pensamiento es entendida como opción de vida, como un modo de existencia, materializado en el pensamiento indígena y que le dan sentido a las

---

5 Conversación personal. Mama Pedro Niño, Octubre de 2012, Curacata-Nabusimake. Sierra Nevada de Santa Marta – Colombia.

mediaciones en el diálogo y a la constitución de un modelo comunicativo intercultural.

La comunicación intercultural es una comunicación desde abajo pues pone en escena la palabra danzada, la palabra imaginada las poéticas callejeras en la acción de inventar una solución al conflicto, pero sobre todo, piensa el diálogo desde la heterogeneidad de las practicas no fragmentadas sino vinculantes las unas con las otras y su constitución y su co-creación enfrentan el individualismo, la indiferencia y la fragmentación propia del mercado. Los modelos indígenas y ancestrales de comunicación están en el marco de las epistemologías indígenas y ancestrales e implican desde una ecología de los saberes, la construcción de relaciones empáticas con otros diferentes. Estas relaciones no poseen como afirmación la negación de los conflictos, sino por el contrario la aceptación de los mismos pero posee como fundamento la comprensión holística del mundo y la protección de la vida y sus saberes como fundamento de la diversidad. Por eso las dos historias que propongo (los conjuros de no violencia y la danza de *karijona*) parten de un aprendizaje colectivo fruto de unas guerras violentas e intestinas vividas entre pueblos indígenas que fueron “curadas” pues su mantenimiento obligaba a la desaparición de un grupo humano con sus ecosofías<sup>6</sup> específicas sobre un territorio.

## CONJUROS DE NOVIOLENCIA Y POÉTICAS DEL BUEN PENSAR

Esta es una aproximación a un grupo de anécdotas alrededor de la gue-

---

6 Saberes de la casa (*oikos*), no en su sentido moderno, sino de la casa ceremonial que es reflejo del cosmos. En la etimología griega *oikos* significa casa; sin embargo, en la Grecia antigua este término adquiere otro sentido relativo a la constitución del pensamiento en un estado mítico. En este sentido, la casa, no como un significado estático sino dinámico dentro de la cultura, adquiere varias construcciones. Por un lado está la casa como el espacio arquitectónico en el que conviven los sujetos, así mismo y dentro de esta misma perspectiva *oikos* es el firmamento “la casa del mundo”, además se presenta también como el cuerpo. El *oikos* de los griegos se asemeja en su sentido vital a la palabra *maloka* (lengua general) en el mundo mesoamericano. “El sabedor responsable de un territorio es aquello que ha heredado la alianza fraguada entre su antepasado y el Dueño mítico de la región. Dichos Dueños personifican personifican las Fuerzas que mantienen el orden cósmico (regional y local) permitiendo que la comunidad a la que preside el sabedor se establezca y medre en lo que será el hábitat del clan. El Dueño mítico territorial se constituye, en últimas, en el celoso guardián de las esencias (*quiddidad*) de los seres cuyo anudamiento constituyen ese hábitat. Reduciendo el asunto a la impersonal terminología académica, el Dueño mítico equivale a la personificación del saber decantado durante milenios; ese que permite el manejo adecuado de los entornos naturales; lo cual corresponde a una acción equilibrada entre sociedad (humana) y entorno ambiental (elemento, flora, fauna). A esta sabiduría se le ha venido dando el nombre de ecosofía”. (URBINA; 2004;18) *DÍJOMA: El hombre•serpiente•águila. Mito uitoto de la amazonia*. Fernando Urbina Rangel. Bogotá. Convenio Andrés Bello. 2004.

rra y en este caso la forma como en Colombia nos hemos acostumbrado a la guerra como parte constitutiva de nuestra forma de ser y dos ideas que diferencian el ser guerrero y el ser guerrerista. Por eso este anecdotario es una aproximación para entender el problema de la guerra como algo que se debe curar, es decir en el conocimiento indígena, en la tarea de borrar sombras colectivas. Este trabajo comienza en el año 2004, por esa fecha el abuelito Tsamani Kasulua había aceptado enseñarme sobre el ser *Dopatubinü* o medico tradicional, desde los saberes y prácticas de vida del pueblo *sikuani*. Ya desde el 2000 teníamos una relación muy cercana de una familiaridad que no era consanguínea sino que era plenamente cultural, en donde el abuelo había decidido aceptarme como un nieto espiritual.

Fruto de esta experiencia recopilé anécdotas o pequeñas reflexiones alrededor de cómo una persona del común ha vivido la guerra en Colombia, como si se tratase de un hábito cotidiano en donde el guerrear es la forma habitual de existencia. Asimismo estas dos historias me pusieron en la tarea de preguntarme cómo los pueblos indígenas han entendido la guerra. Por ello este texto busca acercarse a la experiencia colectiva de las comunidades indígenas alrededor de la guerra y la forma como ellos lo han solucionado, en un ejercicio pleno de sanación del territorio y de las dinámicas culturales, más allá de un legado de acuerdos que llevan un vencido y un vencedor.

Este tejido surge de la idea de explorar diferentes aproximaciones en función conceptos y experiencias sobre “guerras, guerreros, y guerreristas” que nos permita entender la manera como culturalmente hemos fragua la violencia, real y simbólica, en nuestro día a día, y como de esta misma manera nos hemos terminado acostumbrando, en Colombia, a vivir en ella como una acción funámbula que transita nuestro quehacer cotidiano. Por ello este grupo de anécdotas surge con el deseo de comprender desde la experiencia, la guerra interna, pero también producir reflexiones alrededor de las soluciones que, desde los pueblos indígenas, le han dado a situaciones y experiencias parecidas. Por eso este anecdotario es una aproximación para entender el problema de la guerra como algo que se debe curar, es decir en la tarea de borrar sombras colectivas.

En la experiencia específica con el pueblo indígena *sikuani* en diferentes momentos había estado compartiendo, en una relación empática con ellos. Ya desde 1996 yo había iniciado un proceso de comprensión y estudio alrededor de algunos entramados de la vida cotidiana de la cultura de los indígenas *sikuani* y en algún momento de la historia apareció un cassette de audio de cantos *sikuani* (Yepez, 1884), con el título “la música de los Guahibos”, que me permitieron regrabar. En diciembre del 2005 le comente al abuelo que tenía una música grabada

en el departamento del Vichada de cantos *sikuani* y le solicite me permitiera escucharlos con él, y como no conocía la lengua, identificarlos y hacer una traducción libre; a lo cual accedí.

A principios de enero de 2006 como lo habíamos acordado lleve el audio y el equipo para reproducir la cinta y nos pusimos una mañana, después del desayuno a escuchar e ir identificando los cantos que en él se encontraban. En el inicio del cassette se encontraban algunos cantos festivos alrededor del baile de *jalekuma*<sup>7</sup>, un rezo para potenciar la bebida sagrada del *yarake*<sup>8</sup>, algunas danzas tradicionales con sus cantos además de identificar un *waji*<sup>9</sup> que como el me lo indico era “para que no entre enfermedad”. La red de significados de este rezo “para que no entre enfermedad” estaba vinculada directamente con las historias de contactos interétnicos con la etnia *Kawiri* o Caribe<sup>10</sup>.

En la introducción del libro el Orinoco ilustrado, Arturo Cifuentes dice de los Caribe, refiriéndose a lo apuntado por el misionero y cronista José Gumilla

[...] uno de los grupos que opuso mayor resistencia en Sudamérica a las incursiones españolas, fueron los caribes, altivos guerreros y navegantes que mediante sus incursiones sometieron y dominaron gran número de grupos y etnias. Sus registros y colonizaciones se encuentran en las costas del caribe y en las islas antillanas, así como en el interior del continente en las proximidades de los grandes ríos. Estos estuvieron casi siempre tras los sedentarios y matriarcales *arawac*, de los cuales tomaban y comerciaban mujeres y niños para su servicio, así como para la venta posterior a los holandeses con quienes

7 Clase de baile lento, acompañado de los mismos cantos que akane (baile de gaviota). (Queixalos. Diccionario *sikuani*-español)

8 Bebida fermentada de yuca hecha con el jugo venenoso de la yuca amarga (ácido prúxico), que queda al exprimir la yuca y hervir el líquido para que se evapora la sustancia tóxica, quedando un caldo espeso llamado yare.

9 El *Waji*, rezo o invocación da la fuerza, la energía, la alegría. Despeja la mente, abre el camino. Es la palabra potenciada desde *yuweisi* (pensamiento ancestral) como saberes historia tradicional puesta en el presente con la fuerza y la vibración del acto primordial. Los rezos o potencia son palabra es la poesía de la palabra hecha acontecimiento.

10 “Ulloa: *canibali*. Anglería: *canibalibus*. Caníbal y Caribe son correlato de una misma voz indígena. En el diario del primer viaje Colón transcribe *canibales* (23 de noviembre), *caniba* (26 de noviembre) y *caribes* (26 de diciembre). Las Casas, comentando lo dicho por Pané, escribe: “aquella gente debía ser lo que llamamos *caribes*, y entonces los llamaban y llamábamos *canibales*”. De este comentario infiero que Pane escribió *canibales*; respeto, pues, su grafía pero aclarando que realmente eran los *caribes*”. (PANÉ: 1988:34, énfasis original) Fray Ramón Pané. Relación acerca de las antigüedades de los indios. Nueva versión con estudio preliminar, notas y apéndices por José Juan Around.

efectuaron alianzas y comercio; uno holandés daba el caribe por un prisionero (esclavo), llamado entre los caribes *Itoto*, una caja con el siguiente contenido de acuerdo a Gumilla: diez hachas, diez machetes, diez cuchillos, diez mazos de abalorios, una pieza de platilla para su guayucos, un espejo para pintarse la cara y una tijera que se utilizaba para redondear el cabello, además se les daba una escopeta, pólvora y balas, un frasco de aguardiente, agujas, anzuelos y alfileres.

Sus incursiones llegaron y se incrementaron por tal motivo hasta el interior de la Orinoquia y la Amazonía hasta recónditos lugares, alto guayabero, río negro, el río meta etc. (Gumilla, 1994:12)

Los *kawiri* son identificados en los Llanos Orientales y en la selva amazónica (Colombia y Venezuela), como un grupo de indígenas que practicaban la antropofagia y el canibalismo, y que durante muchos siglos mantuvieron un sistema de esclavismo en gran parte de estos territorios. La nación caribe se consolidó con una economía y cultura muy fuerte alrededor de esclavizar a los otros pueblos indígenas de los llanos, de la selva y en algunos casos de la montaña manteniendo este sistema económico aproximadamente durante 200 años.

En el transcurso de los siglos XVII y XVIII la caza de indios fue una actividad común en los llanos. Grupos especializados de los “caribes” realizaban desplazamientos a larga distancia en busca de [piezas de esclavos] indígenas para intercambiarlas con los holandeses, franceses e ingleses establecidos en la Guayana, de quienes recibían armas de fuego, herramientas y otros bienes. Esta trata de esclavos nativos estuvo orientada a abastecer de fuerza de trabajo a más de cuatrocientos ingenios que en Surinam, Esequivo y Berbix tienen los extranjeros (Citado por Gómez. 1991: 50).

De su origen mítico dice Gumilla

Pero ya que ellos no saben de su origen, la nación *Sáliba* y *Achagua* se le ha buscado y averiguado a su necio modo y sin propiedad. Dicen los *Sálivas*, que el *Puru* (de quien después hablaremos) envió a su hijo desde el cielo a matar una serpiente horrible, que destruía y devoraba las gentes del Orinoco y que realmente el hijo de *Puru* venció y mató a la serpiente, con gran júbilo y alegría de todas aquellas naciones y que entonces *Puru* dijo al demonio: *Vete al infierno, maldito, que no entrarás en mi casa jamás*. Y añaden, que aquel consuelo les duró poco, porque luego que se pudrió la serpiente, se formaron en sus

entrañas unos gusanos tremendos y que de cada gusano salió, finalmente, un indio *Caribe* con una mujer; y que como la culebra o serpiente fue tan sangrienta enemiga de todas aquellas naciones, por eso los *Caribes*, hijos de ella, eran bravos, inhumanos y crueles. Este favor y honra hace la nación *Sáliva* a la altivez de los caribes. No discrepa mucho de esta la erudición de la nación *Achagua* esta protesta, que los caribes son descendientes legítimos de los tigres y que por eso se portan con la crueldad de sus padres. Por esta causa el nombre *Chavi*, que en su lengua significa tigre, deducen la palabra *Chavinaví*, para ellos significa lo mismo que *Caribe*, oriundo de tigre. Otros *Achaguas* de otras parcialidades o tribus, explican más la especie y le dan más alma de este modo: *Chavi*, es el tigre en su lengua; y *Chavina* es la lanza; y de las dos palabras tigre y lanza, sacan el nombre de los caribes, llamándolos *Chavinaví*, que es lo mismo que hijos de tigre con lanza: alusión o semejanza muy propia para la crueldad sangrienta de los caribes (Gumiilla; 53, énfasis propio)

Por eso los caribes mantuvieron durante mucho tiempo una fuerte representación simbólica y de dominio sobre los otros pueblos [...] los caribes, que probablemente tuvieron su centro dispersión al norte del Amazonas, en el área general de las Guayanas, ya en el año 1000 habían establecido colonias en las Antillas, recibían tributo de ciertos grupos y en el año 1200, según algunos, parece que hasta influían sobre los pobladores de la costa del Pacífico en el actual territorio de Colombia. A lo largo del Orinoco y en los llanos su prestigio era descomunal. Imponían la moda entre los demás grupos, que imitaban sus diseños de ornamentación corporal, sus peinados, su joyería. Imprimían su estilo aun en el aparato ceremonial de la actividad bélica en la cortesía del saludo. (Fridman y Arocha, 1985: 95).

Los caribes mantenían un estatuto de miedo entre los otros pueblos que esclavizaban, pues aparte de someterlos físicamente, mantenían un imaginario simbólico de gran connotación alrededor de la antropofagia en sus acciones rituales y ceremoniales. Ya su sola presencia, como lo señala Gumilla (1991:59), causaba terror:

[...] los caberres y muchos caribes, usan por gala muchas hartas de dientes y muelas de gente, para dar a entender, que son más valientes, por los despojos que allí ostentan ser de sus enemigos, que mataron: con estos adornos y su macana en una

mano y la flauta, llamada fututo, en la otra, una y otra alhaja con sus borlas, salen los indios engalanados, a todo costo, para los días ordinarios.

En relación con los actos de canibalismo va a señalar Gumilla (1991: 126) que

[...] la nación *caberre*, copiosa en pueblos, gentío y valientes; tanto, que las armas caribas siempre han llevado con ellas el peor partido: gente, no solo bárbara, sino también brutal, cuya vianda ordinaria es carne humana de los enemigos, que buscan y persiguen; no tanto para avivar la guerra, cuanto para saciar su hambre.

De esta manera, la historia y trashumancia del pueblo *sikuani* y de los grupos étnicos pertenecientes a la familia *guahíbo* (*Cuiba*, *sikuani*, *sáliba* y *achagua*) va a estar relacionada con diferentes tipos de contacto con otros grupos interétnicos, pero sobre todo con el pueblo caribe. Éstos contactos configuraron una red semiótica en la que signos e indicios acumulados y densificados históricamente se encriptan en la memoria cuerpo del colectivo, en símbolos que engranan los saberes alrededor de la supervivencia, de los contactos, de los conflictos, de las resistencias como mecanismos de encriptación de la experiencia<sup>11</sup>. Signos y símbolos que se repiten y reanudan en la práctica simbólica entendidas estas como, “La organización social del sentido como prácticas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas en virtud de las cuales los individuos se comunican concepciones y creencias” (Bourdieu, 2003:14)

A partir del contacto en más de 400 años con los indígenas Caribe o *Kawiri* y fruto de la experiencia de relación conflictivo con ellos, y con otros grupo, los *sikuani* fueron consolidaron una serie de prácticas y saberes que les permitía mantenerse y sobrevivir a partir de apropiar elementos de los otros grupos con los cuales mantenían contactos, entre ellos los caribes. A partir de eso crearon y aprendieron –por un sistema intercambio con los grupos *Arawak*– rezos que les permitía protegerse, sobrevivir y controlar con la palabra la fuerza enfermiza del que come gente como sujetos nómades sobre el territorio de los llanos y la selva.

Los rezos que estábamos escuchando con el abuelo era justamente la pervivencia de una época en donde continuamente el encuentro con los *kawiri* debería ser evitado para no desaparecer; de ese evento

---

11 “[...] ha existido en los llanos del Orinoco un sistema de interdependencia regional y relaciones interétnicas entre los grupos” (Arvelo, 1989, p. 155).

“el rezo para que no entre enfermedad” era un rezo que posibilitaba alejar a los *kawiri* cuando éstos llegaban a capturarlos a partir de producir una suerte de extraviamiento en éstos, para que no encontraran el camino o lo confundieran. Por otra parte también permitía crear un manto de protección alrededor de enfermedades enviadas por otros pueblos; este manto de protección mágico servía para confundir la enfermedad, como ente vivo. Este rezo es usado actualmente para diferentes acontecimientos, entre ellos para, en función de la guerra entre paramilitares, guerrilleros y fuerzas regulares del estado, hacer que estos grupos armados no fracturen las redes sociales de la comunidad.

Esta práctica ancestral de la experiencia del pueblo *sikuani* cumplió un papel fundamental en la conciencia histórica<sup>12</sup> engranada a su sistema de creencias y a sus historias de origen. En las historias tradicionales contemporáneas, los caribes siguen representando un imaginario de miedo asociado al canibalismo. Así lo cuenta Queixalos en las historias recopiladas por él,

Los antropófagos comían a todo el mundo, hasta los niños pequeñitos. Llegaban como de visita, pero lo que hacían era inspeccionar. Así nos fueron acabando poco a poco a nuestros antepasados. Se extendieron por todas partes. Por la sabana, por la selva, por todas partes se esparcieron. Quedaban las calaveras desparramadas por ahí, calaveras de los que habían sido comidos. Por todos lados se veían los cráneos de la gente *sikuani*. Esas cabezas las arreglaban los caribes. Las coloreaban con semillas de achiote y las utilizaban como instrumentos, pero no para hacer música sino para infundir pavor. Las pintaban y las rezaban. Las arreglaban como hacemos nosotros con el cráneo del venado. Cuando soplaban en esas cabezas mientras perseguían a un grupo de gente, las personas al percibir el silbido perdían las fuerzas. (Queixalos, 1991: 244).

La historia mítica y la conciencia histórica del pueblo *sikuani* en relación a los encuentros conflictivos con los caribes se va a amalgamar en una suerte de conciencia simbólica en donde los hechos reales se entrecruzan con su sistema mágico convirtiéndose en un símbolo de protección y de agresión al mismo tiempo. Esto da pie a un fuerte sistema simbólico alrededor del canibalismo que permeó el sistema gnoseológico e ideográfico alrededor de la memoria icónica y ritual en el sistema de intercambio interétnico de los Llanos Orientales, todos ellos asociados

---

<sup>12</sup> “La conciencia histórica se define como un conjunto de nociones desarrolladas a lo largo del tiempo. En suma, es la experiencia que tiene un pueblo de su pasado, y la manera como él mismo se ubica dentro de la historia” (Baquero. 1989, s.p.).

a la antropofagia y a la sangre donde su elemento constitutivo pudo haber sido la simbólica del rojo como categoría analógica a la sangre que se va a repetir continuamente.

Por otra parte, la experiencia histórica<sup>13</sup> de contacto va a estar redimensionada con el sistema mítico, el sistema de creencias y sobre todo con el sistema mágico del pueblo. El mito como ordenador lógico de la conciencia va a servir como instrumento de la memoria que no acumula hechos lineales sino que, al depender de una tradición que modela el mundo de manera circular, va a establecer una relación holística e integral del mundo –mundo concebido como ente vivo– en donde la revivificación del pasado para ordenar el presente y pensar el porvenir desempeña un papel fundamental como sistema de simbolización de la experiencia y modelo comunicativo intercultural pues va a integrar lo otro como parte constitutiva del proceso dialógico.

La siguiente historia pone en evidencia la experiencia de contacto con otras etnias y relata la memoria de asentamiento del pueblo *sikuani* vinculado a la experiencia ritual y al pensamiento mágico. Queixalos (1991) recoge historias tradicionales contadas por indígenas *sikuani*. Así hablan de los *kawiri*:

“Los caníbales estaban acabando con nuestra familia. Estaban exterminando a los *sikuanis*. Ellos salieron del sitio donde vivían y vinieron a estas tierras únicamente para comer. Para aprovechar la carne de los grupos *sikuanis*. Los *kawiris* o *kali-finas* iban en dos bandos: los descendientes de la piraña, y los descendientes del tabaco. Los pirañas, o caribes, eran el grupo más fiero. Son los propios *kawiri*.

Llegaban a un sitio donde vivían los *sikuanis* a comérselos. Hoy ese sitio se llama *kalifina*.

Los *kalifinas* son los antepasados de los *kawiris*. Más abajo de *Awiribo* hay una selva grande llamada *Kalifina*. Ahí quedan algunos *kawiris*.

Pero *kalifina* también se le dice a una olla grande de barro. Cuando se habla de los Tiempos de *Kalifina* se refiere a cuan-

---

13 El papel principal que cumple la experiencia histórica para una sociedad, es ser fuente de enseñanza para resolver sus problemas concretos actuales; en especial, aquellos concernientes con las relaciones de explotación económica y cultural a que está sometida. La experiencia histórica es, fundamentalmente, una experiencia de lucha, recuerdo de una serie de tácticas empleadas contra los enemigos, de errores cometidos, de éxitos obtenidos. Un pueblo cortado de su experiencia histórica es un pueblo novato, inexperto contra las maniobras de sus explotadores y de las tradiciones que se dan entre ellos mismos” (Baquero, 1989; s.p.).

do existían esas ollas, que es cuando vivían los *kawiri*. Puede ser cuando vivían los tatarabuelos de los jóvenes adultos de hoy día”.

Una abuelita contaba que los *Kalifina* eran un clan, y hablaban otra lengua. Decía:

-¡Los *kalifinas* son los mismos españoles! (sic).

En realidad, los tabacos no comían gente. Los antropófagos comían a todo el mundo, hasta los niños pequeñitos. Llegaban como de visita, pero lo que hacían era inspeccionar.

Así nos fueron acabando poco a poco a nuestros antepasados. Se extendieron por todas partes. Por la sabana, por la selva, por todas partes se esparcieron.

Quedaban las calaveras desparramadas por ahí, calaveras de los que habían sido comidos. Por todos lados se veían los cráneos de la gente *sikuanis*. Esas cabezas las arreglaban los caribes. Las coloreaban con semillas de achiote y las utilizaban como instrumentos, pero no para hacer música sino para infundir pavor. Las pintaban y las rezaban. Las arreglaban como hacemos nosotros con el cráneo del venado. Cuando soplaban en esas cabezas mientras perseguían a un grupo de gente, las personas al percibir el silbido perdían las fuerzas.

Los *sikuanis* se escondían en la selva, donde no los pudieran ver. Pero naturalmente estaban obligados a desplazarse en busca de agua, para la comida. Los *kawiris* los espiaban desde lo alto de los árboles, para ver en qué momento y por qué lado salían los *sikuanis* para luego cazarlos. Y así exterminarlos, nuestros antepasados sufrieron mucho en manos de los *kawiris*.

Por eso hoy en día nos aterrorizamos cuando oímos silbar en la selva. Porque todavía subsisten grupos caribes. Claro que no es lo mismo que antes, no son tan feroces como antes. ¡Pero ya lo creo que hay todavía! Por eso les seguimos temiendo. De vez en cuando vienen a asustarnos en el pueblo, tal vez para cogernos descuidados. Deben ser los mismos que acabaron con los *sikuanis* que vivían antes en este sitio donde hemos venido a vivir últimamente.

Así sufrieron en manos de los *kawiris* nuestros antepasados, y se estaban extinguiendo. Mi abuelo era *kawiri*. Lo que no impide que yo les tenga miedo a los *kawiris*. Mi abuelito se puso a vivir con los *sikuanis* y les dijo a sus parientes *kawiris* que dejaran tranquila a su nueva familia. Que él ya estaba aparte con los *sikuanis*, y que no los molestaran más, que se fueran a otro sitio. Seguramente por eso no nos han venido a matar. Mi abuelo se llamaba Jatiara. En su propia lengua les dijo a sus

familiares: ¡No!, ¡Déjenme quieto que yo estoy por aquí, separado de ustedes, con mis nietos, con mi nueva familia! ¡Ustedes estense por allá lejos! ¡No molesten más por aquí!

El viejo decía eso porque sus nietos ya no pertenecían mucho a la sangre de él. Pero como él amaba a sus nietos, pues regañaba a sus familiares *kawiris* cada vez que los oía murmurando por la selva o haciendo ruido con las calaveras. Les decía que se alejaran. Que no los quería oír más

[...] Por aquí hay un sitio que se llama Barawaka, y acerca de él se ha comentado bastante respecto a los grupos *kawiris*. Cuando se fue poblando esta región por los grupos *sikuanis*, los *kawiris* fueron bajando por el río Vichada, pero en ciertos sitios quedaron grupitos de ellos. Por ejemplo en Raya, Tseka, Sírali, Dume. Vivían cerca de los *sikuanis*. Hoy ya quedaron al otro lado del Orinoco.

Kalifina es el sitio especial escogido por los caribes. Mi padre cuenta que en Kalifina hay una piedra rayada por los mismos caribes. Eran unas señales que dejaban ellos para que otros del mismo grupo se enteraran de que por ahí vivían familiares.

En los primeros tiempos de la presencia de los blancos por aquí, navegaban comerciantes por el río comprando *balatá* y chicle. Muchas veces también subían por aquí para llevarse personal indígena a trabajar por allá lejos, por el Orinoco arriba, por el río Inírida. Subían por ahí los primeros blancos comerciantes para llevarse indígenas.

Una vez venía bajando por el río Vichada un blanco con un grupo de indígenas *sikuanis*, y al pasar frente a Kalifina se encontraron con una canoa en que iban tres *Kawiri*. Dos de ellos remaban y el tercero patroneaba. Los dos primeros tuvieron tiempo de tirarse de la canoa y salvarse. El otro, que venía en la popa, fue atrapado por los que iban con el blanco. Lo llevaron por los lados de San Fernando de Atabapo y ahí lo dejaron. Ellos siguieron Orinoco arriba. Ya de regreso lo embarcaron y volvieron a traerlo por el Vichada. Lo dejaron en el mismo sitio, en Kalifina. Me parece que es una playa que llaman así, abajo de Tseka o de Raya. Mi padre dice que eso ocurrió cuando era pequeñito mi abuelo. Al *Kawiri* lo llevaron a trabajar, porque ellos son muy rápidos para el trabajo y para todos los oficios.

Dicen que el *Kawiri* tienen un ropaje todo oscuro, negro. Los dientes los tiene en forma de serrucho, como ver uno la den-

tadura de una piraña, en punta. Es muy velludo. El cuerpo es de mediana estatura.

Esta región de por aquí era del clan *kawiri*. La gente que vivía antes por aquí era distinta, no era familia nuestra. Hablaban la misma lengua, pero no se reconocían del mismo grupo, nos comían, nos acababan, Por eso quedaban ya pocos *sikuanis*. Cuando mataban a nuestra gente, los asaban en parrillas, como se hace con el pescado. Así era. Los *kawiris* llegaban a un caserío y exterminaban a las familias. De ahí pasaban a otro caserío y hacían lo mismo. Los asaban en parrillas. Echaban la carne de los *sikuanis* en canastos de cargar a cuestras. Así los empacaban para llevarlos al sitio de ellos. Esa carne la depositaban en las parrillas. Lista para ser consumida.

Un familiar mío llamado Tsitsi salió en dirección al occidente en busca de una sustancia que se llama mará, para eliminar a los *kawiris*. Andaba buscando mará por el territorio *Waiü*.

Mará es una sustancia utilizada en ciertos ritos de chamanismo. Existen varias clases. Una se llama mará *de duende yajé*. Esto lo conocen únicamente los viejos chamanes.

Supongamos que Fulano es un chamán. Yo estoy a punto de morir, y digo:

- Fulano es quien me hizo morir. Recogió restos del pescado que yo estaba comiendo, los sopló y los rezó. Por eso voy a morir. Pero antes de morir yo quiero contar para que ustedes sepan.

Los ancianos cuentan que hay una sustancia, mará, para matar a la persona que mató a otra persona. Sirve para identificar al asesino y vengarse de él.

Mará es como pedazos de brea vegetal, del mismo color negro. Los chamanes lo ponen a derretir en un caldero o en un tarro. Entonces, cogen una mecha de cabello, o una uña, o el dedo índice de la mano derecha del muerto. Cuando el mará está hirviendo se le echa el fragmento quitado del muerto.

Comienzan a rezar. Rezan, rezan, llamando al espíritu del chamán asesino. Al sorber yopo, ellos tienen un espejo para poder ver el espíritu que llega. El espíritu del asesino aparece en forma de mariposa o de cualquier animal. Los chamanes que rezan ahí y que ven eso ya saben de quién es el espíritu que apareció. Porque únicamente llega el espíritu

del que mató. Esa es la utilización de mará. Así se vengan. Es bien cierto.

Cuando se trata de una muerte natural, por un descuido con su propia salud u otra cosa, entonces no llega nada.

Regresó Tsitsi al sitio donde los Kawiri le habían matado a su familia. Raspó los palitos de la parrilla donde habían sido asados sus familiares. De esa forma consiguió fragmentos de grasa reseca perteneciente a sus familiares. Los echó en el mará derretido. Después consiguió hojas de la palma de churruai, que tienen forma de canoíta. El mará mezclado con la grasa lo fue echando, en pequeñas cantidades, en las canoitas de churruai. Luego las soltó río abajo, por donde se habían ido los kawiris con la carne de toda la familia de él.

Mientras estaba soltando las canoitas con mará le apareció un duende de la selva, Paleni. Es uno de los yajé pero no es antropófago. Dijo, dirigiéndose a Tsitsi:

- ¡Ah! ¡Pobrecito usted! ¡Le exterminaron a su familia! ¡Hace bien en vengarse ahora!

Luego el duende le aconsejó a Tsitsínali que regresara a su casa después de soltar las canoítas.

Tsitsi soltó muchas canoitas. Cada una con mará. Los kawiris provenían del pueblito de San Fernando, en el Orinoco. Y ahora iban de regreso hacia allá.

Tsitsi no se contentó con lo que había mandado. Deshizo otro terrón de mará, machucándolo para luego ponerlo a derretir. Además de raspar los palos de la parrilla recogía también los huesos que estaban esparcidos por ahí restos de los festines de los kawiris. Todo eso echó en la olla donde hervía el mará:

- ¡Xobo, xobo, xobo!, hacía al hervir.

Él revolvía la mezcla. Después cortó nuevas hojas con forma de canoa. Para soltarlas también. Tumbó muchas, las recogió, les echó mará y las fue soltando en el río.

- ¡Espérenmeeeeel

Como Tsitsi había rezado las canoitas, ellas hablaban. Eso sucedió del año en que todavía quedan playas en los ríos. El mará empezó a surtir efecto. Sonaba como la voz de una persona. Tal vez era el espíritu de los muertos.

- ¡Ustedes me abandonaron! –decía. El mará hablaba.

- ¡Espérenmeii Espérenme! ¡Yo quiero ir con ustedes!

Pero era el espíritu de los parientes de Tsitsi quien hablaba así.

Los kawiris comentaban entre ellos:

¡Vamos a ver qué pasa! Parece que dejamos a alguien atrás. Esperémoslo cerca de la playa.

Así decían los Kawiri. Hileras de garzas paleta pasaban volando por encima de ellos. Pasaban anunciando a los kawiri que algo les iba a suceder. Era un aviso que mandaba el mará. Cuando cesaron los gritos de las garzas. Empezaron a pasar varias clases de pájaros. Muchos pájaros, de una especie arropaban con su canto. Eran señales. Iban pasando.

Pasaban los pájaros y ya ellos sentían el mal. El decaimiento. La parálisis. Ya no pueden caminar. Algunos se están muriendo.

Desde que pasaron las primeras manadas de pájaros empezaron a vomitar. El aliento se les iba. No podían remar ni moverse.

Así fue como los *sikuanis* acabaron con los kawiris. Con mará. Los acabaron porque ellos habían exterminado a los primeros moradores de esa época.

Los kawiris esperaban de playa en playa. Las canoitas siguieron hablando hasta que eliminaron a todos los kawiris que iban bajando por este río.

Iban las canoas de los kawiri río abajo llenas de cadáveres. Fueron pereciendo todos.

El que iba más adelante, el que había emprendido primero regresó, logró llegar al asentamiento Kawiri, pero con la fiebre del mará. Con ese mal del mará llegó a Malakúa donde vivía la familia, por los lados de San Fernando. Traía la carne de *sikuanis* que venían transportando ellos. Los que se habían quedado en la casa consumieron esa carne. A su vez les prendió el mal. De manera que también fueron exterminados los kawiris que habían quedado en San Fernando.

Así fue como los kawiris dejaron de matar a los *sikuanis*. Como los *sikuanis* tenían remedio para eso, y lo emplearon, los kawiris dejaron de comer a los *sikuanis*.

Había en San Fernando una muchacha en tiempo de pubertad cuando comieron esa carne. A ella no le cayó el mal, porque estaba en su primera menstruación no la dejaron comer carne. Ella fue la única que se salvó. Los demás perecieron.

Llegaron los buitres, y también Rey Buitre. Llegaban aves sin plumas. Hasta pájaros extraños vinieron a comer la carne de los kawiris. La esposa de Rey Buitre vino a recoger esa carne en una tinajita. La carroña de los kawiris, mejor dicho, las calaveras de los difuntos se veían por ahí esparcidas como uno ver calabazas.

Así contaban los antiguos. Los kawiris se acabaron. Murieron todos. Su costumbre a consumir carne humana y regresarse al sitio donde vivían. Los antiguos sufrieron mucho con ellos por eso.

Los kawiris propios y los descendientes del tabaco eran diferentes. Estos tipos ya no comían gente. Presenciaron los acontecimientos, pero no comieron carne humana. Únicamente los que la comieron perecieron. Al tabaco no les pasó nada.

Los antiguos sufrieron mucho. Se acabó la historia". (Relato de María Santa Cruz, año 1982 Comentarios de Hernando, Wayanábo, año 1983). (*Queixalos*, 1991: 244).

Todas estas historias poseen elementos de continuidad semiótica que se repiten en las narraciones y núcleos semánticos y se correlacionan y nutren de los signos e indicios que aparecen como imágenes o elementos representativos en los rituales, en la cultura material y que figuran como instintivos o como un hábito cultural y posibilitan una asociación de elementos verbales, no verbales semióticos e icónicos que configuran una forma de memoria étnica cuya comprensión depende de la manera como se densifican símbolos y signos repetitivos dentro de cuentos, historias, leyendas, dentro de la cultura material e inmaterial, de las fiestas y los rituales. El sistema de atemporalidad de estos símbolos implica que en el plano narrativo y performativo, los pueblos indígenas reconstruyen continuamente sus memorias del pasado y las ponen en escena como una acción que les permite repensar el pasado, conjurarlo y actualizarlo dentro de la tradición oral.

Esto, igualmente, implica que los modelos comunicativos de las prácticas ancestrales están asociados a una compleja red de elementos que se mantienen en el sistema profundo de la cultura y que al haber constituido una verdad y un proceso de perfeccionamiento cultural, humano, quedan inscritos en prácticas simbólicas como elemento de

percepción del mundo que al ser reanudados en las acciones rituales –que en este caso remiten a lo sagrado– permiten evocar eventos, experiencias o situaciones del pasado para conjurarlos en el presente, como recordación de una experiencia que debe ser abandonada y curada de manera ritual y simbólica.

Dentro del pensamiento mágico la apropiación de elementos y narrativas culturales de los otros pueblos implica justamente el reconocimiento del principio de diversidad y vivificación de todo lo existente, pues “[...] el cosmos es habitado por muchas especies de seres dotados de intencionalidad y conciencia; así, varios tipos de no-humanos son concebidos como personas, o sea, como sujetos potenciales de relaciones sociales” (Viveiro de Castro, 2010: 341) en donde el reconocimiento de lo múltiple, de la multiplicidad de existencias sobre el territorio implica la aceptación de las narrativas del otro como parte fundamental de la pervivencia de lo propio.

En esta perspectiva el multiculturalismo dentro de los pueblos indígenas va a ser entendido como una unidad representativa puramente pronominal: es humano todo ser que ocupe la posición de sujeto cosmológico; todo lo existente puede ser pensado como pensante (existe, luego piensa), es decir como “activado” o “agentado”. Por un punto de vista; por otro lado, una diversidad radical real u objetiva” (Viveiros de Castro, 2010: 54). En la inmanencia de la ética *sikuani* los elementos del medio no hacen parte del mundo de los objetos ni de las cosas inertes. Para ellos, todos los elementos que conforman la naturaleza son “*jiwi*”: gente, con un espíritu, con una esencia, con un ser indeterminado que conforma toda su particularidad. Ese espíritu, ese ser, ese “*ainawi*”, está inmerso en el elemento, y por tal, lo hace parte del mundo, de los seres que conviven en el planeta. Al otorgarle vida y pensamiento a todos los seres reconocen que sus experiencias son válidas para la experiencia y la conciencia histórica del pueblo, pero así mismo el sistema de pensamiento mítico mágico de los otros es integrado dentro del mundo de pensamiento, dentro de hábitos y en la manera como el cuerpo construye y percibe las relaciones con los otros. Desde esta perspectiva, la experiencia ritual se va a cargar simbólica dentro del pensamiento mágico con la experiencia de los otros, sean humanos o espirituales.

Por ejemplo, una de las prácticas extendidas en los llanos era la de devenir jaguar o por otro lado la de hacer que el espíritu de jaguar habitara en diferentes objetos o instrumentos rituales en donde los seres humanos devenían con los atributos y características de jaguar tomando a su vez el punto de vista de este. O por otra parte a un objeto o (entendido como ente vivo con intencionalidad y conciencia) se le impregnaba de la fuerza espiritual de este animal y por ello los objetos

incorporaban los atributos y cualidades de dicho ser. En esta medida, pintarse el cuerpo con manchas rojas (características de los jaguares) implicaba necesariamente invocar la fuerza del jaguar para que sirviera de protección o para producir un ataque a los enemigos.

[...] en sus danzas, los hombres se pintaban la nariz y la frente con pigmentos rojos y lucían coronas de plumas, grandes collares con colmillos, picos, plumas y garras variadas. [...] El chamán dirigía el ritual vestido con la piel y las plumas de una guacamaya, cuyas alas se extendían sobre los hombros por detrás, se cubría el pecho y la espalda con collares de dientes de jaguar y ostentaba en la cabeza una magnífica corona de garras de tigre combinada con plumas de diferentes colores [...] Su rostro decorado con pigmento negro le da un aspecto de jaguar (Friedermann y Arrocha. 1985: 92)

Según Eduardo Viveiros de Castro (1998):

No es tanto que el cuerpo sea un ropaje como que el ropaje es un cuerpo. Estamos tratando con sociedades que inscriben significados eficaces en la piel y que usan máscaras animales (o al menos conocen su principio) dotadas con el poder de transformar la identidad de quien las usa, si se usan en el contexto apropiado. Ponerse una máscara no es tanto esconder bajo ella una esencia humana, sino activar los poderes de un cuerpo diferente. Los ropajes de animal que el chamán usa para viajar por el cosmos no son fantasías sino instrumentos: son similares al equipo de buceo, o a los trajes espaciales, y no una máscara de carnaval. La intención cuando se usa un traje de buceo es ser capaz de funcionar como un pez, respirar bajo el agua, no esconderlo a uno bajo una cubierta extraña. De la misma manera, el “ropaje”, que entre los animales cubre una “esencia” de tipo humano, no es meramente un disfraz, sino su equipo distintivo, dotado con los efectos y capacidades que definen a cada animal.

Al considerar que todo está vivo luego todos los seres actúan como entes o espirituales que no dependen de su cuerpo para existir y que su existencia está dada por una voluntad de poder que se tiene al proceder desde el espíritu y habitar en un cuerpo/objeto. En el caso de la historia relatada con anterioridad la resina de *mará* recibe la sustancia fundamental de los *sikuani* devorados por los kawirri. Los residuos que han quedado en la parrilla (la grasa reseca, representa la fuerza vital de los seres vivos) conservan las propiedades fundamentales de la energía material/espiritual de los *sikuani* muertos.

Al ser rezados se activa la voluntad espiritual de esos seres (todos los seres, también los objetos son vivos y poseen voluntad propia) que con la voluntad que les impregna el rezandero buscarán integrarse a su cuerpo activando así una horda de espíritus que terminan por enfermar y vengarse de sus enemigos, en este caso los kawirris. Es así como el pensamiento mítico mágico de los indígenas percibe la alteridad (todo tipo de alteridad) como seres vivos con los cuales siempre se debe mantener una experiencia ritual, pues los atributos de los otros son a su vez energía y alimento físico y simbólico.

Es así como en las prácticas indígenas se visibiliza la correlación entre la materialidad y la espiritualidad de los objetos, que representa formas duales y recíprocas de comprensión del mundo. En esta medida, el conocimiento indígena se integra a una serie de valores inmanentes construidos y constituidos con el ser de la naturaleza que le permite a estas formas de saber transitar por un conocimiento que tiene una corresponsabilidad entre lo práctico y la acción del pensamiento mítico, y entre su sentido de práctica de pensar y de producir abstractos. Esta idea del conocimiento indígena define y determina en el marco de sociedades tradicionales, a su vez, formas de hacer, pensar y de actuar el mundo, que postulan un deber ser con la vida, tanto en lo cotidiano de las prácticas comunitarias como en las prácticas rituales: el conocimiento indígena es hecho y afirmado en el ritual, es allí donde se pone en práctica y se afirma la cosmovisión, se reinstala y se resignifica de manera colectiva.

Los modelos comunicativos constituidos desde el discurso mítico permite delinear la estructura cognitiva con la cual se hace la vida, se piensa el mundo, se actúa frente a la existencia. La epistemología indígena, como paradigma o modelo de vida es una epistemología del hacer, y del hacer que implica una inmersión en la realidad desde una racionalidad ceremonial y ritual mediada por el símbolo a partir de una red de nexos y de vínculos en un “hacer juntos” entre seres que habitan la existencia, que permite poner en juego un saber práctico que entiende la realidad de manera holística.

En esta medida el pensamiento mítico mágico se encarga de incorporar los elementos lógicos de los conocimientos indígenas en donde el uno se relaciona con el todo de manera circular, y por eso el cuerpo y el espíritu se integran, pero a su vez las relaciones con los otros que son relaciones éticas de alteridad se complementan. Por ello podemos afirmar que es “un proceso de transmutación de perspectivas, en donde el devorador absorbe el punto de vista del devorado, y el devorado el del devorador; donde el ‘sí mismo’ determinase como ‘otro’ por el acto mismo de incorporar este otro, que a su vez se convierte en sí mismo” (Viveiro de Castro, 2010: 336).

Esta dialogicidad incorpora la historia mítica del otro dentro del sistema de valores propio e implica revertir dentro del sistema mítico propio, los acontecimientos y las experiencias físicas y simbólicas de los otros, como acto de reconocimiento de una experiencia humana en común. Pero por otro lado cuando, como en el caso de lo caribe la experiencia, y la conciencia histórica de esta experiencia es enfermiza se entra a curar dentro de mi sistema simbólico para mejorar la existencia del colectivo y de la especie. Esto implica la configuración de un sistema de curación de la violencia simbólica y de protección que recoge los elementos propios de la historia de contacto y conflicto pero no se apropian de los comportamientos enfermizos de los enemigos sino que sirve de conciencia histórica para no repetir ni reanudar esas prácticas.

Esto es fundamental en el pensamiento ancestral pues se va a considerar que el ser que trasgrede las normas al formar parte del colectivo posee un desequilibrio y por tal motivo se le debe curar. Asimismo ese desequilibrio, en un sistema relacional, implica que sin un ser está enfermo es el colectivo el que está enfermo, pero además dentro de una perspectiva de pensamiento mítico la circularidad implica una enfermedad que va hacia el pasado y se proyectará desde el presente al porvenir. Entonces, los elementos de la experiencia de contactos con los caribes alrededor del canibalismo va a ser trasmutada dentro de la experiencia ritual en diferentes elementos simbólicos: la transmutación que se da sirve como encriptación de la experiencia histórica.

En el siguiente relato se cuenta la manera como los *sikuani* poblaron los Llanos Orientales y las relaciones interétnicas que establecieron con otros grupos, también Guahibos. En este relato aparecen los caribe, o *kawiri*. A su vez se cuenta la manera como los caribe se curaron de su impulso caníbal, a partir de incorporar en sus tradiciones y en sus creencias el sistema ritual de los otros grupos con los cuales convivían y compartían en el territorio. Sin embargo este mecanismo de incorporación e intercambio de los elementos y narrativas culturales entre los caribe y los guahibo se da a partir de contituir filiaciones interétnicas, para de esta forma propiciarles la curación de su canibalismo. El abuelo José Antonio Kasulua expresa la alianza intertribal con los caribe así<sup>14</sup>:

---

14 La transliteración se mantiene con pocas correcciones pues mi interés es reconocer el español hablado por el mayor. El Abuelo José Antonio hablaba varias lenguas indígenas, además del español. Las historias contadas por él en español siempre requerían múltiples momentos de traducción y de explicación para hacerlas comprensivas, sin embargo el hilo conductor en función de la estrategia de la narrativa mítica era claro y contundente. Dejar la transliteración sin mayores correcciones es intentar plasmar el texto con la resonancia de su voz.

[...]–Y antes de Bolívar que vinieron hacia el lado de la selva, ellos vivían adentro de la selva, ellos no comían animales de selva, nada, sino que comía era gente. Ellos la raza, raza de nosotros son colirrojo que llaman Yepes.

a – ¿Y en lengua?

b – En lengua Yepes, Yepes. Y de ahí a otras razas caribes. Y entonces se comían entre ambos, otros mataban para ellos comían, otros mataban, comían, así vivían, que descansaron ya de tanto tiempo, entonces hicieron un revuelto ellos mismos, se mataron... y entonces, se fueron para adentro, para Brasil y los otros cogieron para este lado, para el Meta.

a – ¿Quiénes cogieron para acá? ¿Yepes?

b – Para acá.

a – Los Caribes y los otros se fueron para el otro lado, para el Brasil.

b – Los otros se fueron para Brasil, los otros cogieron para acá, para Colombia.

a – Habían otros dos pueblos abuelito. ¿Cuáles eran los otros dos?

b – Del pueblo era de Caribe y otros dos pueblos que se comían entre ambos dos, mucho.

a – ¿Cuáles eran las otras razas?

b – Sí, la raza era de allá el caribe de nosotros ese era que comía, con este son de enemigos, entre ellos dos se comían, se mataban, comían, mataban, comían, ya descansaron de ahí ...

b – No, yo no me acordaba de eso, aquí es lo que me contó mi tío [...] que debían, antes debían de ser unas personas para ellos dejar de ser porquería, cuando cante se cruzaron a este lado por el río Puerto Inírida, se cruzaron por aquí el Guaviare, entraron por así para Chipave, a este lado del Guaviare [...], ellos son raza de ucarro, ellos no comen gente, a ellos les pidieron la paz [...], hicieron cruce, usted entrega la raza de nosotros indígena, nosotros le entregamos la raza indígena a ustedes, así le decían, a cambio, en todo caso [...] historia para yo recordar [...] quien es la raza, mi papá de por allá [...] así como está, vinieron, subieron por Vichada [...] yendo y viniendo por allá donde están -a donde están las cosas ahí está todo, pero a

mí no me dijeron de eso, como para hacerlo, sino historia de-rechito y me cuentan, en todo caso que hace mucho, mataron ya hicieron desastre, otros cogieron, los caribes cogieron para Brasil y la otra raza de nosotros cogieron para el Meta para acá y así en la selva dejaron todo lo que necesitan, comida, con muchas cosas también dejaron y ahí comieron al otro que ya había hecho trochas antecitos \*\*\* que ahí hacían cementeras con la comida, después se acaba otro año y alargaron más para acá, para el Guaviare, hicieron otras cementeras, hacían comida y sembraban, después de otro año más año se acaban más paletas que encontraron en el Guaviare y ahí pasando este lado del Guaviare hicieron canoas, curiaras, balsas para el agua, a este lado hicieron conucos. Así era.

a – (Entrevistador)

b- (Abuelo José Antonio).

b- Dicen que cantan ellos cuando ya perdieron, cuando acá como cantar himno nacional, para terminar la pelea se acaba entre nosotros, debemos arreglar a las buenas, ya nos morimos artos, ustedes murieron artos, dejemos de que cantaron vinieron para este lado.

a - ¿Como para sellar la paz?

b- Sí, la paz, la paz, así como himno nacional, eso lo sé yo, únicamente lo enseñó mi papá

a - ¿En lengua?

b - En lengua, todito, Karitsi, yo siempre cuando yo canto, y me acuerdo, por eso de esta historia.”

Estas prácticas se actualizan continuamente desde la tradición oral en las narrativas orales, terrígenas y corporales puesto que las narraciones son metáforas de lo real y esta metáfora son expresadas en las historias tradicionales como un acumulado de su cosmovisión y su pensar actuar. Narrativas que se encuentran con otras y no buscan el vencimiento o, el dominio sino la empatía. Esos otros lugares de enunciación y de experiencia colectiva son fundamentales para la negociación de los conflictos pues la relación entre perspectivas genera en el sistema cognitivo de la comunidad ‘...una economía de la alteridad’ ubicando el discurso performativo *sikuani* como una condición de enunciación por fuera de los modelos culturales y comunicativos trazados por la lógica colonial.

En estas últimas historias vamos a dar cuenta de cómo la experiencia histórica se integra y actualiza en el pensamiento mítico mágico como parte de un sistema de protección en donde las características y cualidades de los caribe son otorgadas, en los tiempos contemporáneos, a otros seres que les pueden causar daño. Esta historia, al ser reciente, muestra la forma como la tradición oral hace que perviva la experiencia histórica colectiva como mecanismo de resistencia y de protección frente a los otros.

La historia contada por los esposos Nancy y Robert Morey, a mediados de 1966 y narrada por Nina de Friederman y Jaime Arrocha (1985) hace alusión al contacto que tuvieron los Morey con una banda de pueblo Guahibo con los cuales compartieron

“Cuando ya se levantaba el rancho donde iban a vivir los científicos, llegaron al caserío un par de aventureros con rifles y cartucheras cruzadas sobre el pecho y con vestidos, sombreros y anteojos negros. Los hombres propusieron a los indígenas que fuera con ellos a un lugar lejano a extraer caucho. El pago sería cuarenta machetes viejos que traían con ellos. Tan descabellada pareció la propuesta a los Morey, que no le prestaron atención y, finalmente se quedaron dormidos en sus hamacas.

El crujir de los ranchos que ardían, el olor del humo de la ropas que los indígenas quemaban en un montón y su trasegar de viaje en la madrugada los despertaron. Los guahibos se marchaban dejando atónito o a los antropólogos, ahí en mitad del Llano. El poblado de indios y hamacas se iba y los Morey iniciaban en carne propia su aprendizaje de un ritual de magia protectora indígena y del significado del seminomadismo guahibo como estrategia de supervivencia. Al quemar poblado y ropas, los guahibos se libraban del mal que hubiera podido ocasionarles su contacto con aquellos antropólogos, a quienes los hombres de negro habían definido como gente que comía gente”. (Friederman y Arrocha, 1985: 82).

Volviendo a las grabaciones el canto o *waji* “para que no entre enfermedad” se constituye en una práctica simbólica en donde se han densificado y complejizado unos saberes y experiencias históricas que constituyen la memoria del aprendizaje en los conflictos y hace visible las practicas constituidas de este aprendizaje. Por otra parte en la misma cinta se encontraban dos grabaciones de cantos más particulares, que como me lo refirió ese mismo día el abuelo, hacía parte ya del contacto con el hombre blanco; aparecía en la grabación el rezo “para que no sirvan escopetas, no reviente plomo” y ensegui-

da otro *waji* entonado con *jibabo* y el *kalawapio* (flautas de carrizo) “para que no entren los que matan”. Estos tres rezos tenían evidentemente un hilo conductor alrededor de la violencia, los contactos, y los conflictos en relación al trasegar de los *sikuani* sobre este territorio; Después de escuchar estos cantos le pregunte al abuelo que “a que se referían”.

Él directamente me hizo referencia a dos épocas de contacto violento – recientes- con otras gentes “los violentos o la gente que mata” y como estos otros los habían intentado exterminar y sacar del territorio. La primera historia narrada por el abuelo alrededor del rezo “para que no sirvan escopetas” habla de una incursión armada de la guerrilla en la zona del Tigre (límite entre el departamento del Meta y el departamento del Vichada).

Cuenta el abuelo José Antonio que un día los violentos mandaron a uno de sus emisarios, a una de las comunidades de lo que hoy en día es el resguardo del Tigre, a que le avisaran a los indígenas que tenían que abandonar ese lugar en donde vivían y que les daban una semana para retirarse de su territorio. La zona era estratégica para los guerrilleros, pues era necesariamente un lugar de paso de mercancías tanto por vía fluvial como por vía terrestre y tener el control de ese territorio implicaba en términos económicos y militares poseer directamente el control sobre las gentes y su paso por el lugar. Después del aviso realizado por el emisario de la guerrilla, la comunidad se reunió alrededor de sus ancianos y mayores para analizar la situación y tomar una decisión frente a la amenaza. Los mayores dijeron que al ser ese lugar ancestral no veían porque ellos tenían que retirarse del territorio y que “no entendían la orden del *wowai* (blanco)”. Después de mucho deliberar algunos mayores sugirieron que el día señalado debían ellos reunirse con sus arcos y sus flechas en el centro de la comunidad y esperar a ver qué sucedía. Habían trazado una estrategia que usaba como principio fundamental sus saberes ancestrales y los actualizaban en función de proteger el territorio, pero sobretodo de proteger la vida.

El día acordado, sobre las horas del mediodía, llegó la cuadrilla de la guerrilla encargada del procedimiento con aproximadamente 20 hombres, armados con fusiles y revólveres; asimismo toda la comunidad se reunió, los jóvenes y los adultos empuñaron sus arcos y sus flechas formando círculo alrededor de niños, mujeres y ancianos. Los ancianos, los jóvenes y los niños se habían pintado con él *juti*<sup>15</sup> de la protección; así mismo los mayores, abuelos indígenas y los *dopatubiniü*<sup>16</sup>

---

15 Pintura facial.

16 Médicos tradicionales.

habían llevado sus armas preferidas *tsitsito* (maracas) sus *wacapa* (bastón o macana de poder), y sus *sesebei* o corona de plumas.

La persona que mandaba en el grupo de guerrilleros les preguntó porque no se habían ido, a lo cual ellos respondieron que no se iban a marchar de su territorio. Frente a esto el jefe del grupo guerrillero respondió mandando a sus hombres a alistar sus armas; asimismo los indígenas, de la mano de los *dopatubinü* comenzaron a entonar el *waji* “*kakuwe nawi*”<sup>17</sup>, mientras los jóvenes y los adultos apuntaban con sus arcos y sus flechas hacia dónde estaban los guerrilleros. En el momento en que el jefe de los guerrilleros dio la orden de disparar sus armas, sobre la comunidad “no reventó plomo”, no sirvieron las armas y esto fue aprovechado por los indígenas para herirlos con sus flechas. Desde ese día -cuenta el abuelo- los indígenas de la comunidad el Tigre no han podido ser sacados de su territorio y la guerrilla mantiene un absoluto respeto frente a los *Sikuani*.

El *waji* “para que no entren los que matan” relaciona la experiencia de contacto entre el mundo de los *Sikuani* con los blancos o racionales<sup>18</sup>. Los blancos son asociados a los *Kawiri* “o hombres come gente” pues los blancos están directamente relacionados, por sus comportamiento y las relaciones históricas<sup>19</sup> que han mantenido con los indígenas en el territorio de los llanos orientales, con el pueblo caribe y su constitución etológica como “gente que come gente”. “los Cuiba ven a los blancos como inmorales, violentos, agresivos, bravos y supremamente egoístas. Los blancos nos roban y nos matan. Ellos no saben ni con quién casarse. Los Cuibas consideran que el blanco es otro peligro del monte. Este, el blanco, no es *Hiwi*. Con estas palabras designan a un indígena cualquiera por oposición a *wowei* terminó con el cual determinan a

17 Canto de los guerreros. (Yepez: 1984:28) Kakuaba: (Vbo , trn.) Hundir una estaca, un clavo. Kakuata: Vbo, trn. Chuzar con un dardo. (Queixalos)

18 Cuando se habla de blancos o racionales se refieren al contacto con procesos de colonización de los llanos por parte de diferentes regiones de Colombia o de otras nacionalidades. A decir de los racionales escribe Alain Gheerbrant “ el epíteto de *racionales*, reservado a quienes visten con camisa y pantalón, y categoría que se separa completamente, mezclando todas las etnias, de los *pelados*, que como su nombre lo indica, no pueden considerarse racionales puesto que andan desnudos. En el fondo, esta es una forma algo inesperada decir que lo racional no es natural” (GHEERBRANT: 1997:148) o que por otra parte y es como se han entendido por parte los colonos que el que no usa o no usaba ropa, como ellos, era irracional, como “animal”.

19 El comercio y la esclavitud ha sido desarrollado en los llanos desde la llegada de los españoles. Desde esa época el pueblo Caribe esclavizaba a los otros pueblos indígenas habitantes de los llanos.

quienes no pueden vivir en paz con la naturaleza. El blanco es pues, una especie de sub-humano entre *jiwi* y los animales.n (Gomez,1991:254)

Así mismo el lingüista Catalán Francesc Queixalós que trabajo recopilando historias tradicionales con los *Sikuani* y que les ayudo a hacer su gramática cuenta la historia de cómo él fue confundido, en 1972, con un kawirri. Esta historia reúne de nuevo el pensamiento mítico mágico con la experiencia y la conciencia histórica, y presenta los mecanismos mnemotécnicos de la memoria que configuran al mismo tiempo una experiencia simbólica de configuración del pensamiento mágico con mecanismos de protección y de agresión frente a un ser humano al que se le otorga las cualidades peligrosas de los caribe.

*Kawiri*: Distinguen tres tipos de *kawiri* para comodidad de la exposición. En la realidad esos tres tipos se superponen parcialmente. Están los *kawiris* históricos, los *kawiris* selváticos, y los *kawiris* y clánicos.

El primer tipo tiene como trasfondo los caribes guayanenses esos corridas esclavistas Orinoco arriba, plausiblemente amalgamados con los fieros caberres (arawak) del Guaviare, únicos contendores serios de los caribe.

Las historias *sikuani* los pintan como antropófagos y guerreros, y los ubican por el Orinoco, el bajo Vichada y el bajo Guaviare. Estuvieron a punto de acabar con los *sikuani*. Lo hubieran logrado de no recurrir estos a la magia, con la que quedaron virtualmente extintos los *kawiris*.

Una zona selvática en el medio un bajo Vichada lleva el nombre de Kalifina. Los *kalifinas* (*kaliphuna*, autodenominación caribe) eran los antepasados de los *kawiris*, y son a veces asimilados a los españoles [sic]. La asociación del blanco al canibalismo perdura: algunas conservas llevan carne humana.

Entre los *kawiris* históricos se distinguen los *xo-momobi*, “descendientes del tabaco”, no antropófagos y hospitalarios.

Los *kawiris* selváticos son los actuales remanentes de los *kawiris* históricos. Son fornidos, velludos, tienen el olfato muy desarrollado, odian el sol y nos salen de la selva más que de noche. Al desprevenido que agarran lo asfixian con su potente abrazo y se lo llevan para comérselo. Solo existen en determinada región: el bajo curso del Vichada, entre este río y el Guaviare. La zona de Kalifina es peligrosa.

El autor de estas líneas provocó un casi-drama en Kotsipá, bajo Vichada, la noche de su primera llegada, en 1971: todo el mundo estaba convencido de que se trataba de un *kawiri* que llegaba a comer gente. Faltó poco para que el presunto *kawiri* amaneciera en un pueblo abandonado por sus moradores.

[...] El grupo que vivía en Kotsipá es del clan *kawiri*. Su característica identificadora es ser antropófagos. Ellos admiten esa práctica para sus antepasados, y la niegan para ellos en la actualidad. Mas los nómadas del Clan Loro cuando vienen a intercambiar productos con los sedentarios *kawiris* están muy asustados por el peligro que corren de ser comidos. Una designación equivalente a clan *kawiri* es clan *kowara*, “piraña” (es llamado también caribe de los llanos)

La anciana María, de Kotsipá, relata el problema que tuvieron los *sikuani* con los *kawiris* históricos, explica que el abuelo de ella, *kawiri*, abandonó la vida caníbal al ponerse a vivir con una *sikuani* entre los *sikuani*. Regaña a sus antiguos compañeros de correrías diciéndoles que dejaran tranquila a su nueva familia. (Queixalos, 1986: 71, 72, 73).

En esta medida la historia que me refirió el abuelo alrededor de este *waji* tiene su punto de anclaje en la época de las “guahibias” producto del contacto con el blanco criollo. Este concepto define el acto de salir a cazar por parte del blanco o *wowai*, a los indígena *guahibos* (familia *guahibo* ya sea *sikuani* o *cuiba*; para ese grupo étnico también se usa el apelativo “cuibiar”). “Cuibiar o guahibiar se convirtió en el transcurso del siglo XX en una actividad genocida aceptada por la sociedad civilizada que ignoraba la compleja estructura social de los grupos cazadores recolectores y horticultores que habitan en las sabanas de la Orinoquia” (Gómez, 1991: 231)

Estos rezos hacen parte de la historia de colonización de los llanos orientales de Colombia. Los llanos orientales siempre han sido para los gobiernos centrales un espacio para colonizar, y en este proceso de colonización han existido diferentes momentos de apertura al proceso de avance de la “gente blanca-civilizada” sobre los llanos orientales. Al inicio se le dio a diferentes misiones católicas la tarea de “reducir al salvajes a la vida civilizada” (Gómez, 1991: 288). Estas misiones han estado intentando cumplir su labor desde el siglo XVII; a principios del siglo XIX el gobierno civil de la época inicia un nuevo proceso de colonización de los llanos orientales, sobre todo en la zona del Vichada entre el río Muco y el Manacacias; para ello se esperaba poder lograr “la fundación y organización de verdaderas colonias industriales y agrícolas que

podrían recibir y enriquecer a todas esas familias que en el interior del país sucumben de inanición y de pobreza” (Gómez, 1991: 290).

Sin embargo después de la muerte del caudillo liberal Jorge Eliecer Gaitán se inicia en los llanos un proceso de colonización violenta fruto de los eventos acaecidos en Bogotá que precipitó la guerra entre el partido liberal y el partido conservador, y la persecución por parte sobre todo de los conservadores de personas afines con el partido liberal. En esta medida muchas personas provenientes del Tolima, del viejo Caldas, de los Santanderes (Santander del norte y Santander del sur) y de Cundinamarca decidieron escapar a esta persecución violenta e intenta refugiarse en los llanos orientales. Estos procesos de ocupación y poblamiento estructural propicio que los llanos fueran considerados como zonas baldías, y por ello varios de los nuevos ocupantes decidieron apropiarse de los territorios y allí sembrar o mantener ganado.

El encuentro con los indígenas sikuani y cuiba, grupos que aun hasta los años cincuenta eran nómades y semi nómades, considerados horticultores y de siembra estacionaria (que siembran de acuerdo las estaciones y el calendario ecológico propio los llanos), con los colonos tuvo un encuentro profundamente violento por parte de los colonos que consideraron a esos grupos étnicos “como animales” o por otra parte “no racionales” pues al ver que este grupo no se establecía en ningún sitio decían “que eran como los animales de la sabana”. La condición de nómades hizo pensar a los colonos que así como se cazaba los animales, a estas etnias se le debía cazar, máxime cuando las bandas de *sikuani* y de cuibas acostumbraban a cazar su ganado que se encontraba, como los otros animales, en la sabana. Por ello los colonos llaneros afirmaban “matar indio no es malo”.

En esta medida el *waji* “para que no entren los que matan” narra la época en que los blancos o colonos salían a cazar bandas *sikuani* y cuiba (mal llamados guahibos). Cuando estas bandas se trasladaban sobre la llanura para buscar nuevos alimentos, fruto de las estaciones propias de los llanos, se desplazaban sobre los ríos y para descansar acostumbraban hacer un enramado cerca de estos. Ya asentados en los enramados para descansar salían a buscar comida; allí los colonos los ubicaban y como si se tratase de un deporte salían a “guahibiar”.

En esta medida cuando se trataba de “brujear” las intenciones del blanco ellos hacían este conjuro o *waji*. Casi siempre el anciano de la banda o la anciana visionaba en el sueño el suceso del otro día y en el auguraba los acontecimientos del tiempo por venir. El sueño era puesto en el escenario de una adivinación por parte de los chamanes; Por ejemplo, en el sueño llegaba una bandada de animales feroces y los atacaban y en esa medida se presagiaba, por la lectura de los signos, que los iban a violentar.

El abuelo José Antonio contaba que era normal en los Llanos que el dopatübino (medico tradicional) involucrara a la comunidad con un *waji* o conjuro para invisibilizarla, o por otro lado y sobretodo producían un *waji* o canto alrededor de donde ellos estaban para que el camino por donde iba a venir los violentos se volviera borroso y los condujera hacia otro lugar; Por otra parte se podía rezar a los violentos para que en el pensamiento se les olvidara o borrarán las intenciones que traían y de esta manera confundir el pensamiento del blanco y extraviarlo dentro del territorio. Esto sucedió durante mucho tiempo tanto con los colonos como también con los grupos violentos, guerrilla en una época y paramilitares hasta hace muy poco tiempo.

Por tal motivo, la palabra-fuerza, palabra-canto, palabra-poesía y/o ley de origen es considerada como palabra de vida, lo que implica que es un decir-hacer. El hacer de la palabra de vida involucra necesariamente, desde la tradición pensar la existencia en el acto contemporáneo de activar modos de existencia que se gestan con los otros y posibilitan crear cosas en y desde la alteridad, en la tarea de no dejar que dicha palabra-potencia habite en el vacío pues su función es curar y co-crea la existencia.

Desde la palabra de origen se activa un diálogo contemporáneo con la tradición que implica necesariamente la tarea de articular lo propio a lo extraño, en un mecanismo de mediación intercultural, pero que debe articular de igual manera el pensamiento del otro; por eso vivir bien termina siendo el acto de conversar entre gentes; conversar es construir un verso sobre cosas, es crear verbo, materializar algo, poner la palabra para el buen vivir. Para el mundo indígena esta red de pensamiento es entendida como opción de vida, como un modo de existencia, materializado en el paradigma indígena.

En esta medida, por ser un saber sobre el conflicto constituido como experiencia histórica colectiva, que ha sido acumulada, desde la oralidad en el *waji* y que a lo largo de trasegar de los *sikuani* en el tiempo y en el espacio involucran diferentes tipos de contacto de donde esos rezos son el resultado de unas prácticas simbólicas, ancestrales, que contemporáneamente les permite solucionar conflictos y generar dentro de sus redes de saber prácticas de no violencia vinculada a sus formas de vida. Esto me obliga a preguntarme como estos saberes subalternizados, como experiencia pueden enriquecer la condición humana y permite leer otras alternativas a nuestro devenir en el planeta. Fruto de estas historias, este anecdotario o pequeñas reflexiones alrededor de la guerra en Colombia, entendida como acontecimiento cotidiano en donde el guerrear es la forma habitual de existencia. Así mismo la reflexión del contacto como forma de comprender la interculturalidad como un agenciamiento alrededor

de la inmensidad de experiencias sociales que transgreden la manera de vivir y de actuar con el otro.

Por ello esta reflexión es la búsqueda de discursos emergentes que buscan curar nuestro espíritu de violencia/apropiación (Boaventura, 2009) e intentan una intervención concreta en la sociedad y en la naturaleza a partir de entender las prácticas discursivas de los otros en su sentido de experiencia y acción social que enriquece desde la diversidad el mundo de la vida. Afirmarnos como sociedades diferenciales (que reconocen el diferendo como punto de inflexión) para aceptarnos como sujetos interculturales, con sus implicados sociales, históricos, económicos, estéticos y culturales en función del reconocimiento de la diversidad como principio de abundancia.

El abuelo entonces activa su canto poesía acompañado de su maraca danzante. El sonido entonces se hace potencia mediante la vibración de la maraca (*tsitsito*). La palabra *tsitsito* proveniente de la palabra *Tsitsi*, que corresponde a un personaje mítico que destruye a los *kawiri* (cañibales) desde la curación<sup>20</sup>. La labor del sonido en la maraca es conjurar y potenciar las fuerzas, el diseño traza el camino, la danza permite recorrerlo y lograr la levedad del cuerpo.

### **LA ENFERMEDAD DE FUEGO QUE QUEMA**

La guerra me ha habitado y yo he habitado la guerra de diferentes formas. Esta reflexión parte de la idea de intentar entender como la guerra agencia una manera de vivir que se instituye como “*habitus*” en el cuerpo social y familiar y en las prácticas cotidianas de los sujetos de este tiempo, a partir de entender la guerra moderna como una lógica totalizadora que involucra “un modo de estar juntos” excluyente y que se instituye en las subjetividades locales como una forma de fascismo social, una manera de violencia disciplinada.

El régimen discursivo instaurado por las narrativas eurocentradas alrededor de la guerra y la violencia han estado directamente asociadas a una mirada particular sobre la condición humana que ha constituido una forma de enunciar sobre la guerra desde su forma de razón verdad que niega otras posibilidades, por ejemplo Leroi Gourhan refiriéndose al organismo social afirma: “el comportamiento agresivo es inherente a la realidad humana desde al menos los *australopithecus*; y la evolución acelerada del mecanismo social no cambió en ningún aspecto el lento desenvolvimiento de la maduración del *phylum*” (Leroi Gourhan, 1971: 237).

Esta definición androcentrica apunta a determinar que el ser humano desde su condición natural es violento y ha usado la guerra

---

<sup>20</sup> La curación implica el cambio de pensamiento y la construcción de un *ethos* guerrero pero no destructivo.

y la violencia para conseguir sus objetivos llegando a considerar que la lucha por la vida es lo que obliga a la lucha armada. Pierre Clastre (2009:25) afirma “Se ha definido la guerra: una disputa por la fuerza surgida entre agrupaciones políticas, bajo la acción de la competencia vital [...] De este modo, la importancia de la guerra dentro de un grupo varía en proporción directa a la intensidad de su competencia vital” (Maurice R. Davie 1981 Citado por Pierre Clastre, 2009: 78) Este tipo de definiciones que son de corte falocéntrico ponen en escena la guerra como acción del hombre me hizo pensar y entender como la matriz civilizatoria de occidente vincula al género humano a la guerra mostrándola como única versión posible de la condición humana en su evolución civilizatoria. Por eso dicha guerra es un efecto cultural colonial que nos obliga a entender la guerra como un evento de sobrevivencia, como un conflicto y/o un intercambio en donde se pierde y se gana.

Sin embargo, esta idea de guerra esconde unos valores civilizatorios que ubica el conflicto en un estado natural del ser escondiendo de forma inapropiada las razones por las cuales los seres y las sociedades configuran guerras para de esta manera defender sus ideales, o por otro lado, una manera de defender una realidad moral en donde la guerra ya no se fragua como un evento para sobrevivir sino por el contrario para registrar records militares en donde más que sobrevivencia hay un acto de vencedores y vencidos y lo que interesa en esta guerra es el acto de ganar o perder, remitiendo de esta forma a una figura binaria y contradictoria propia de las epistemologías occidentales como propuesta de la modernidad y las economías liberales como proyecto civilizatorio. Esto, lleva a pensar que esas formas totalizantes de entender el mundo también nos han llevado a comprender y asumir el conflicto de una manera determinada, fragmentada y polarizada y no como un proceso histórico de aprender y experimentar con los otros diversos modos de existencia, lo cual quiere decir que la existencia del otro nos obliga a crear formas de convivir entre el conflicto sin acudir a formas violentas de imposición de visiones propias y sesgadas donde hay quien gana y quien pierde.

Pero ¿qué significa ganar o perder una guerra? Para Walter Benjamín en el texto “Teorías del fascismo alemán” esta pregunta es profundamente ambigua y, refiriéndose a la primera guerra mundial y a la manera como el nacionalsocialismo quería presentarla como una guerra moral en donde lo que importa es la técnica de la guerra, más que la guerra en sí y ante ella dice

Cuan evidente la ambigüedad en ambas palabras. La primera nos remite al desenlace. La segunda, por su parte, indica el cuerpo un hueco y la base de resonancia que produce, sig-

nifica la guerra su totalidad y expresa la manera en la cual el desenlace perdura en nosotros. Dice: el vencedor se queda con la guerra, al vencido le es sustraída; dice: el victorioso la hace suya, la convierten en su propiedad, el derrotado no la posee más, debe vivir sin ella. Y esto no sólo es cierto con respecto a la guerra a secas y en general sino también con respecto a cada una de sus mínimas vicisitudes, sus maniobras de ajedrez más sutiles, su más remota acción. De acuerdo con los usos del lenguaje, ganar o perder una guerra alcanzar tales profundidades en el tejido de nuestro ser que por ello nos enriquecemos o empobrecemos de por vida en pintura, imágenes y descubrimientos [...] (Benjamin, 1991: 51)

La guerra entonces para el discurso eurocentrado es una forma de reanudación epistemológica de su manera de ser y actuar frente a la vida en lo ético, lo estético, lo social, lo cultural, lo natural, en la técnica; su principio ya no obedece a una guerra teosófica sino, al ser profundamente moderna obedece más a la técnica y sucumbe a la moral como punto esencial de toda guerra en donde está, la moral de occidente (como lugar de pensamiento) es el punto de llegada, fin último de todo propósito y verdad; por ello, la técnica legitima y regula las victorias; a manera de una gesta deportiva su finalidad es obtener records. En esta máquina de producir comportamientos y formas de violencia disciplinada, el sujeto moderno, que ha aprendido a distanciar el cuerpo de la razón, que contrapone la representación del blanco a partir de la exclusión del negro y que así mismo considera que el otro es solo un obstáculo para alcanzar el “triumfo”, va a asumir que la multiplicidad y la diferencia deben ser arrasadas y exterminadas de la faz de la tierra.

En Colombia la guerra moderna de forma estructural y con tintes morales se inicia en pleno en los años cincuenta. Es en esta época en donde el estado y sus legisladores deciden instaurar una forma de concebir la guerra que involucra cada ciudadano en la configuración de una idea de nación, nacionalidad e identidad. Y es de forma estructural porque constituye a cada poblador como un defensor del Estado y sus ideales. En esta medida todas las guerras que se instituyen son guerras a favor del orden, de un orden moral vinculado a los partidos políticos tradicionales colombianos (liberal y conservador), guiados por un tipo de racionalidad excluyente que legitima el exterminio o la anulación del otro en el interés del “bien común”; un interés común que no es el de todos sino el de los legisladores.

Así cada ciudadano entra a la guerra estando de un lado o del otro del conflicto, excluyendo y anulando las razones del otro. Esta guerra se ha perpetuado a lo largo de 60 años y nos hemos acostum-

brado, lentamente a “regodiarnos en nuestra propia mierda” en donde la indolencia se ha convertido en el elemento fundamental de nuestro diario vivir. Esta guerra en donde los muertos son héroes y/o villanos. Los medios masivos de comunicación se han encargado de mostrarnos una guerra habitual que consideramos ficcional pues sólo sucede en la lejanía de lo periférico, en el lugar de lo desconocido, en el espacio de lo deshabitado, en el hábitat de lo “salvaje”, pero al mismo tiempo sus formas sutiles de manipulación nos llevan a reproducirla en pequeño en las dinámicas de nuestro diario vivir.

Después del 2004, en mi continuo paso hacia puerto Gaitán-Meta, con la idea de trabajar con el abuelo José Antonio, poco a poco me fui acostumbrando a que en el viaje hacia el resguardo Wacoyo tenía que esperar la línea (bus que hace el recorrido entre puerto Gaitán y otros poblados del Departamento del Meta por carreteras de trocha). La línea era un bus de Flota la Macarena que por las particulares carretas que le tocaba andar era viejo y destartalado y sus ruedas habían sido modificadas para que pudiese pasar por las diferentes trochas y poder transportar mercancías y personas a diferentes partes de la llanura. En esta época los “dueños del territorio” eran las autodefensas unidas de Colombia, en la región se les conocía como “los macetos”.

Ellos habían librado una ardua batalla con los guerrilleros para sacarlos del territorio, proteger las tierras de los hacendados en esta región y posibilitar la inversión extranjera en pozos petroleros; esta ardua batalla había dado como resultado que a los guerrilleros los habían “arrinconado” en el departamento del Vichada –límite entre el Departamento de Meta y el Vichada– permitiéndole a los paras tener el control del territorio y de los cultivos de coca que en esta parte de los llanos se cultiva.

De puerto Gaitán vía a San Miguel siempre me subía en uno de los buses cargueros o como le dicen en la región “la línea” y después de 20 minutos de estar andando nos paraban en una zona denominada Alto de Neblinas que es un lugar estratégico en donde las carreteras se dividían en dos, rumbo a los departamentos del Vichada o hacia el Casanare; allí se hacía un retén por parte de los paras (anteriormente por parte de la guerrilla) para requisar a todas las personas que iban en el bus, pero sobre todo a las personas que iban hacia el Vichada, la mayoría de ellos pobladores urbanos de zonas populares, indígenas y campesinos que o bien volvía a su tierra o por otra parte iban a “raspar coca” en las zonas cocaleras sobre el territorio. Al bajarnos del bus para la requisa acostumbrada, los paramilitares comenzaron a tratar mal a las personas que iban en éste diciéndoles, en forma de amenaza “indios hp, esperamos no vayan a raspar coca en los cultivos de los guerrillos, pues ustedes ya saben lo que les puede suceder”. Este episodio me

dejo con bastante inquietud y después de que “la línea” arrancó decidí preguntarle a un señor que iba a mi lado a que se habían referido los paramilitares. El pasajero me refirió una historia que roza lo grotesco y lo pornográfico.

La imagen es sencilla: los atardeceres del llano son bellos, el atardecer se hincha de rojo, la tierra roja se funden en un hálito vital con el sol y bajo la danza perpetua del sol encontrándose con la tierra roja todo se hace de un color rojo, todos los cuerpos, toda la vida, todo el sueño se cubre de este rojo marrón; no hay un alma que palpite y escape a su belleza. En medio de la inmensidad del llano un bus naranja atraviesa sus carreteras rojizas y embarradas como queriendo incrustarse dentro de la sabana. Así las cabezas, que me contaba el señor, al lado y lado de la carretera que se erguían como fruto del escarmiento que recibieron unos campesinos por ser considerados auxiliadores y cultivadores en los conucos cocaleros de la guerrilla.

Las cabezas, aún sangrantes, cuyo color se fundía en el rojo del atardecer, en el rojo de la sabana, estaban enarboladas e izadas en mástiles de palo; en la punta las cabezas sangrantes pintaban también el palo de rojo que se fundida poco a poco con el terracota rojo de la tierra. La imagen es sencilla, un bus rojo-naranja que atraviesa la sabana que se va fundiendo poco a poco en el rojo del horizonte y hace que las cabezas se fundan poco a poco, a la par del recorrido del bus en el clamor de la tierra. Un miedo enmudecedor recorre el cuerpo de sus transeúntes que no gritan, solo el silencio y la costumbre los obliga a no cerrar los ojos y mirar las cabezas enarboladas que por su disposición también los miran a ellos. Me bajé en San Miquel y me dispuse a devolverme una hora en carretera hacia el resguardo Wacoyo.

Que es un guerrerrista: regresó el tiempo. En febrero del 2002 como de costumbre me encontraba en el resguardo Wacoyo, en la comunidad de Chaparral visitando al abuelo José Antonio. La estadía y el trabajo a realizar era de toda la semana; sin embargo al llegar el día sábado en las horas de la mañana el abuelo se encontraba, como pocas veces, en silencio. Ese día decidimos no trabajar y más bien me dediqué a descansar, tendí mi hamaca y me dispuse a reposar el cuerpo después del baño para tener fuerzas al otro día para sorber *yopo* (*Anadenathera Peregrina*) y mascar *kapi* (*Banisteriopssi Caapi*) y tener fuerza con la incorporación del saber que me iban a transmutar. Al atardecer, a diferencia de muchas otras noches el abuelo José Antonio se fue a dormir temprano y me dijo que me tenía que acostar (refugiar) temprano y que no podía salir en las horas de la noche al patio. Sobre las siete de la noche escuche pasar por en medio de la comunidad un grupo de personas que marchaban y corrían en dirección sur occidental hacia el río Manacacias.

El río Manacacias, en esa zona, hace de límite natural entre departamento de Casanare y el departamento del Meta y queda aproximadamente a una hora de camino, a pie, de la comunidad. Esa noche escuche las ráfagas de metrallas, las pistolas y los bombardeos en la cercanía del río Manacacias, así como también el paso de los hombres por en medio del resguardo. Al otro día, apenas amaneció y cuando las armas dejaron de tronar le pregunte al abuelo qué pasaba, él me contestó que los Urabeños y los Carranceros<sup>21</sup> –o también llamados “Llaneros”, ambos grupos de autodefensas– se estaban enfrentando por el territorio pues, como lo supe después, los Urabeños querían tener el control sobre esta parte del territorio del departamento del Meta. Durante cuatro largos días en las horas de la noche escuchamos las ráfagas, los bombardeos, el paso de los batallones, los helicópteros y en sí el enfrentamiento de los armados. Pura antropofagia que desbordada mi idea de la guerra.

Tiempo después me puse a conversar con una persona que había participado en este enfrentamiento entre paramilitares. Ella, hija de un indígena *sikuani* y una mujer blanca, había ingresado a los paramilitares de la mano de su novio y con la ilusión de dominar un arma pues como ella me lo refirió “sentía que el arma le daba poder” y la sacaba de la pobreza. Después de llevar tres años en los “paras” le correspondió participar en el enfrentamiento entre Urabeños y Carranceros –ella haciendo parte los Carranceros–ayudaba a curar los heridos y a acomodar los muertos en la cancha de micro fútbol. “no cabían los muertos, los teníamos que arrumar uno sobre los otros hasta hacer una montaña, pues la cancha de futbol toda estaba llena de cuerpos”<sup>22</sup>.

¿Qué es un guerrillero? Es una máquina de destrucción que al perder la noción de lo humano y de la humanidad pierde el sentido de la vida y deviene una pura técnica de destrucción mecánica de lo otro. Su conciencia sobrepasa la idea de humano y humanidad, para él no existe la vida, sino por el contrario, el puro afán de arrasarlo todo; su potencia entonces no está en la muerte, se ubica en el exterminio, en la razón única de no ver crecer, de no ver gestar; su corazón arde, tiene la enfermedad del fuego que quema, del fuego que devora; es un devorador de la vida; para el nada debe existir, su razón de ser es la destrucción. Este, nuestro enmudecimiento, nos ha hecho cómplices de una guerra estructural e invasiva en donde el fin último es la violencia y la destrucción y nosotros participamos de esa guerra en el silencio y aturdimiento de nuestro día a día.

21 Urabeños: Paramilitares procedentes de la zona del Uraba Antioqueño. Carranceros: Paramilitares propios de la región de los Llanos Orientales, financiados por el esmeraldero Víctor Carranza.

22 Nota personal. Enero de 2010. Sandra Gaitán.

De esta historia una canción de guerra: El 8 de noviembre de 2010 me encontraba en la costa pacífica colombiana, en el municipio de Buenaventura (Valle del Cauca), en el corregimiento de Juanchaco y Ladrilleros. En las horas de la mañana y en la tarde en dicho corregimiento el ejército nacional de Colombia acostumbraba a hacer una parada militar y marchaba entonando la siguiente estrofa: “Bañarse en una piscina de sangre subversiva/ Meterle una bala al insurgente en la cabeza”<sup>23</sup> Este acostumbrarnos a la violencia de todas las formas de todas maneras, con motivos ajenos, impensados, irresueltos: nos hemos vuelto cómplices y enfermos. Hijos de la época de la rabia y el odio, cómplices de la ira que se enquistaba, padecemos la enfermedad del olvido.



Ilustración 1. Foto de Exposición “El primer conocimiento en la vida”. Dibujos y pinturas realizadas por niños en escuelas de Caldas sobre la violencia en Colombia. Sala de exposiciones Universidad de Caldas, Agosto de 2012.

<sup>23</sup> Diario de campo, 8 de noviembre de 2010, 4:30 p.m Juanchaco y Ladrilleros (Valle del Cauca-Colombia)

## DANZAS PARA CONJURAR LA GUERRA

*“Mañana tal vez, tengamos que sentarnos frente a nuestros hijos y decirles que fuimos derrotados. Pero no podremos mirarlos a los ojos y decirles que viven así porque no nos animamos a pelear”*  
Gandhi

Hay una crisis del paradigma dominante y no lo derrumbaremos si no nos replantearnos nuestras formas de vivir y habitar la existencia. Si no nos ponemos en la tarea de barrer y soplar nuestras sombras colectivas no seremos capaces de enfrentarnos a la vida, a la tierra y a los otros seres con los ojos brillantes embriagados de luminosidad. Combatir y curar los miedos individuales y colectivos así como curar los odios acumulados es la tarea actual de los seres de este tiempo, de los guerreros de estos tiempos; y se enfrentan a sus miedos para curarlos, para ser ellos mismos demiurgos, creadores, artistas. Deconstruir el civilizado que somos para desde ahí crear, inventar y afirmar el sujeto histórico que hemos negado.

Las epistemologías indígenas hablan y entienden de otra forma el principio de la guerra. En la medida en que no existe una diferenciación entre la cultura y la naturaleza pues “el cosmos es habitado por muchas especies de seres dotados de intencionalidad y conciencia” (Viveiro de Castro, 2005: 341). Así la existencia se percibe como un flujo en donde la vida y la muerte son un instante de esta misma existencia; de la misma forma en el planeta cada ser y cada etnia tiene un saber, fruto de una experiencia acumulada específica que ayuda a mantener la vida sobre la tierra.

Por ello las guerras se realizaban, también de forma violenta pero cuidando en lo posible que el otro no fuera a ser exterminado en su totalidad. El saber compartido por otro, el punto de vista del otro era fundamental pues permitía complementar mi saber y dotarme y dotarlo a él de un saber que a ambos nos posibilitaban la existencia sobre el planeta. Al no existir un estado de indiferenciación entre lo animal y lo humano y en la medida que lo humano tiene la posibilidad de devenir animal, así como el animal tiene la posibilidad de devenir humano sus conceptos y las epistemologías sobre las cuales se fundan las formas de comportamiento obedecen más aún acto de reconocimiento y reciprocidad en una perspectiva de naturaleza relacional en donde lo uno y lo otro se corresponde.

Desde allí se pone de manifiesto la forma como las comunidades tradicionales entienden e incluyen al otro en su cosmovisión y sus prácticas de vida, es decir cómo desde la concepción de vida el prin-

cipio de reconocimiento e inclusión es un fundamento vital de construcción discursiva inscrito en su mitogonía. Por ello *yuweisi*<sup>24</sup>, como pensamiento vital, es incluyente porque su esencia es el principio de reconocer al otro dentro de su cosmogonía, esto implica entenderlo y estudiarlo para, dentro de la historia tradicional, darle una historia de origen. Este es el caso de la aparición del hombre blanco<sup>25</sup>, que para los *sikuani* es hijo del dios ancestral Furnamilani, dios de las tecnologías como el arco, las flechas y las canoas. Este dios le enseñó a lo humano la diferencia y como consecuencia de esto la diversidad de pensamiento, de sentimiento, de acción. Cuenta la palabra de origen de los *sikuani* que el dios Furnamilani:

“Cuando los seis hermanos de la familia Tsamani: Livinei, Kajuyali, Furunaminalli, Tsamani, Kaweinaruwa e Ibarrubá, subieron al cielo después de danzar durante doce años seguidos, dejaron en la tierra a la gente, a los *jiwi*. Al poco tiempo, Furunaminalli, el dios salvador, el dador de la sabiduría, volvió para escuchar a los *jiwi*, a la gente que estaba muy triste porque se querían ir con ellos y por eso necesitaban aprender a morir.

- Enseñenos a morir, le decían a Furunaminalli

Él les ofreció todas las riquezas que había en la tierra, a lo que la gente respondía:

- No, enseñenos a morir para irnos donde ustedes están

El dios discutía toda la noche con ellos y cuando empezaba el amanecer se iba regresando al día siguiente al caer la noche. Furunaminalli no quería dejar esa sabiduría entre su gente, hasta entonces, cuando la gente se sentía muy vieja y cansada, entraba a la maloca, cantaba y danzaba y al salir estaban rejuvenecidos.

Pasó otro día y el dios les ofreció toda la sabiduría menos el secreto de la muerte. Pero la gente respondió de nuevo:

- Queremos aprender a morir.

---

24 *Yuweisi* en este caso es el pensamiento ancestral que reúne y condensa una fuerza primordial vital que se pone en ejercicio en la medicina tradicional *Sikuani* mediante los *waji* (Rezos) y mediante el consejo en la historia tradicional *Sikuani* (*Liweisi*). *Yuweisi* es una fuerza de pensamiento que implica recordar las historias, pero también es la memoria renovada por el corazón que hace que la historia de pensamiento se geste desde el origen.

---

25 Antes de la colonización de la región de los Llanos Orientales de Colombia y de Venezuela, los *sikuani* ya recorrían estos territorios y para ellos fue necesario pensar una historia para explicar la aparición del hombre blanco.

Con el amanecer emprendía de nuevo su partida Furunaminali, quien se encontraba ya muy preocupado con la solicitud de la gente. Al siguiente día trajo un gusano, en forma de cigarro, era Matacabi Toremeni, era negro con rojo y amarillo, tenía una corona de oro y medía más o menos setenta centímetros. Los reunió a todos y les dijo:

- Bueno, aquí traigo a Matacabi Toremeni, si ustedes le chupan el culo, van a tener toda la sabiduría.

La gente respondió:

- Nooooo, no queremos, lo que necesitamos es aprender a morir, eso no es *tsema* (tabaco), nos da asco.

Entonces llamaron a la gente más salvaje, a los más brutos, a los que vivían en el monte y comían de todo. Cuando vieron el gusano se arremolinaron a su alrededor y lo tocaban, se lo querían comer. Los ancianos les dijeron que debían chuparle el culo a *matacabi toremeni*. Ellos, sin pensarlo dos veces, de una sola vez se lo chuparon y entonces inmediatamente el primero que lo hizo empezó a hablar inglés, el otro francés, alemán, español y así todas las demás lenguas, así aparecieron “los racionales” es decir los *wowai* (gente blanca). Furunaminali, les dijo que más tarde podrían hacer muchos inventos, hasta volar, pero que tendrían que aprender a no matarse entre ellos, en ese momento no entendieron que les estaba entregando la sabiduría para crear y usar toda la tecnología. Volvieron al monte. Entonces, Furunaminali llamó al arrendajo que iba cagando sobre la cabeza de cada uno de los que quedaban, en ese momento empezaban a hablar en una lengua india y luego los repartió por todas partes para que formaran su propia familia. Les enseñó que cuando estuvieran muy viejos y hubieran enseñado lo que sabían, se quedarían como dormidos y así se irían al cielo con los Tsamani, para desde allá seguir cuidando a su familia. Así se crearon todas las tribus de indios que existen”<sup>26</sup>.

Para los *sikuani* existe la *inteligencia espiritual* que tiene que ver con el buen uso del saber chamánico y espiritual, con el desarrollo de la capacidad para comunicarse con los espirituales y lograr encontrar la cura para las enfermedades –tanto físicas como del alma-. Esto,

---

26 Relato del abuelo José Antonio Kasulúa, 2003, Transliteración y versión libre de Astrid Mejía. Tesis de grado para optar al título de Magíster en Antropología. Facultad de humanidades. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá 2006.

como en la historia de Furunaminali quiere decir que un saber se nos es entregado y nuestra inteligencia espiritual nos guía para usarlo: para entender al otro y aprender a convivir con él, o para crear formas de exterminación porque no nos abrimos a convivir con el conflicto y la diferencia como parte de la experiencia de la existencia. Los chamanes y los médicos tradicionales hablan y consultan en su sueño acerca de sus pacientes con los espirituales, esos que se encuentran inmersos en la naturaleza y así mismo, vislumbrar el camino por el cual usar el saber que les ha sido encomendado. En otras palabras, es el acceso total a la inherencia con el entorno, implica saber manejar el saber que de él y sobre él se desarrolla. Para el caso de la sociedad occidental poca reflexión se ha hecho al respecto, el saber se ha usado en tecnologías de destrucción y exterminación del otro, en un deseo de dominio del territorio sin entender sus dinámicas, por lo cual el conflicto también ha sido potenciador en la creación de formas de exterminio antes que de formas de convivencia y aprendizaje.

El canibalismo amazónico, practicado durante un tiempo entre los Uitoto y los Carijona, se constituyó como una manera de incorporar los valores y cualidades del enemigo en el cuerpo para de esta forma adquirir más poder. A decir de Viveiro de Castro “un proceso de transmutación de perspectivas, en donde el devorador asume el punto de vista del devorado, y el devorado el del devorador: donde él sí mismo que termina así como otro por el acto mismo de incorporar este otro, que a su vez se convierte en sí mismo”, es decir “apropiarse del punto de vista del enemigo” (Viveiro, 2005: 337), en el ritual de “comer gente”. Un día a partir de una danza los *Uitoto* sellaron la paz con los Carijona. Así lo narra el maestro Fernando Urbina Rangel a partir de una historia contada y recopilada en las palabras del indígena José Vicente Suárez (hijo). Ésta un resumen de su historia:

“Luego de la deportación hecha por los caucheros peruanos, mi padre regresó del Perú y se estableció en el río Mesaí. Ahí nací hace 68 años. De allí nos trasladamos al río Nokaimaní, donde habían vivido mis padres antes de la deportación.

Muchas tribus vivieron antes en el Nokaimaní. Esto sucedió antes de llegar los blancos. Todo iba bien hasta que empezó a perderse la gente. Nuestro jefe en ese tiempo era Guamáyirai, jefe de los Guamárayi (Gente-de-pedregal). Nosotros somos de esa tribu. El jefe ordenó hacer averiguación por medio de *yaje*<sup>27</sup>. Así se supo que eran los *karijonas* los culpables de esas pérdidas. El cacique ordenó, entonces, apostar guardias y estar listos para defenderse. Fue así que un día aparecieron

---

<sup>27</sup> *Banisteriopsis caapi*, conocido también como ayawaska, ambi waska, pildé... Bejuco alucinógeno (enteógeno).

los *karijonas* y los nuestros atacaron. Pero ellos eran muy hábiles y a pesar de la sorpresa y de la superioridad numérica, los *uitotos* sólo pudieron matar uno y capturar a dos niños<sup>28</sup>. El muerto era el papá de esos niños. A imitación de lo que hacían los *karijonas* con los enemigos muertos, nuestra gente se comió a ese hombre. Los niños, en cambio, fueron adoptados por Guamáyirai. El varoncito se llamaba Nibonarí. Los *karijonas* arreciaron sus ataques. Resulta que además de los *karijonas* estaban los *korebas* [*koreguajes*], que intercambiaban mujeres [exogamia, alianza] con los *karijonas* pero que eran amigos de los *uitotos*. Un día, por equivocación, una partida de *korebas* fue aniquilada por los *uitotos*, quienes pensaron que habían venido a matar y a robar gente y no simplemente a cazar y recolectar frutos. La guerra se encendió entre estos dos grupos. Posteriormente Nibonarí resolvió servir de puente entre las tribus para establecer la paz. Fue así como se escapó de la tribu adoptiva y se dirigió a donde los *korebas*, pues su madre era de este pueblo, mientras que su padre era propio *karijona*. Allí se entrevistó y convenció al cacique Takunarí para sostener una entrevista con Guamáyirai con miras a la paz. Entre los *korebas* había *uitotos* prisioneros. Regresó y la concertó a su vez con su padre adoptivo. Se hizo la entrevista en la maloca *uitoto*. Los *korebas* llevaron sus bailes y canciones. Al igual, los *uitotos* bailaron sus danzas y entonaron sus cantos. Los respectivos jefes se autorizaron mutuamente para hacer el baile y cantar las canciones de sus antiguos enemigos. Se hizo la paz bailando. Los *karijonas* propios, posteriormente, atacaron de nuevo. Se desconfió de los *korebas*. Los *korebas* atacaron a los *karijonas* pues por culpa de ellos eran nuevamente atacados por los *uitotos*. Nadie predominaba. Finalmente se recurrió a la brujería. Los *uitotos* se prepararon para atacar tomando forma de tigre. Este tigre-brujo no distingue entre amigos y enemigos. Mata parejo. Los *korebas* huyeron no se sabe a dónde y la mayoría de los *karijonas* fueron exterminados. Pero nuestro antepasado cambió su tradición y continuó haciendo Baile-de-*karijona*. Ahora yo soy su Dueño”<sup>29</sup>.

Desde ese día a los invitados o extraños se les realiza danza de *karijona*. La danza de *karijona* es especial pues los unos y los otros tu-

<sup>28</sup> En otras crónicas que tratan de celadas, los *uitotos*, a pesar de ser ellos los acechadores, resultan vergonzosamente derrotados no obstante contar a su favor con la sorpresa y la superioridad numérica. *Las citas son del autor*.

<sup>29</sup> URBINA, Fernando. El texto citado es una nueva versión cedida por el autor, ha sido corregida y complementada (mayo/2000). Pag 26. Texto de la ponencia presentada durante el VI Congreso Latinoamericano de Religión y Etnicidad ALER y II Encuentro de la Diversidad del Hecho Religioso en Colombia ICER (Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá, junio de 1996). Este escrito fue publicado en *Religión y Etnicidad en América Latina*, II vol., ps. 79-127, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1997.

vieron que aprender la danza principal de cada uno, y en estas danzas se iba contando la historia mítica “original propia” de cada pueblo. Cuando se danza y se cuenta la palabra esta ingresa a una poética colectiva del buen vivir en donde la palabra se hace amanecer como “*rafue*”<sup>30</sup>. La confrontación, entonces, no implica necesariamente la creación de un enemigo. Así se considera en la sociedad occidental ya que no se da la posibilidad de movernos de lugar epistemológico para entender la lógica de los otros y aprender con él.

Para finalizar voy a considerar que la experiencia de tradiciones indígenas alrededor de la guerra y la solución de conflictos tienen la misma posibilidad de densificación histórica que la que le hemos otorgado a la epistemología occidental. Sin embargo la diferencia radica en la manera como epistemológicamente asumen los unos y los otros la idea de la guerra, mientras nosotros oponemos, ellos asocian. Mientras que para occidente se concibe bajo una estructura binaria de oposición y rechazo en donde los sujetos operan desde sus contradicciones como máquina de destrucción, la guerra en las tradiciones indígenas mantiene la idea de la complementariedad a partir de entender que la tarea del ser humano es mantener una continua comunicación entre todo y con las partes en donde todos los seres, entre ellos los míticos son concebidos como espíritus.

Así la filosofía y la epistemología en la que habitan es una epistemología práctica en donde la ritualidad se constituye como una manera de tejer lazos continuos entre los seres que habitan la tierra, en donde el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista y de sus saberes asociados en donde todas las existencias se comunican y se interrelacionan desde sus diferencias y similitudes. Esta experiencia que yo la llamaría inteligencia colectiva fruto de un perfeccionamiento histórico ha permitido que aún a pesar de los procesos de colonización

---

30 “*Rafue* no se refiere, de hecho, ni a una ‘palabra’ ni a una ‘cosa’, *rafue* es la actividad mediante la cual las palabras se transforman en cosas –es el movimiento de lo deseado a lo real a través del tiempo. Este movimiento está sintetizado en las dos raíces que forman el vocablo *rafue*: *raa* ‘una cosa’ e *ifue* ‘algo que se dice’. Cuando la actividad de *rafue* apenas comienza, se manifiesta como ‘Palabra’-una palabra que nombra lo que busca, una palabra con ‘poder’; Hacia el final de la actividad, *rafue* se manifiesta como ‘Cosas’-comida, cacería, criaturas, etc., lo que se busca. Si uno pregunta a un indígena *uitoto* sobre el significado de *rafue*, la respuesta más probable es ‘baile’. El baile tradicional es *rafue* porque dentro de un período de tiempo relativamente corto (unas semanas) la gente puede presenciar cómo lo que en un principio es pura palabra, al final se va a recibir como comida, como cacería, como tabaco, como coca. *Rafue* entonces no es solo la palabra de baile; si esa palabra no genera ‘cosas’, no es propio *rafue*, es sólo *bakaki* ‘cuento’. El *rafue* de baile instruye a la gente sobre el poder creador de esa Palabra, por eso es también admisible traducir *rafue* como ‘enseñanza’”. Tabaco Frío, Coca Dulce, Fuente: Hipólito Candre-Kinerai. Recopilador: Juan Álvaro Echeverri. Colcultura, Santafé de Bogotá, 1993.

y de invasión violenta de sus territorios las comunidades indígenas pervivan. Y esa pervivencia se asegura por la manera como se han mimetizado, cómo se han adaptado, pero sobretodo como han logrado devenir en estos tiempos. En esta medida han curado y enfriado el calor del fuego, el gusto caníbal, el calor de lo humano.

Últimamente me he preguntado si nosotros los mestizos personas en las que resuena y habita la sombra, la imagen y la práctica de la ancestralidad no somos capaces de usar nuestra inteligencia colectiva para de esta forma curar nuestras sombras colectivas. La interculturalidad (el aprendizaje con los otros) es para nosotros la forma de retomar nuestro propio destino a partir de renovar nuestras tradiciones en el acto de pensarlas y ritualizarlas en un nuevo vivir en el misterio supremo del planeta, en el acto de resistir la violencia (cotidiana y simbólica) del poderoso, desde nuestra inteligencia popular, colectiva y minorizada como acción inteligente de vivir y de hacer vida de manera noviolenta.

De la misma forma, por ser una experiencia colectiva, histórica, acumulada de sus prácticas de saber y que está vinculada a su forma de vida los conjuros de noviolencia deben ser entendidos como un proceso de sedimentación de signos que se encriptan en el cuerpo, en el hábitus cultural proveniente de un proceso de densificación histórica producto de la constitución de prácticas simbólicas ancestrales que han sido creadas por un grupo humano y que sirven de sistema de signos identitario a los pueblos. Estas prácticas simbólicas son fruto de la acción humana en su relación íntima con la naturaleza a partir de procesos sociales, naturales y espirituales que se encargan de consagrar una ecosofía.

Todos estos hábitos son mediados por la comprensión que los pueblos indígenas tienen de su cohabitamiento, del hombre como especie, con los otros seres que habitan un territorio, pero asimismo de la manera como desde la sensibilidad con el universo han aprendido esos hombres a amar y respetar la Madre tierra. Esta forma de correlación constituye una epistemología que presenta como eje esencial la vida y constituye un paradigma que piensa en el diferendo. Este paradigma instituye un sistema cognitivo diferencial que obliga a ubicar la labor del ser humano en relación con el amor y respeto a la vida y de la misma manera a los seres materiales y espirituales que viven en el planeta.

El proceso de adaptación y constitución del *waji* configuro una forma de mediación en relación a la fuerza antropófaga y que no implica imponerle una lógica totalizadora a la subjetividades locales y que es más bien 'el modo de estar juntos'. Esa suerte de silenciamiento del lenguaje que fue acogido por la intención heteronima del vencido de no dejarse silenciar y que guardo su saber en la memoria propia de los di-

chos, los rituales, las imágenes, la memoria del paisaje y de sus historias como acciones del pensar colectivo que se constituyeron a lo largo de los siglos en formas sutiles e íntimas de pervivencia ontológica del pensar hacer de nuestros ancestros. Los rituales están llenos e inscritos de estas formas de ser y que obedecen, y obedecieron en su momento a la manera como los sabedores indígenas decidieron guardar la memoria y cerrar canasto sobre experiencias específicas alrededor de su devenir histórico sobre el territorio.



Ilustración 2. Fotografía de dibujo realizado por niños y niñas indígenas de la escuela Los Olivos, Resguardo Domo Planas. Puerto Gaitán Meta. Abril de 2010.

## INTERCULTURALIDAD Y LAS POÉTICAS INCLUSIVAS ANALFABETAS

*A quien llaman analfabetas,  
¿A los que no saben leer los libros o la naturaleza?  
Unos y otros  
Algo y mucho saben.  
Durante el día  
A mí abuelo le entregaron  
Un libro: Le dijeron que no sabía nada.  
Por las noches se sentaba junto al fogón,  
en sus manos giraba una hoja de coca  
y sus labios iban diciendo  
lo que en ella miraba.  
Hugo Jamioy Juagibioy*

En esta perspectiva, la comunicación intercultural invita a la introducción de otros paradigmas de comprensión del mundo para reconfigurar la vida, y que así mismo involucre la búsqueda equitativa de la manera como ponemos a circular prácticas de saber alrededor de la igualdad, la equidad y la justicia. Es por ello que perspectivas interculturales, en el marco de una sociedad multicultural, son fundamentales pues presentan las experiencias de los otros (desde sus silenciamientos y sus ausencias) como mecanismos desde los cuales podemos enriquecer los aprendizajes culturales a partir de posibilitar un diálogo de saberes mediado por el encuentro estético, epistémico y cognitivo de unas cosmovisiones correlacionales que nos invitan a cuestionar lo instituido, pero sobre todo a gestar desde otros lugares enunciativos la vida. En esta perspectiva la interculturalidad y el pensamiento intercultural fracturan las dicotomías y entienden la vida como una red de significados y sentidos que se entrecruzan y cohabitan con aprendizajes sociales y culturales y con experiencias y tradiciones cosmológicas y espirituales que nos invitan a entender la vida de manera compleja.

La circulación de otras formas de cognición social y cultural implica asimismo que se reconocen formas alternativas de conocimiento e invita a ensanchar el círculo de la reciprocidad a partir de problematizar los referentes construidos por la sociedad patriarcal y hegemónica que determina las maneras como se asume las clasificaciones y las jerarquías en las relaciones sociales intersubjetivas. Esta matriz colonial marca procesos de silenciamiento y exclusión que son articulados a patrones de poder desde la idea de clase, raza y género y determinan una colonialidad del ser (Maldonado, 2007) que busca reproducir y legitimar las violencias como modelo de sumisión de los sujetos minorizados, sean estos indígenas, afrodescendientes, rom, campesinos,

sectores populares, mujeres, niños, homosexuales, lesbianas y transexuales o la misma naturaleza entre otros.

En función de considerar las epistemologías ancestrales y las epistemologías minorizadas como saberes posibles en los tiempos contemporáneos como parte de la solución del conflicto Colombiano, esta temática es una exploración de esas epistemologías otras que en sus relaciones éticas, presentes en las prácticas cotidianas, propenden por una ecología de los saberes como manifiesto de unas formas para su reconocimiento, así como fundamento para la constitución de sociedades más justas que reconozcan las múltiples voces para dar paso así a lo afirmado por Boaventura,

una ecología de los saberes, la búsqueda de credibilidad para los conocimientos no científico no implica el descrédito, implica, simplemente, su utilización contrahegemónica. Se trata, por un lado, de explorar prácticas científicas alternativas que se han vuelto visibles a través de las epistemologías pluralistas de las prácticas científicas y, por otro lado, de promover la interdependencia ente los saberes científicos producidos por la modernidad occidental, y entre saberes los no científicos (Boaventura, 2009:115).

El papel de las epistemologías otras y el pensamiento ancestral es fundamental, pues su perspectiva de mediación intercultural implica un dominio semiótico de reconocimiento y transformación de lo propio en función de lo apropiado, favoreciendo unas prácticas discursivas que se caracterizan como inclusivas e incluyentes pues se afectan desde la particularidad experiencial de lo otro. En los tiempos contemporáneos y fruto de un nuevo *pachakutik* (femenino), un paradigma otro que se funda en la diversidad y la interculturalidad como elemento para construir una propuesta de interculturalizar la sociedad y la vida, la posibilidad de hablar de interculturalidad como una epistemología construida afuera de los discursos hegemónicos, posibilita la negociación de significados desde el hacer con el otro.

A diferencia de las epistemologías de las sociedades occidentales y la forma cómo los discursos en mención se han vinculado a las sociedades occidentalizadas por medio de la universalización del discurso xenófobo, la homogenización de la enunciación y la praxis y la consecuente naturalización de un pensamiento moderno en función de una idea uniforme de sujeto y conflicto, es evidente que

En occidente el logos, la lógica racional, es el elemento dominante. Esto no significa que se desdeña el pathos las emociones, pero a estas se las suele situar en la frontera de los irracionales,

incognocible, lo que puede servir más para conmover que para convencer. En oriente, por el contrario, el desarrollo de los sentimientos es el principal propósito de la comunicación y, de todos ellos, lo más importantes son el amor, la piedad y la paz (Alsina, 1999: 97).

Desde las epistemologías indígenas, el extrañamiento y la necesidad de construir prácticas y discursos empáticos que faciliten la dialogicidad entre cosmovisiones es fundamental pues permite enriquecer el lenguaje mismo del conflicto, sus causas sus consecuencias y la manera como lo comprendemos pues al incluir formas de enunciación otras damos pie a enriquecer las vías de solución desde la diversidad y la holística. Así, los discursos interculturales buscan el reconocimiento del otro desde su saber hacer, es decir, en la tarea de construir proyectos comunes que reconocen en la diferencia la construcción y el respeto a la diversidad como punto fundante de múltiples saberes que se ponen en juego, no desde el logos, sino que por el contrario atienden a la solidaridad y la comunitariedad como elemento esencial en el aprendizaje con los otros y las otras. Para entender cómo funciona esta práctica, la enunciación debe hacerse desde epistemologías otras en sentido comprensivo en donde la idea de una identidad cerrada desaparece y se reinterpreta desde la perspectiva de “todo está vivo, posee voluntad, intención y fuerza” (Viveiro de Castro, 2002: 57), lo que implica entender la interculturalidad como práctica cotidiana de los pueblos en función de la vida.

Ahora bien, al entender la cultura no como una caracterización de normas y valores, sino, sobre todo, por la manera como cada pueblo sabe sobre el mundo y la forma como se aproxima al conocimiento de la vida, tendremos que entender la interculturalidad, como la posibilidad de construir líneas de acción común que posibiliten, desde el diálogo de saberes, la generación equitativa del reconocimiento del otro como sujeto de poder/saber, en tres aspectos fundamentales: primero, que el valor político de su actuación, permita generar la co-creación de metodologías y acciones conjuntas en un proceso de reconocimiento de su historicidad y sus saberes, segundo replantea, problematiza y alimentar la construcción de una nación diversa, en donde se busca poner en juego nuevas formas de relación entre sujetos sociales, históricos y culturalmente diferentes, que han convivido, conviven y participan en la construcción de un Estado y un gobierno que reconoce la diferencia y la diversidad desde la aceptación y el reconocimiento de diversos saberes y discursividades, diferentes lenguajes, múltiples lenguas y escenarios comunicativos desde donde se piensa la vida y el bien estar en comunidad.

Uno de los problemas del concepto de interculturalidad es que en Latinoamérica se ha emparentado con conceptos como el de multiculturalidad y pluriculturalidad, propios de las reubicaciones realizadas por la economía neoliberal y sus principio de tolerancia, Entonces la genealogía del concepto se enmaraña con las formas de enunciación de las perspectivas europeas y anglosajonas que reconocen estos términos como forma de inclusión social para migrantes y de inicio descartan la posibilidad de reconocimiento epistémico, abogando más por un principio de tolerancia (en términos de aceptación) que de mezcla.

En esta medida las formas como hemos interpretado la realidad Latinoamericana en función del mestizaje se han ubicado en el lugar de la racialidad excluyente haciendo énfasis en modelos de blanqueamiento que alejan los sujetos de la visibilización de los contacto, los cruces y las negociaciones ontológicas y epistemologías diferenciales en la construcción de identidades múltiples. Por eso en el caso de la interpretación de la realidad latinoamericana “Su deficiencia consiste en que no han sabido leer la contextualidad latinoamericana como un complejo trenzado de tradiciones culturales de muy diverso origen y con muy distintas proyecciones, tendiendo a nivelar las diferencias e incluso a reducirlas en un confuso denominador común llamado ‘mestizaje cultural’”.(Betancourt, 2001: 278). Por otro lado, el concepto de diversidad se ha fundamentado sobre el rasgo de la diferencia colonial que presupone la existencia del otro racialmente puro, con el cual no nos podemos mezclar, pues sus conocimientos no sirven de universales por su lugar de enunciación (axiológicamente no son correctos para la cultura hegemónica), a diferencia de nuestros conocimientos (los de la sociedad mayoritaria) que son productos objetivos y transhistóricos. En esta vía se afirma que ellos tienen que aprender de nosotros y mezclarse, pero así mismo se afirma que nosotros no podemos aprender de ellos. Por ello las comunidades académicas hacen énfasis en la diferencia como dispositivo de separación, en donde esa diferencia es objeto exótico o esotérico que no compromete la construcción en el diferendo.

De la misma manera en las historias del contacto hemos hecho énfasis en los archivos de occidente pues su legitimidad está otorgada por la cultura letrada. Sin embargo las memorias y la tradición de los archivos orales propios de los minorizados han sido callados e invisibilizados por la insistencia de la voz del colonizador, del que tiene historia y escribe. La recuperación de las memorias silenciadas, que son a su vez orales y corporales, necesita de un mestizaje decolonizador<sup>31</sup> que no solo ubique las memorias sino que además se ubique él en otro

---

31 El concepto de mestizaje decolonizador fue sugerido por el maestro Boaventura de Souza en conversación compartida el primer semestre de 2014 en Bogotá. (Notas personales).

lugar epistémico para entender la noción de archivo y sus formaciones discursivas. En esta medida la interpretación de la experiencia común de los pueblos en nuestro territorio requiere de miradas plurales pues

Latinoamérica siempre ha luchado en el terreno la táctica, desde la modernidad impuesto y conducida, desde un tipo desarrollo parte de esta voluntad expansiva de la modernidad impuesto en términos de un proyecto cultural de la razón unificadora, ha sido una lucha inconsciente y subterránea, ha sido en definitiva este campo invisible de resistencia el campo de nuestra relación con la modernidad, nuestra colina de diálogo, diálogo en una doble e inagotable vertiente, vertiente que ha posibilitado el flujo de los fundamentos de dos modos de producción cultural distintos, por un lado la obsesión de Occidente en el orden de acumulación de la memoria concentrado en el ámbito de la escritura y, por el otro, el retorno a la mirada cotidiana y al primado de la sensibilidad y las memorias colectivas que continúa latente en los linderos de la comarca oral.

Con el paso del tiempo crece la certeza de que la única forma de autodeterminación posible los pueblos de esta parte del planeta, se iba alejando de la economía como parte del nuevo credo absolutista, ese de abrirse a una inevitable competencia con las potencias que imponen su paso en el orden mundial, y de la política como parte y resultado de ese estado de desigualdad. Hoy cada vez y con mayor concentración el proyecto de resistencia y búsqueda de caminos nuevos para estas partes del planeta, sumerge la mano en el cálido y artesanal barro de la cultura (Aillón, 2001: 39)

Por eso el mestizaje es producto de un proceso de sedimentación de múltiples memorias colectivas en nuestros cuerpos y sobre el territorio que acontecen en la experiencia común guardada en el cuerpo de la cultura oral como una matriz constitutiva de la cultura viva de los y las analfabetas, por eso

Los países latinoamericanos son actualmente resultados de las sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamientos de tradiciones indígenas (sobre todo las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje

interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales (García Canclini, 1990, 71).

El contacto hegemónico y global ha producido un vaciamiento epistémico y cultural de esta memoria puesto que al no encontrar escenarios para su reanudación entra en el olvido o su proceso de resignificación no encuentra ya el lugar epistémico para su interpretación.

En el mestizo, el choque cultural con la matriz hegemónica es entonces un choque civilizatorio que nos abandona al olvido pues la matriz comunicativa de los *mass media* insisten y perpetúan la reanudación y compromiso con una política de la memoria que es sin lugar a dudas los archivos y las memorias del poder. Por eso para Latinoamérica, asumir estas nociones desde el concepto de interculturalidad, implica el reconocimiento del otro en el plano racional y sensorial, es decir, aceptar este concepto como constitutivo del hacer en nuestro continente obliga a producir análisis e interpretaciones de las realidades desde lugares ajenos a las narrativas oficiales en la medida en que reconoce el valor histórico, social, cultural, estético y epistémico de esas otras discursividades como campo de producción de nuevas subjetividades y nuevos saberes, y no niegan el pasado, sino que desde su reconocimiento, plantean otros niveles de interpretación de la realidad. Hacernos visibles socialmente en nuestras diferencias para entender el entramado de experiencias y vivencias que configuran sociedades que son en un mismo tiempo campesinas/indígenas, indígenas, afrodescendientes, populares y en esa mismidad, son obligadas a negarse por la vergüenza impuesta desde los discursos oficiales. Un mestizaje decolonizador obliga al reconocimiento de la diversidad y la interculturalidad, entonces no basta con la invención de la fábula del malo (el otro), toca inventar/definir también al fabulador.

Comprender las articulaciones entre el modelo comunicativo de la dialogicidad hegemónica en la construcción e ideación del imaginario de ciudadanía es entender como la construcción de ciudadanía en nuestro país ha sido también una acción de guerra que en sí misma ha generado conflictos puesto que en la medida en que se considera que la ciudadanía es una finalidad en sí misma bajo los parámetros de la modernidad, entonces en su fundamento es excluyente y violenta pues la incorporación a la ciudadanía y al reconocimiento de los sujetos como ciudadanos excluye desde el inicio las múltiples nociones sobre las formas de ser. Así mismo en la construcción del concepto de ciudadanía, el desarrollo y la ciudad como imaginario que condensa el progreso y el desarrollo, terminan siendo el único referente de constitución de dichas ciudadanía. Se alcanza la ciudadanía si se logra el manejo de los códigos en los que se basa la identidad nacional ilustrada; en ella las so-

ciudades con predominio de lo oral no participan o su participación se hace efectiva si se acepta las lógicas de las políticas moderno-coloniales. Desde esta perspectiva la ciudadanía está marcada por los niveles ideológicos de la sociedad hegemónica y deja por fuera el principio de comunalidad que tiene los pueblos indígenas, campesinos y de sectores populares en estas sociedades. A partir del concepto de ciudad agenciado por la modernidad y desde las economías liberales que políticamente ven al ciudadano como sujeto individual, desvirtúan el principio sujeto colectivo propio de las sociedades Latinoamericanas.

Históricamente este modelo obedece a las políticas económicas implementadas por Europa Occidental entre los siglos XVII al XX, y fue desarrolla sobre el modelo de modernidad occidental buscando una homogenización a partir de centralizar el poder y generar dispositivos de control adecuados para desarrollar economías de mercado, dejando por fuera la diferencia como fundamento de las sociedades. Por tal motivo problematizar el concepto de ciudadanía desde su gestación como acción discursiva, que compromete una condición social y dirección política de las economías liberales, busca delimitar la posición sobre la cual se construye y se entiende en estos tiempos dicho acontecimiento. Acontecimiento maquínico que reduce la condición comunitaria hacia los sujetos individuales y aislados los unos de los otros. La desigualdad y la diferencia entonces se vuelven, dentro de la matriz civilizatoria de occidente, una ardid del consumo para producir un criterio de progreso. De esta manera se niega lo colectivo, y se reafirma los derechos individuales en los estados nación para acallar e invisibilizar los reclamos colectivos que hacen los pueblos originarios desde su cosmovisión.

En este caso las sociedades diversas y los pueblos y naciones originarias estarían en la tarea de transformar este precepto universalizante a partir de cuestionar la categoría histórica de individuo y que en palabras de Escobar

[...] construye una nueva manera de comprender lo cultural, que se convierte hoy en un espacio fundamental para repensar la nación, la política y tantas otras cosas la vida social. Lo que queremos proponer es el marco para pensarlo que llamamos una “interculturalidad efectiva” que definimos simplemente como “un diálogo de culturas en contextos de poder”. Es decir, no solamente un diálogo entre culturas, una consideración de la diversidad cultural, sino también en un contexto muy específico de poder entre grupos entre culturas que involucra un nuevo tipo de receptividad hacia el Otro, sin desconocer la problemática del poder, y, más aún, un abrirse a ser impregnado y transformada por el otro. El concepto de ser “impregnado” es

del filósofo indio catalán Raimond Panikkar, quien dice que la interculturalidad ese dejarse “impregnar” en las otras culturas y ser transformados en el proceso (Escobar, 2005:94).

De esta manera la interculturalidad como crítica a la cultura mayoritaria y a la matriz civilizatoria de occidente, propicia pensar en la construcción de una ciudadanía intercultural diferencial que no entienda solo a los sujetos de derecho como seres individuales sino que por el contrario comprenda que la vincularidad y relacionalidad entre comunidad-naturaleza-cultura-individuo, obligan a plantear las formas como nos enseñaron desde las memorias silenciadas a relacionarnos con la naturaleza en donde los individuos inmersos en comunidades rurales, campesinas y populares agenciaban también formas de comunalidad

La comunalidad es una forma de nombrar y entender al colectivismo indio. Es más que un gusto por lo gregario, siendo en realidad un componente estructural de los pueblos indios. Es la lógica con la que funciona la estructura social y la forma en que se define y articula la vida social. La vida india se da en un territorio concreto, entendible, propio y apropiado simbólicamente, un territorio natural sacralizado, compuesto de gentes, naturaleza y fuerzas sobrenaturales que interactúan en él y cuyas relaciones están mediadas ritualmente y están fundadas y explicadas en mitos y otras narraciones. Este territorio es el ámbito de la comunidad, compuesta por familias interrelacionadas mediante lazos rituales y que construyen la vida comunitaria a partir de la reciprocidad como regla –que Alicia Barabas (2001b) ha categorizado como Ética del Don– y la participación, manifestadas en tres tipos de actividad: el trabajo, el poder y la fiesta, todos ellos de carácter comunal, organizados en función de lograr objetivos colectivos. Las relaciones a nivel familiar, interfamiliar e intercomunitario tienen a ambas (reciprocidad y participación) como sus características básicas, a partir de las cuales se construye lo colectivo en los tres niveles mediante el trabajo: trabajo en el ejercicio del poder, trabajo en la vida económica, trabajo en la cimentación festiva y ritual de la identidad. Tal es en síntesis la idea de la comunalidad: cuatro elementos centrales (territorio, trabajo, poder y fiesta comunales) que son atravesados por los demás elementos de la cultura (lengua, cosmovisión, religiosidad, conocimientos, tecnologías, etcétera) en un proceso cíclico permanente. (Maldonado: 2004: 4)

La interculturalidad implica la articulación conflictiva de diferentes epistemes y paradigmas en donde se negocian significados y se propician y renuevan nuevas formas de cultura de la resistencia a partir de ampliar y gestar unas luchas por la interpretación desde una política del lugar que hable y enuncie desde lugares y prácticas específicas pues como lo afirma Escobar

[...] como Casey argumenta apasionadamente, de nuestra inevitable inmersión en el lugar –y no lo absoluto el espacio– la que tiene prioridad ontológica la generación de la vida y de lo real. Ciertamente, es así en las concepciones y prácticas de la mayoría de las culturas, haciendo eco de la afirmación fenomenológica de que, dada la primacía de la percepción corporal, siempre nos encontramos en lugares. Somos, en suma, seres de lugares. “Vivir es vivir localmente, y el conocer es primero que todo conocerlo lugares en los cuales uno está” (Casey, 1996: 18).

El lugar, como es obvio, es constituido por estructuras sociales sedimentadas y prácticas culturales. El sentir y el moverse no son pre sociales; el cuerpo en el que se vive es el resultado de procesos culturales y sociales habituales. Es entonces imperativo que nosotros “Volvamos al lugar” (Casey, 1993) y revierta el ya largo desempoderamiento de lugar, tanto la teoría moderna como la vida social. Eso significa reconocer que el lugar, el cuerpo y el ambiente se integran unos con otros; que los lugares recogen cosas, pensamientos y memoria sin configuraciones particulares; y qué el lugar, un evento más que una cosa, es caracterizado por su apertura y no por su identidad unitaria. Desde la perspectiva antropológica, es importante llamar la atención sobre el emplazamiento de todas prácticas culturales, algo que se desprende del hecho de que la cultura es llevada a los lugares por cuerpos. Así, los cuerpos son enculturalizados, y a la inversa, estables en prácticas culturales. Por tanto, “La identidad personal y cultural está atada a un espacio; un topoanálisis explora la creación de la identidad a través del lugar. La experiencia geográfica empieza en lugares, alcanza a los otros a través de espacios, y crea paisajes o regiones para la existencia humana” (Tilley, 1994:15) (Escobar, 2012)

Esta ubicación del lugar incluye otras discursividades sobre el conflicto y la guerra pero también propician e involucran soluciones desde redefiniciones y miradas otras. Por esto, el reconocimiento a la diferencia cultural y la identidad colectiva, a la autonomía y a la autodeterminación da origen a nuevas formas de lucha (por un acceso igualitario los derechos o recursos existentes; por el reconocimiento de

derechos colectivos; por la defensa y promoción de marcos normativos alternativos o tradicionales, de formas comunitarias de producción de medios de subsistencia o de resolución de conflictos, etc.). Así, la idea de una ciudadanía intercultural, individual o colectiva adquiere un significado más preciso como lugar privilegiado de luchas por la articulación entre la exigencia de reconocimiento cultural y político y la redistribución económica y social.

Al ensanchar el círculo de la reciprocidad-círculo de las diferencias iguales-la ecología de los reconocimientos crea nuevas exigencias de inteligibilidad recíproca. La multidimensionalidad de las formas denominación y opresión da origen a formas de resistencia y de lucha que movilizan a diferentes actores colectivos, vocabularios y recursos no siempre inteligibles entre sí, lo que puede colocar serias limitaciones a la redefinición del espacio político. (Boaventura, 2009: 121)

De otra parte, la interculturalidad busca que los saberes minorizados, en la contemporaneidad, enriquezcan el sentido de nación, el reconocimiento de la diversidad y la interculturalidad como posibilidad y potencia, en el marco de sociedades plurivocales y señalando la necesidad de un descentramiento epistémico de nuestras naciones desde, como lo menciona López “...el multilingüismo como derecho, pero también como potencialidad y recurso” (López, 2009:95), pues en palabras de Walsh:

Más que apelar a una tolerancia del otro, la interculturalidad [...] busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes: una interacción que reconoce y parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder y de las condiciones institucionales para que el “otro” pueda ser como sujeto con identidad, diferencia y agencia [...] se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas (Walsh, 2002: 205).

Por último, y para el caso de la diferencia en el marco de la interculturalidad, es necesario plantear cómo los saberes diferenciales provenientes de los grupos minoritarios indígenas, afrodescendientes, gitanos o *rom*, campesinos o de los sectores rurales o populares, constituyen saberes locales que no son legitimados por la estructura arbórea del conocimiento, pero que al ser construcciones milenarias experienciales y

comprobadas colectivamente de generación en generación, sirven como procesos epistémicos que nos obligan a preguntarnos por el diferendo y por la crítica cultural que producen este tipo de conocimientos al sistema hegemónico imperante. En este contexto, la interculturalidad se propone también como modelo de pedagogía crítica y pedagogía decolonial, pues al analizar estos saberes subalternizados en función de reivindicarlos, reinventa la ciudadanía, la escuela y la vida. Así mismo termina siendo una afirmación de los saberes construidos colectivamente en Latinoamérica, e intentar entenderlos implica también la posibilidad de ponerlos a circular como conocimientos válidos.

Desde esta perspectiva, señala Walsh (2008) que es útil la distinción que hace Homi Bhabha (2002: 14) entre diferencia y diversidad: la diversidad cultural es un objeto epistemológico (un objeto de estudio); también es el reconocimiento de contenidos y costumbres culturales ya dados. La diferencia, en cambio, es el proceso de enunciación de la cultura como “portadora de conocimiento, autoritativa, adecuada para la construcción de sistemas de identificación cultural”. La diversidad simplemente reconoce una gama distinta de comportamientos, costumbres, actitudes y valores, sin poner en cuestión su administración por los grupos hegemónicos, mientras que la diferencia sugiere una relación en donde los distintos grupos subordinados insisten en el valor positivo de su cultura, sus historias y sus experiencias específicas. Y es en ese insistir lo que hace cada vez más difícil a los grupos dominantes mostrar sus normas y valores como neutrales y universales. Las diferencias nos ayudan a reconocer y reconocernos en nuestra propia identidad. Además, por ser construcciones históricas y culturales, no pueden disolverse en una negación entre grupos que piden permiso para entrar en un modelo establecido desde la homogeneidad cultural.

Pensar desde la interculturalidad entonces es buscar el cambio de las estructuras del estado a partir de buscar la inclusión social, cultural y epistémica de los pueblos indígenas en el marco una sociedad diversidad. La interculturalidad entonces ubica la necesidad de una inclusión efectiva y afectiva como proceso de reconocimiento de los minorizados pero sobretodo como fundamento de una sociedad que se reconozca de manera histórica como una sociedad construida, pensada y agenciada con los otros desde la interculturalidad. El concepto de diversidad involucra la diferencia y el aprendizaje mutuo. Implica también que la realidad en los territorios latinoamericanos no tiene una sola forma agenciada, sino que justamente esas otras lenguas le dan sentido al ser de este territorio y sus habitantes. Tenemos la mala costumbre de juzgar lo de los otros de manera romántica, es decir exótica y esotérica, mientras que nuestra lengua solo nombra la verdad así esta se construya también bajo ideales románticos.

Pensar desde la interculturalidad entonces es buscar el cambio de las estructuras del Estado a partir de buscar la inclusión social, cultural y epistémica de los pueblos indígenas en el marco una sociedad diversa. La interculturalidad entonces ubica la necesidad de una inclusión efectiva y afectiva como proceso de reconocimiento de los minorizados pero sobretodo como fundamento de una sociedad que se reconozca de manera histórica como una sociedad construida, pensada y agenciada con los otros desde la interculturalidad. Las epistemologías interculturales son epistemologías del encuentro que se vinculan con el corazón de la tierra. Es en ella en donde sentamos nuestras palabras para endulzar el camino.

*Amü, ne jamatabukuene, janepana.*

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Aillon, A. 2002 *Para leer al Pato Donald desde la diferencia: comunicación, desarrollo y control cultural* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya Yala)
- Alsina, Miguel Rodrigo. 1999 *Comunicación Intercultural* (Barcelona: Ed. Anthropos)
- Escobar, Arturo 2005 *Más allá del tercer mundo, Globalización y diferencia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAN, Universidad del Cauca)
- Baquero, A 1989 *La Tradición Oral De Los Guahibos, Como Fuente Histórica Para La Investigación Arqueológica En Los Llanos Orientales*. En: [Http://Www.Banrepcultural.Org/Blaavirtual/Publicacionesbanrep/Bolmuseo/1989/Bol23/Boj3.Htm](http://Www.Banrepcultural.Org/Blaavirtual/Publicacionesbanrep/Bolmuseo/1989/Bol23/Boj3.Htm) 15 De Abril De 2012
- Benjamin, Walter. 1999 *Para Una Crítica De La Violencia Y Otros Ensayos* (España: Iluminaciones Iv. Taurus Ed).
- Betancourt Fonet, Raul 2001 *Transformación Intercultural De La Filosofía* (España: Editorial Descleé De Brouwer ).
- Boaventura De Sousa, Santos 2009 *Una Epistemología El Sur* ( Buenos Aires: Clacso Ediciones. Siglo Xxi Editores).
- Bourdieu, P. 2003 *El Sentido Social Del Gusto. Elementos Para Una Sociología De La Cultura* (México: Siglo Xxi Editores).
- Chaparro, Adolfo, Schumacher, Cristian 2003 *La Racionalidad Y Discurso Mítico* (Bogotá: Centro Editorial Universidad El Rosario, Icanh)

- Chaumeil, Jean. Pineda Camacho, Roberto. Bouchard, Jean-Francois 2005 *Chamanismo Sacrificio. Perspectivas Arqueológicas Y Etnologías En Sociedades Indígenas De América Del Sur* (Bogotá: Fundación De Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco De La República. Instituto Francés De Estudios Andinos)
- Clastres, Pierre 2009 *Arqueología De La Violencia: La Guerra En Las Sociedades Primitivas* (Argentina: Fondo De Cultura Económica)
- Echeverri, Juan Álvaro (Recopilador) Fuente: Hipólito Candre-Kinerai. 1993. *Tabaco Frío, Coca Dulce*. (Colcultura, Santafé de Bogotá).
- Friedeman, Nina, Arocha, Jaime 1985 *Herederos Del Jaguar Y La Anaconda* (Bogotá: Carlos Valencia Editores)
- Friedmann, N. Arocha, J. 1985 *Herederos Del Jaguar Y La Anaconda* (Bogotá: Carlos Valencia Editores, Segunda Edición)
- García Canclini, Nestor 1990 *Culturas Híbridas: Estrategias Para Entrar Y Salir De La Modernidad* (México: Grijalbo)
- Gheerbrant, Alain 1997 *La Expedición Orinoco-Amazonas* (Bogotá: Banco De La República, El Ancora Editores)
- Ginzburg, C. 1989 *Mitos Emblemas, Indicios. Morfología E Historia* (Barcelona: Gedisa)
- Gómez, Augusto. Indios, Colonos Y Conflictos 1991 *Una Historia Regional De Los Llanos Orientales 1870-1970* (Bogotá: Siglo Veintiuno Editores, Pontificia Universidad Javeriana)
- Guerrero Arias, Patricio. *Corazonar El Sentido De Las Epistemologías Dominantes Desde Las Sabidurías Insurgentes, Para Construir Sentidos Otros De La Existencia* (Primera Parte). Calle14: Revista De Investigación En El Campo Del Arte, Disponible En: <[Http://Revistas.Udistrital.Edu.Co/Ojs/Index.Php/C14/Article/View/1205](http://Revistas.Udistrital.Edu.Co/Ojs/Index.Php/C14/Article/View/1205)>. Fecha De Acceso: 04 Oct. 2014
- Gumilla, José 1994 *El Orinoco Ilustrado* (Bogotá: Imagen Editores)
- Gutiérrez Ríos, Yolima, Pinilla Vásquez, Raquel 2012 *La Oralidad En Contextos Diversos. Aportes Investigativos Para Su Discusión Y Comprensión*. (Bogotá: Ed. Kimpres. Universidad Distrital Francisco José De Caldas)
- Gutierrez. Gandhi. *Las Bases De Argumentación De La No Violencia*. [Http://Serbal.Pntic.Mec.Es/~Cmunoz11/Gandhi.Pdf](http://Serbal.Pntic.Mec.Es/~Cmunoz11/Gandhi.Pdf) Fecha de Acceso Abril 12 de 2014

- Jamiroy Juagibioy, Hugo 2010. *Danzantes del viento*. (Bogotá: Biblioteca Básica de los Pueblos Indígenas de Colombia- Ministerio de Cultura).
- Lazzarato, Mauricio 2005 *El Régimen De Guerra* (Cali: En Revista Se Cauto/24, Fundación Comunidad. Enero-Junio De 2005)
- Lepe Lira, Luz María 2005 *Cantos De Mujeres En El Amazonas* (Bogotá: Edición Del Convenio Andrés Bello)
- Leroi-Gourhan, A. 1971 *El gesto y la palabra* (Caracas: Universidad Central de Venezuela)
- Lopez Luis Enrique 2009 *Atlas sociolingüístico de los pueblos indígenas en America* (Bolivia: FUNPROEIB Andes)
- Macas, Luis 2005 *La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales* Davalos, Pablo (comp.) *Pueblos indígenas, estado y democracia*. (Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO)
- Maldonado Torres, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En: *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Editores: CASTRO-GÓMEZ Santiago y GROSFÖGEL, Ramon. Instituto Pensar, Universidad Javeriana. Universidad Central- IESCO. Siglo del Hombre editores. Bogotá 2007.
- Montoya Bonilla, Sol 1994 *Mitología Del Encuentro Y Del Desencuentro* (Bogotá: Editorial Universidad Nacional)
- Ortiz, Francisco 1991 *El Rezo Del Pescado Ritual De Pubertad Femenina Entre Los Sikuani Y Cuiba* (Bogotá: En: Maguare) Vol.6, Num.6-7, Pag.27-68.
- Pané, Fray Ramón 1988 *Relación Acerca De Las Antigüedades De Los Indios* (México: Siglo Xxi Editores )
- Pierre Clastre, 2009 *Arqueología de la violencia: la gerra en las sociedades primitivas*, (Buenos Aires: fondo de cultura Económica)
- Queixalos, Francisco 1988 *Diccionario Sikuani-Español. Centro Colombiano De Estudios En Lenguas Aborígenes* ( Bogotá: Universidad De Los Andes)
- \_\_\_\_\_, 1991 *Entre Cantos Y Llantos. Tradición Oral Sikuani* (Bogotá: Publicaciones De Etnollano)

- Severi, C. 2007 *Le Principe De La Chimère : Une Anthropologie De La Mémoire* (Paris: Éditions Rue D'ulm-Musée Du Quai Branly, Coll. « Aesthetica »)
- Silva Vallejo, Fabio 1999 *Las Voces Del Tiempo. Oralidad Y Cultura Popular* (Bogotá: Arango Editores)
- Urbina, Fernando 1997 *Un rito para hacer la paz - ¿Por qué los uitotos hacen baile de karijona?». Texto De La Ponencia Presentada Durante El VI Congreso Latinoamericano De Religión Y Etnicidad Aler Y II Encuentro De La Diversidad Del Hecho Religioso En Colombia* Icer (Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá, Junio De 1996). Este Escrito Fue Publicado En *Religión Y Etnicidad En América Latina*, II Vol., Ps. 79-127, Instituto Colombiano De Antropología, Bogotá, 1997. La Presente Versión (Mayo/2000) Ha Sido Corregida Y Complementada.
- Viveiro De Castro Eduardo 2010 *Metafísicas Caníbales. Líneas De Antropología Estructural* (Buenos Aires: Katz Editores)
- Walsh, Catherine 2009 *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (De) Coloniales De Nuestra Época* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya Yala)
- Wilbert, J, Y Karin S. 1992 *Folk Literature Of The Sikuani Indians*. (Los Ángeles: Ucla Latin American Center Publications, University Of California)
- Wilson, Shawn 2008 *Research is Ceremony, Indigenous Research Methods* (Canada: Hignell Book Printing)
- Yopez Ch, Benjamín 1984 *La Música De Los Guahibo. Sikuani-Cuiba* (Bogotá: Fundación De Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco De La República)

Natalia Quiceno Toro\*

## **EMBARCADOS POR LA VIDA: LUCHAS Y MOVIMIENTOS AFROATRATEÑOS EN MEDIO DE LA GUERRA EN COLOMBIA<sup>1</sup>**

*Abuse is not sanctified by its duration or abundance; it must remain susceptible to question and challenge, no matter how long it takes.*  
Chinua Achebe, 2000:48

El medio Atrato es una región ubicada en el norte de Colombia, se extiende por territorios de los departamentos del Chocó y Antioquia en la extensa región del Pacífico Colombiano. Desde los años 90 estos territorios, reconocidos por la coexistencia y convivencia de siglos entre comunidades indígenas y comunidades negras, comenzó a ser protagonista en las dinámicas del conflicto armado colombiano, principalmente debido a los efectos de la entrada de los paramilitares por el bajo Atrato al departamento del Chocó y la actual transformación de diversos actores de los ejércitos ilegales en bandas y estructuras criminales asociadas a la minería ilegal y el negocio del narcotráfico.

En el Medio Atrato la continuidad de la guerra, de eventos y situaciones violentas, no se confronta solo con opiniones o testimonios,

\* Profesora del Instituto de Estudios Regionales INER, Universidad de Antioquia. Estudiante del programa de Doctorado en Antropología Social del Museo Nacional. Universidad Federal de Río de Janeiro.

---

<sup>1</sup> Este ensayo retoma aspectos desarrollados en la tesis doctoral en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro "Vivir Sabroso: poéticas de las luchas y el movimiento afroatrateño. Bojayá – Chocó" la cual se encuentra en curso y cuenta con el apoyo de una Beca de estudios doctorales de Colciencias.

sino con acciones concretas: parar la canoa, no cruzar el río, encontrar un reten de hombres armados, no tener plátano ni pescado para comer, ver las calles solas y silenciosas. En este contexto, la guerra y la paz aparecen como horizontes de discusión simultáneos, algunas veces con temporalidades externas que pretenden colocar la primera en el pasado y la segunda en un futuro próximo.

El propósito de este ensayo es acercarnos a la forma en que la gente afroatrataña<sup>2</sup> experimenta esos dilemas que debe enfrentar en su día a día y donde el encuentro con los diferentes actores armados y la interlocución con programas y políticas de reparación, aparecen como dos lados de una misma historia, la que ellos llaman “la entrada de la guerra”. Abordar las formas como los afroatrataños se ubican frente a las situaciones concretas que son puestas en escena tanto alrededor de la construcción de la paz, como de la continuidad de la guerra, supone un acercamiento a sus prácticas y formas de vida. En este ensayo me concentraré en el lugar que el movimiento, el estar *embarcado*, tiene en las cotidianidades de esta región y las formas como su contrapunto, es decir, el estar *enmontando*, detener el movimiento, se ha convertido en una experiencia significativa que narra los efectos de la guerra desde la perspectiva de mis interlocutores afroatrataños.

La memoria, la guerra y la reconstrucción de la vida están asociados aquí a las prácticas y dilemas cotidianos, aquello con lo que la gente, de Bellavista, Pogue, Quibdó y los demás pueblos del Medio Atrato con quienes he trabajado, tienen que lidiar en el día a día. Como un problema que antes que pasar por la idea de la tragedia o el conflicto que acecha a una región, puede ser analizado desde lo que está generando. ¿Qué hace hacer o que impide hacer a la gente “la entrada de la guerra”? Como veremos en este trabajo, la perspectiva de los afroatrataños sobre los daños y experiencias causadas en medio de la guerra y el reto de reconstruir la vida y un horizonte de paz, colocan, sobretodo, un debate sobre la transformación de las relaciones que son establecidas entre territorio y vida, tal como es comprendida por ellos, donde cuerpos, plantas, ríos, santos, muertos y demás agentes están involucrados.

El texto está estructurado en cuatro partes: la primera realiza un contexto rápido sobre el impacto desproporcionado que la guerra en Colombia ha tenido para las comunidades negras y sus territorios. La segunda parte describe *la entrada de la guerra* en la región del Medio Atrato y las experiencias asociadas a detener el movimiento o estar *en-*

---

2 En el medio Atrato mis interlocutores se refieren a sí mismos de muchas maneras. Es común el uso de términos como comunidad negra, campesino, chocoanos, atrataños, afrochocoano, afrocolombiano o afroatrataño. En este trabajo opto por el de afroatrataño porque sintetiza dos aspectos que son centrales en las formas como la gente hace la vida en esta región, su historia y sus territorialidades ribereñas.

*montados*, la tercera parte recorre las formas de resistencia asociadas al movimiento, al *embarcarse*. Y para finalizar, la cuarta parte cierra con una reflexión sobre las singularidades de la memoria y las experiencias en medio de la guerra como retos para la implementación de perspectivas diferenciales en contextos de postconflicto.

### **COMUNIDADES NEGRAS EN MEDIO DE LA GUERRA EN COLOMBIA**

En Colombia se estima que un 10,5 % de la población se reconoce como negra<sup>3</sup>, de este porcentaje la gran mayoría está concentrada en áreas urbanas y en la región del pacífico. “El censo del 2005 arroja una población total para el país de 41.468.384 habitantes, de ellos el 10,5 por ciento, es decir 4.354.180 personas, se autoreconocieron como raizales, palenqueros, negros, mulatos, afrocolombianos o afrodecendientes, frente a un 3,4 por ciento de la población indígena”. (Arboleda, 2007, 216). En el departamento del Chocó que cuenta con 31 municipios y 471.605 habitantes, el 74% se reconoce como negro y el 11% como indígenas.

Las condiciones de marginalidad en relación con el resto del país, poco combatidas por las versiones multiculturalistas de la nación, se expresan en resultados como los que cita Mosquera (2009) del estudio del Departamento Nacional de Planeación y el PNUD sobre los logros de los objetivos del milenio en los diversos municipios colombianos. Allí, Mosquera evidencia como la región del Pacífico Colombiano posee las peores condiciones de vida del país, encontrándose 15 puntos por debajo del promedio nacional,

[...] de 133 municipios de la región, 117 están por debajo del mínimo constitucional de 67 puntos del Índice de Calidad de Vida (ICV). Otra zona de mayorías negras, afrocolombianas y raizales, la región Caribe, es, según el mismo estudio, una de las regiones con las peores condiciones de vida después de la región Pacífica. Mantiene un ICV de 72 puntos, inferior al promedio nacional, estimado en 77 puntos (Mosquera, 2009, 17).

Wouters (2001) argumenta que la intensificación de la guerra para el caso del Chocó desde finales de la década del 90, especialmente la disputa entre guerrillas y paramilitares, no está asociada exclusivamente a una intensificación generalizada de la guerra en el país, sino también a una serie de intereses económicos, disputas por recursos naturales y grandes proyectos de desarrollo. Todo esto coincide con una fuerte

---

<sup>3</sup> Los problemas de invisibilidad estadística de esta población ha sido detallada por varios autores y organizaciones del movimiento afro (Ver: PCN, 2008)

intención de apropiarse de los territorios de las comunidades negras quienes con luchas de décadas y que con nuevas herramientas legales a partir de 1993 comenzaban a hacer efectivos sus derechos de propiedad colectiva de territorios ancestrales. En el caso del Pacífico sur, Restrepo señala que el incremento de los cultivos de coca y los planes de erradicación, han sido hechos importantes para comprender el incremento de la guerra en la región y analiza como esto ha tenido efectos negativos en los procesos organizativos de la región en términos del tipo de liderazgo, de las estructuras organizativas y del proyecto político (Restrepo, 2010).

De igual forma el trabajo de Nicolás Espinosa (2012), señala cómo las dinámicas del conflicto armado en esta región están relacionadas con la instauración de nuevos modelos económicos y el despojo de los pobladores locales. Este trabajo evidencia que la entrada paramilitar y las acciones subsecuentes estuvieron relacionadas u “orientadas a promover” proyectos económicos de agentes externos a la región. Así una de sus conclusiones es que entre las principales consecuencias que “las acciones paramilitares han dejado en el territorio tienen que ver con la instauración de un modelo de desarrollo económico que responde a intereses externos a la región y que se sustenta en impresentables crímenes de lesa humanidad” (Espinosa, 2012: 323).

Parece imposible, por lo tanto, desligar la guerra de aspectos como las economías extractivas, el narcotráfico y la articulación del Estado con negocios lícitos e ilícitos, que interesados en territorios como los del Pacífico colombiano, están desconociendo los pueblos que allí habitan y sus modelos propios de desarrollo y vida. Esta articulación de fuerzas ha desembocado en casos de extrema violencia como lo fue la masacre de Bojayá en el año 2002. Esto pone en evidencia una paradoja en un país que a pesar de que propone construir una nación pluriétnica y multicultural, en el momento de hacer efectivos los derechos, aparecen múltiples impedimentos que están asociados a marginaciones históricas y sistemáticas.

En Colombia la Ley 70 de 1993 reconoció los derechos de pertenencia de las comunidades negras sobre sus territorios a través de una estrategia de titulación colectiva de territorios ancestrales. Esta ley ha sido considerada como “una de las reformas agrarias recientes más importante en América Latina (...) y una forma novedosa de reparación colectiva dirigida al legado de esclavitud..”. (Rodríguez y Lam, 2009: 3). Sin embargo, se ha señalado como una gran paradoja la situación que enfrentan estas comunidades, quienes con un reconocimiento formal del derecho de propiedad, autonomía y autodeterminación sobre sus territorios, experimentan la intensificación de las presiones sobre sus comunidades desde la guerra, las acciones de economías extractivistas

y la presencia de narcotráfico; todos fenómenos articulados que se reconocen como fuerzas que impiden hacer efectivo aquello proclamado en la Ley 70 (Wouters 2001, Restrepo 2010, Arboleda 2007, Oslender 2002).

En el año 2009 en los autos 04 y 05, la Corte Constitucional colombiana señaló el “impacto desproporcionado” que han vivido las comunidades afrocolombianas e indígenas víctimas del desplazamiento forzado en el contexto del conflicto armado en el país. En estos autos la Corte resalta factores como: (i) una exclusión estructural de la población afrocolombiana que la coloca en situación de mayor marginación y vulnerabilidad; (ii) la existencia de procesos mineros y agrícolas en ciertas regiones que impone fuertes tensiones sobre sus territorios ancestrales y que ha favorecido su despojo; y (iii) la deficiente protección jurídica e institucional de los territorios colectivos de los afrocolombianos, lo cual ha estimulado la presencia de actores armados que amenazan a la población afrodescendiente para abandonar sus territorios. (Corte Constitucional 2009, En: Rodríguez, Sierra y Cavelier, 2009, 11)

A pesar de las diversas manifestaciones de la Corte, los esfuerzos y las acciones emprendidas por las instituciones siguen siendo precarias y en muchos casos inexistentes. En palabras de Arturo Escobar “La vulneración masiva de los derechos de las comunidades afrodescendientes, por otro lado, no está adecuadamente reconocida por las políticas legales y estatales, muchas de las cuales resultan inconstitucionales cuando se las mira a través de las diversas normatividades nacionales e internacionales” (En: Grueso y Galindo, 2011, 9). En lo que va del año 2014 varias organizaciones e instituciones han hecho un llamado urgente para analizar y atender, más allá de la ayuda humanitaria, regiones como el Pacífico Colombiano donde los últimos 15 años la guerra continua agudizándose y transformándose.

En Julio del 2014, las organizaciones indígenas, afrodescendientes y las diócesis de Quibdó, Itsmina y Apartadó, se reunieron con los delegados de la oficina de la ONU para los derechos humanos y la defensoría del pueblo para elaborar un documento donde se le recordará al país y al mundo sobre la continuidad de la crisis humanitaria que vive el Chocó. Estas organizaciones resaltaron temas como la seguridad alimentaria, la inoperancia del sistema de salud, la persistencia de amenazas de diversos actores armados, la minería ilegal y la inexistencia de enfoques diferenciales en los modelos educativos, entre otros<sup>4</sup>.

Mientras se concluía este ensayo, la Defensoría del pueblo publicó un informe donde resalta que, a partir del análisis de cifras oficiales, es posible identificar que “los cuatro departamentos del litoral pacífico

4 <http://www.semana.com/nacion/articulo/choco-esta-en-crisis-humanitaria/395103-3>  
Visitado el 2 de Octubre de 2014.

concentraron el 63,4% del desplazamiento por hechos ocurridos durante el año 2013, y el Chocó tuvo el 6,7% de las víctimas por este hecho victimizante” (Defensoría del Pueblo, 2014:10). Adicionalmente en un comunicado el defensor hizo un llamado a las instituciones del Estado para revisar su accionar en departamentos como el Chocó. Allí la defensoría apunta a las formas como el Estado constituye un actor que “revictimiza” a las poblaciones locales con la incompetencia, desinterés o incapacidad para atender sus necesidades:

La vulnerabilidad de esos grupos étnicos, que representan el 96% de los habitantes del departamento, se ha visto agravada por la lánguida respuesta del Estado, que ha sido incapaz de revertir la crisis. Justamente, el defensor del Pueblo, Jorge Armando Otálora, acaba de firmar una resolución en la que denuncia graves falencias en las actuaciones de las instituciones encargadas de atender a la población. Una de las que sale peor librada es, paradójicamente, la Unidad de Víctimas, que según la Defensoría no ha avanzado en la realización de las consultas previas para definir con las comunidades la manera como serán reparadas colectivamente, lo cual “no responde a las necesidades urgentes de atención y reparación”<sup>5</sup>.

De otro lado, como lo señala el informe de la Procuraduría del 2007 citado por Grueso y Galindo (2011), más allá de las cifras, una de las formas más corrientes de victimización de los grupos étnicos en Colombia tiene que ver con el control territorial ejercido por los actores armados y las disputas de diversos ordenes a nivel local, lo cual

[...] restringe la libertad de movilización, el acceso a los recursos de subsistencia y la conformación de redes alimentarias y cooperativas, así como a los requerimientos para la práctica de la medicina tradicional. La ocupación y militarización de los territorios étnicos, las desapariciones, las ejecuciones extrajudiciales y las detenciones arbitrarias, entre otras conductas (2011, 35).

Por lo tanto, la guerra y su degradación también está relacionada con la incapacidad política e institucional del Estado de proteger los derechos territoriales de las comunidades negras, amenazando el proceso adelantado por las organizaciones negras de la región y

<sup>5</sup> <http://www.elspectador.com/noticias/judicial/el-estado-revictimiza-al-choco-defensoria-articulo-519900>. Visitado el 1 de Octubre de 2014.

la efectiva implementación de los derechos consagrados en la ley 70 (Restrepo, 2010).

Esas disputas territoriales contrastan con las antiguas imágenes de esas zonas como lugares marginales, malsanos y con pocas posibilidades de acceso a dinámicas de “desarrollo” y procesos “civilizatorios” (Arboleda, 2007). Hoy, por el contrario, resultan “estratégicos para la economía lícita e ilícita del mundo. Coca, fumigaciones y palma africana para la producción de aceite se disputan los territorios, tráfico de armas y el avance de los megaproyectos completan un siniestro cuadro que en la práctica tiende cada vez más a arrebatar los territorios titulados a las comunidades” (Arboleda, 2007, 219).

AFRODES, organización que lucha por el bienestar y el reconocimiento de la población negra en situación de desplazamiento, señala que provocar procesos de desplazamiento forzado

[...] constituye una estrategia deliberada contra el pueblo afrocolombiano en su conjunto, no se trata de una práctica que se oriente a vulnerar en forma individual los derechos de las personas que compartimos una condición étnica. La meta de los actores armados y los agentes económicos (legales e ilegales) consiste en desterrarnos de los territorios ancestrales o despojarnos del ejercicio autónomo de los derechos étnico-territoriales consagrados en las leyes y los instrumentos internacionales suscritos por el Estado colombiano (AFRODES, 2009, 4).

Este posicionamiento da cuenta de la forma en que la guerra en Colombia ha tomado estrategias de exterminación de pueblos y comunidades enteras, para la apropiación de recursos y territorios estratégicos. Y evidencia las interrelaciones existentes entre la discriminación racial, la exclusión y procesos como el desplazamiento forzado, interrelaciones que perpetúan violencias y órdenes raciales excluyentes. (AFRODES, 2009, 1)

Aquí, los análisis de Mónica Espinosa sobre el genocidio también son centrales, en ellos se propone pensar los efectos, en el presente, de las violencias epistémicas configuradas durante largos procesos históricos. Esta autora aborda las estrechas relaciones entre colonialidad, modernidad y genocidio, revelando un “vínculo profundo, pero habitualmente silenciado, entre discursos y prácticas civilizatorias y valores genocidas” (Espinosa, 2007a, 273). El problema del genocidio está latente en la representación misma que se hace del indio o del negro, y es dinamizado por unas experiencias históricas de alterización, jerarquización social y exclusión. “El concepto de genocidio cultural (o

etnocidio) no se refiere simplemente a asesinatos en masa, sino, sobre todo, al acto de eliminar la existencia de un pueblo y silenciar su interpretación del mundo” (Espinosa, 2007a, 274).

Por lo tanto, hablar de la guerra en Colombia como una forma de genocidio no significa exclusivamente demostrar con estadísticas la desaparición de un pueblo, significa también comprender la violencia simbólica que implica la constante violación de sus derechos, el irrespeto a sus formas de vida y la cooptación de sus libertades. “Más allá de sus manifestaciones observables, la violencia involucra, entonces, el problema implícito de nombrar, interpretar y silenciar la diferencia” (Ibid, 274). Para comprender las experiencias en medio de la guerra en el presente, en el caso de las comunidades negras e indígenas, es clave repensar esa experiencia histórica de violencias superpuestas de las que habla Mónica Espinosa, pensar las taxonomías coloniales de inferioridad y su arraigo en situaciones de injusticia y desigualdad en la sociedad contemporánea (Espinosa, 2007a).

La guerra para las comunidades negras ha significado entonces no sólo desplazamientos forzados y despojo de tierras, también, la transformación de las territorialidades propias y de las relaciones que estas comunidades tienen con sus territorios ancestrales. Como lo recuerdan Grueso y Galindo “La violación del derecho al territorio y las consecuencias expresas en el desplazamiento forzado se traducen en altos impactos negativos para las comunidades negras por la relación establecida con el territorio como la base de su existencia y de la vida colectiva” (2011, 35). Para los afrotrataños, y podríamos decir los afrochocoanos en general, el territorio y las relaciones que con él se establecen a través del parentesco, el movimiento social, las prácticas religiosas, terapéuticas y las estrategias de subsistencia, constituyen elementos claves para el desarrollo y la creación de lo que ellos llaman “vida sabrosa”. Hacer de la vida algo sabroso implica entonces la posibilidad de establecer unas relaciones particulares con el territorio. Aquí nos concentraremos específicamente en el movimiento.

En lo que sigue nos detendremos en dos formas de describir la relación con el movimiento en las territorialidades afrotratañas: el estar *embarcado o enmontado*. Analizar estas formas como las comunidades describen su relación con el territorio en tiempos de guerra nos permitirá evidenciar cómo, incluso en las estrategias o intervenciones que se proponen resarcir y reparar a las víctimas, muchas veces se acaban violentando las formas de habitar y los modos de vida de estas comunidades, sumando a violencias históricas y sistemáticas. En este sentido consideramos que la construcción de un enfoque claro de respeto por la diferencia y los modos de existencia de estas comunidades continua siendo un reto para las instituciones y organizaciones que se

deparan con la implementación de políticas de justicia transicional y consolidación de un escenario de postconflicto.

### ENMONTADOS

Los afrotrataños dicen que el contacto con los forasteros que comenzaron a llegar con “la guerra” ha sido diferente al contacto con otro tipo de gente que ha llegado o ha transitado por sus territorios a lo largo de su historia. *Esa gente vino para quedarse*, así se refieren muchos de los afrotrataños a la guerrilla y la transformación de su presencia en la región a finales de los años 90 cuando la entrada de los grupos paramilitares por el bajo Atrato y la disputa por estos territorios entre diversos ejércitos se intensificó.

La presencia de *esos forasteros que llegaron para quedarse* ha implicado, entonces, grandes transformaciones para los afrotrataños, “antes ellos transitaban por aquí, pedían algún favor, nosotros le dábamos agua o lo que fuera y seguían su camino, ellos no tenían nada que ver con nosotros”<sup>6</sup>. Esa relación de distancia política permitía lidiar de cierta manera con esa presencia intermitente, así como con la presencia intermitente o la ausencia total de las fuerzas militares del estado. Hoy la historia es diferente, y es ahí en esa diferencia, en los efectos aparentemente menores, de una presencia e interferencia en las cotidianidades, donde la gente siente la presión más fuerte de la militarización de sus vidas y sus territorios, hasta el punto de decir que bajo esas condiciones ellos no están logrando ser más el pueblo que siempre han sido, sus vidas, las relaciones entre amigos, parientes, ríos y pueblos esta marcada por esa nueva presencia y esta atentando contra sus modos de existencia.

Diversos grupos hacen presencia en la región desde hace varias décadas, la más significativa es la presencia de las FARC. A partir de 1996 la presencia de las autodefensas transformó las dinámicas de disputa entre ejércitos legales e ilegales. Diferentes autores coinciden en señalar que la intensificación de la guerra en el Chocó esta fuertemente asociada a las políticas militaristas y de “combate a la guerrilla” impulsadas durante la presidencia de Álvaro Uribe, y su política de “seguridad democrática” inversión centralizada en el fortalecimiento del aparato militar, vínculos entre militares y paramilitares, comandantes vinculados con masacres, políticos financiados por narcotraficantes y paramilitares, todo parte de ese escenario que configuran *los Armados* y donde la guerra no se ha traducido ni en mayor seguridad en términos de libre movilidad y acción, y mucho menos en términos de seguridad social<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Las expresiones locales, transcripciones de entrevistas y conversaciones aparecerán en adelante diferenciadas en cursiva.

<sup>7</sup> Para un análisis más amplio sobre las dinámicas del paramilitarismo en la Región de

La presencia de *Los Armados* de diversa índole, ha impuesto nuevos ordenes políticos y sociales que chocan con los ordenes propios de las comunidades afrochocoanas, indígenas y mestizas de la región, modalidades de apropiación del territorio y relaciones de autoridad profundamente jerárquicas son dos de los principales elementos que han traído grandes consecuencias en las cotidianidades de los habitantes de esta región.

Lo que se viene experimentando la última década puede describirse como una “tensa calma” (Riaño y Baines 2011:10-11) donde aparentemente la presencia de fuerzas armadas del estado brindan seguridad en la región. Sin embargo lo que se ha visto es la continuidad de nuevas formas de violencia de estado, la continuidad de la confrontación entre diversos grupos y la transformación de las estructuras paramilitares en nuevos grupos armados al servicio del narcotráfico, la minería ilegal, los empresarios de Palma, entre otros<sup>8</sup>.

El caso del municipio de Bojayá y sus experiencias de violencia, despojo y desarraigo, ha sido presentado como un caso emblemático del horror de la guerra en Colombia, no sólo por las características de la región, el reconocimiento étnico de sus poblaciones y las características de extrema crueldad que identificaron la masacre perpetrada por las FARC en medio de enfrentamientos con los paramilitares el día 2 de Mayo de 2002, sino también por todos los procesos desencadenados después de dicho acontecimiento. Bojayá fue mostrado años después, con la llegada de innumerables procesos de intervención por parte del Estado y ONG's, como un caso de restablecimiento y reconstrucción ejemplar. Sin embargo, los mismos habitantes cuestionan estas clasificaciones desde sus experiencias presentes y sus memorias.

El municipio de Bojayá y, especialmente, su cabecera municipal, Bellavista constituye un contexto donde se conjugan experiencias límite de la masacre, el desarraigo y el retorno, debatiendo constantemente los sentidos asignados a dichos acontecimientos. En palabras de Gonzalo Sánchez, “La memoria de la masacre de Bojayá, ha sido convertida en un lugar significativo de la historia del conflicto colombiano y en cuanto tal es y seguirá siendo objeto de disputa” (Sánchez, 2010: 20).

El desplazamiento masivo de las poblaciones locales hacia la capital del departamento del Chocó y el posterior proceso de retorno de

Uraba y Chocó ver: Espinosa Nicolas, 2012. “Impactos del Paramilitarismo en la región de Urabá/ Chocó. 1998-2006. Claves para la lectura de las afectaciones Colectivas” en Revista El Agora. Universidad San Buenaventura de Medellín. Vol 12, N° 2. Pags. 289-327.

<sup>8</sup> Minería Ilegal controlada por actores armados es una de las realidades más complejas que enfrenta hoy todo el departamento del Chocó <http://sostenibilidad.semana.com/medio-ambiente/articulo/aumento-mineria-ilegal-choco-pone-jaque-situacion-region/31467>

gran parte de las personas, constituyen procesos que marcaron la vida de estas personas, sus prácticas cotidianas, sus duelos, su relación con el territorio y su relación como comunidad.

A partir del 11 de mayo todas estas comunidades decidieron desplazarse, primero hasta Vigía y Buchadó, y desde allí hasta Quibdó. En mayo de 2002, llegaron a la cabecera departamental alrededor de 5.771 personas en situación de desplazamiento forzado –equivalente a unas 1.744 familias–, provenientes tanto de Bellavista y Vigía del Fuerte, como de otros corregimientos” (Bello, 2010, 77).

El diseño del nuevo pueblo transformó de manera significativa el paisaje municipal y cambió la condición ribereña del pueblo. En el antiguo Bellavista, la cercanía al río permitía divisar el paso de las lanchas, la salida y llegada de la gente; el río era el lugar de encuentro, despedidas y recibimientos; era un eje de la vida comunitaria, como lo recuerda Bello el río “... constituye un elemento que brinda autodefinición, pertenencia y clasificación en las relaciones sociales y espaciales (...)” (Bello, 2010).

El río como eje de la vida social, como espacio simbólico fue también “desplazado” en la nueva configuración territorial. Como lo expone Anne Marie Losonczy en su etnografía, en la región existe un componente simbólico importantísimo asociado a la dimensión territorial de la ribera, el río es central en la forma de organización social de los pueblos chocoanos (Losonczy, 1997). Estos elementos se traducen, posteriormente, en cambios radicales de las prácticas sociales y culturales y se conjugan además con una militarización de la vida cotidiana después del retorno. Prohibiciones de circulación por el río en ciertos horarios, lógicas de control de entrada y salida de productos y alimentos, la presencia constante de hombres armados en su territorio, han sido elementos destacados de esa militarización de la vida diaria .

El informe del grupo de Memoria Histórica de la CNRR, señala, de otro lado, como esa mudanza a un nuevo pueblo estuvo marcada por una gran cantidad de proyectos, obras e intervenciones, en su mayoría desarrolladas de forma descoordinada y descontextualizada. En consecuencia, el informe sobre la masacre señala que la dimensión de los daños culturales es central para comprender como ha afectado la guerra a las comunidades negras e indígenas de esa región, sus formas de vida y de resistir a amenazas históricas.

## **BOJAYÁ Y SU PUEBLO NUEVO**

La creación del pueblo nuevo y la reubicación fueron motivo de polémica y conflictos desde el inicio. La gente recuerda que en la primera

reunión que tuvieron con representantes del gobierno se propuso hacer un mejoramiento del pueblo de Bellavista, lugar donde había sido la masacre y que no había sido destruido por completo, a excepción de la iglesia, lugar donde cayó la pipeta. Los Bellavisteños cuentan que en ese momento fueron puestos en una encrucijada. La respuesta fue algo así como: en zonas de alto riesgo no pueden ser invertidos dineros públicos, así que la intervención debía ser la reubicación del pueblo a una distancia prudente del río para no ser alcanzado por futuras inundaciones. La gente de Bellavista dice que eso para ellos fue como que les dijeran “o lo toman o lo dejan” y aunque fue un tema bastante debatido, que hasta hoy continua siendo asunto de posiciones encontradas y desacuerdos, la gente de Bellavista aceptó.

En el 2007, se desarrolló un programa denominado “Reubicación con dignidad” por parte de la Presidencia de la República; en el marco de este programa, se reconstruyó en un nuevo territorio, al lado del cementerio, el pueblo de Bellavista. Los constantes incumplimientos en el proceso de reubicación y posterior consolidación del nuevo pueblo, llevó a que los habitantes identificaran este lugar con el nombre de Severá, aunque este nombre entro en desuso, su sentido continua vigente después de siete años de la gente haberse mudado al nuevo pueblo, un pueblo para muchos *incompleto, inacabado*.

El pueblo se dividió mas desde que fue la hora de venirse para aquí. Unos no querían venir hasta que no estuviera listo el hospital y el colegio como debía ser. Dicen que a los que se vinieron primero seguramente los presionaron o les dieron plata. Los que se quedaron resistiendo fueron objeto de la hablaturía del pueblo. Finalmente la gente se vino cuando llego el invierno y la inundación y como se había predicho nunca se terminaron como debía ser ni el hospital ni el colegio.

Si bien es cierto que para muchos Bellavisteños ese pueblo representa una mejoría en sus condiciones de vida, tener una casa de material, calles de pavimento, servicios públicos aunque sea a medias, dan cierto sentido de *progreso* y distinción frente a los otros pueblos de madera en la región. Para otros, tener una vida con esos nuevos materiales, pero sin medios para la subsistencia es un absurdo, es un cambio que significa antes que un progreso un retroceso. Algunos dicen que *antes por lo menos había más comida, más abundancia*, ahora hay toda una inversión en la construcción de un pueblo completamente diferente a los de la región, pero muchos *pasan hambre* y pocos se sienten realmente como en casa.

Es algo difícil de describir, es como si tuvieran que estar aprendiendo a vivir una vida nueva, inventando negocios, cosas para vender,

donde el dinero de repente se volvió el protagonista, y como dicen las mujeres *aquí lo que usted no compra, no lo tiene*. Algo que diferencia completamente la vida del antiguo pueblo, donde las relaciones de solidaridad, los intercambios y las estrategias de subsistencia proliferaban. Como cuenta uno de los mayores de Bellavista la gente en el pueblo ha pagado un precio caro por mejorar sus viviendas y las condiciones materiales del pueblo, unas cosas mejoraron pero muchas se perdieron:

Aquí el nivel de vida es otro, para qué decir, el nivel de vida mejoró diga usted en un 25 o 30%, pero se ha perdido más que todo la cultura, la, lo que venía uno manejando, la canoa, el canalete, la atarraya, los anzuelos, esta mujer que es, ella es muy pescadora, acá ya se olvidó eso porque la canoa le queda muy lejos. Antes se sentía como familiaridad, se sentía como familia. Nosotros cosechábamos arroz, pero nadie le pagaba un peso a nadie. Se cambiaba. Compadre usted qué día de estos va a trabajar: lunes, martes, miércoles; a bueno entonces yo cojo jueves, viernes y sábado. Entonces yo iba donde él y él iba donde mí. Y no sólo dos personas, en Puerto Conto hay gente que todavía maneja eso. Usted ve en Puerto Conto en tempo de cosecha y de un bote lleno de gente, como 60 personas van a trabajarle a una sola persona. La parcela queda lista y ya esa persona queda comprometida a pagarnos.

La abuela Paulina, mi principal anfitriona en el pueblo, cuida su nueva casa con mucho amor, dice que a lo que más le invierte su tiempo es al jardín, para por lo menos estar cerca de las plantas, a pesar de tener agua por días y un lavadero, recoge agua en grandes recipientes y lava su ropa sentada al lado de una ponchera, su rayo y su manduco<sup>9</sup>. A pesar de los dolores de reumatismo en su rodilla, todos los días baja a ver el río, y mientras estuve en Bellavista no paso un día que no me hablara de su antigua casa en pueblo viejo y de la casa de su infancia al otro lado del río: *una casa donde tenía 40 palmas de coco, caimito, aguacate, borojó, chontaduro, allá nadie pasaba hambre, mi abuela pescaba y mi papá cazaba, todos sembraban su arroz, su colino, caña y maíz... pero eso ya se acabó*. Con estas historias de Paulina aprendí a desconfiar de la narrativa oficial que plantea la pobreza como causa y no como consecuencia del conflicto armado, narrativa que abre paso a las salidas militaristas y la reproducción del ciclo de guerra.

---

9 Instrumentos de madera para fregar la ropa y golpearla mientras se lava.

Como recuerda uno de los líderes de COCOMACIA, el problema en Bellavista ha sido confundir la reparación con “cambiar el sistema de vida”

Es que vea, yo lo que creo es que a la gente le sembraron una cizaña ahí, de que la problemática había sido en Bellavista y había que quitar el pueblo de ahí, cambiarles el sistema de vida, pero la gente se... se emocionó con eso; y entonces le hablaban de un proyecto productivo por familia, le hablaron de una vivienda digna, y cuando a uno le hablan de una vivienda digna tiene de todo, debe tener de todo... pero fue lo contrario, creo que mucha gente hoy en día en Bellavista se queja, porque la gente decía, bueno, en el viejo Bellavista teníamos la charpa, teníamos la atarraya, teníamos los anzuelos cómo pescar, la canoa como ir a la ciénaga y allá tenían su piñalito, su platanito y todo. Yo creo que la gente se emocionó y eso entonces los hizo creer en el cambio de vida, y hoy en día la gente dice, bueno, la verdad es que esa no es la vida que nosotros creímos.

A pesar de todas las transformaciones que trajo la reubicación del pueblo de Bellavista, hoy la gente sigue mirando al río. Bellavista continua transformándose, no necesariamente desde planes o formas dirigidas. La orilla del río cada vez va tomando la forma de los pueblos ribereños, a un puerto nuevo construido con cemento y la mayoría de las veces solitario, se le suma un puerto espontaneo que surge en el barrio pueblo nuevo y que todos los días es testigo de la fuerza de la gente para continuar la vida. Los indígenas que viven en Bellavista por más que estén habitando casas aisladas del río no dejan de acudir a él todas las mañanas para sus rituales de aseo, la gente que quiere comer pescado, a un mejor precio, llega temprano en la mañana a encontrarse con sus vecinos mientras esperan a los pescadores que regresen de la ciénaga de Bojayá con su venta.

### **PARO ARMADO EN PUEBLO NUEVO**

Una cierta tarde, una indígena llegó al puesto de salud de Bellavista con heridas graves en la cabeza. Ella cargaba un bloque de madera con su marido que se resbalo ocasionando el triste accidente en su mujer. La joven que hacia su práctica como medica rural en Bellavista, única profesional encargada de atender a los habitantes del municipio, solo tenia a disposición para atender a la indígena los instrumentos precarios del puesto de salud. Si no trasladaban rápidamente a esta mujer para Quibdó o Medellín seguramente perdería la vida. Por esos días todo el Chocó se encontraba en medio de la incertidumbre y la tensión de un “paro

armado” decretado por las FARC, las posibilidades de desplazamiento eran nulas y fue así como esta mujer indígena tuvo que ser trasladada a el hospital de Quibdó en un helicóptero de los militares.

Ya era el octavo día de paro armado, ninguna embarcación o cualquier otro medio de transporte tenía autorización de las FARC para transitar en la región. Las noticias decían que el impacto de este paro se había propagado por todos los ríos y carreteras del departamento del Chocó. Por esos días conversando con mis amigos de Bellavista, visitando sus casas, presenciaba como la tensión, el temor y la incertidumbre iban creciendo, los rumores de que el paro armado se extendería por una semana más, cada día se hacían más fuertes, ni las champas (embarcación más pequeña que recorre el río), ni los pescadores podrían moverse por el río, mientras tanto en la ciudad de Quibdó se declaraba toque de queda en los barrios, nadie podía estar en la calle después de las 9 de la noche.

Mientras crece la tensión, los rumores crecen igualmente, la gente no circula pero la información no para, los rumores viajan sin ningún obstáculo de un río para otro, de una comunidad para otra dispersando el terror. Se escuchaban historias de una canoa de indígenas quemados por “la loma del sapo”, otros contaban que “algo” había sucedido en la zona del río Opogadó, y a estas noticias, ante todo “inciertas”, se sumaban las noticias ambiguas de la televisión nacional que transmitía la información sobre el paro armado hablado de la indiferenciable “zona rural del Chocó afectada”, lo que equivalía a no informar nada para la gente local y aumentar el estado de incertidumbre.

Cuando los rumores iban dispersándose, los efectos de estos se hacían sentir en la cotidianidad del pueblo. Por los días que el paro armado estaba por terminar, cuando ya escaseaban los alimentos y la “ración de plátano” había alcanzado más del triple del precio normal<sup>10</sup>, la gente del pueblo vecino, Vigía del Fuerte, comenzó a decir que varias personas se estaban soñando que la guerrilla se tomaría el pueblo, lo que reactivaba, inevitablemente la memoria de la masacre del 2 de mayo del 2002 y las tomas guerrilleras del año 2000. Una mujer de Bellavista cuando se entero de este nuevo rumor me dijo: *“con esta situación, la cabeza se le va como creciendo a uno. Yo prefiero acostarme en la cama, encerrarme en mi casa y esperar a que la situación mejore. Si alguna cosa va a suceder, mejor que me coja en la casa tranquila”*.

Así, el rumor en un contexto de guerra, donde la movilidad y las prácticas cotidianas se ven alteradas, se vive como un efecto de propagación, que como las temperaturas van contagiando, dispersándose, hasta extenderse por diferentes lugares, personas y comunidades. Estos

---

10 Durante el paro una ración de plátano, 32 manos (64 unidades), llegó a valer 80 mil pesos.

rumores, pero también los acontecimientos violentos y la presencia de los armados que atemoriza, dejan una especie de onda, de replica, que va propagándose, generando además un efecto temporal donde hay una especie de anticipación de lo que podría suceder, ante lo cual la gente constantemente expresaba: “no queremos otro 2 de mayo”.

Los rumores y el temor que circulaba durante el paro armado en el 2012 estaban acompañados de la transformación del paisaje que conlleva la falta de movilidad en esta región, hay un silencio total, no se escuchan motores en el río y en muchos lugares la música en espacios públicos desaparece, los puertos en las diferentes comunidades se paran y ya no hay circulación de comida y gente como cotidianamente sucede, algunas personas contaban que en pueblos cercanos de Bellavista se vieron avisos puestos por las FARC con alusiones a Bolívar, Manuel Marulanda y otros que decían “guerra, sangre y luto”, seguramente avisos alusivos a la motivación de esta acción, ya que en el comunicado que se declaraba el paro, la guerrilla, manifestaba que se trataba del aniversario de su líder fallecido en el año 2008.

La tensión que se vivió durante el tiempo de paro armado generaba tal nivel de miedo y naturalización de la violencia que cuando en las noticias nacionales se informó que un importante jurista del país había fallecido, al día siguiente el rumor era que esta persona había sido asesinada en Bogotá. Una historia que recuerda la anécdota de un padre irlandés que compartió con la gente de Bellavista por los días del paro y nos contó que algún día en un pueblo, de los muchos que había recorrido de Colombia, una niña le pregunto por su mamá y él le conto que ella ya estaba muerta, la respuesta de la niña fue con la siguiente pregunta: ¿padre y cuando se la mataron?

Cuando ya estaba a punto de terminar el paro escuche a una persona del pueblo diciendo, “*bueno ya es justo... esa gente allá hace su plata, entonces ¿qué quieren? Que ellos gocen su riqueza allá y nos dejen a nosotros aquí con su pobreza*”. Un llamado a la distancia política que le permita al pueblo vivir libremente, negociar las diferencias y retomar sus prácticas cotidianas en el río, en las parcelas y en la selva. Porque como recuerda el señor Armando, *enmontados en el pueblo, hambre es lo que uno pasa*.

Así, estar enmontado hace referencia a la idea de estar “montados en los pueblos”, no tener la libertad de moverse para cultivar y trabajar, visitar parientes y continuar la vida sabrosa. Es una expresión diferente a “montiando” idea de ir al monte a trabajar, por el contrario montados o enmontados remite a la idea de quietud, falta de movimiento, ruptura de las conexiones constantes que hacen la vida de la gente afroatrateña, privación de la libertad. Así, liberar el territorio, desactivar las fuerzas que impiden el movimiento, parece ser, entonces, el llamado de los

afroatratoños cuando emprenden sus luchas por la vida, cuando hablan de paz y de un territorio sin hombres armados.

Se levantó después de una semana el paro armado, una semana que para todos fue eterna, de nuevo sonaba música en el pueblo. Pero, de repente, pasó un avión rondando el pueblo, y la gente me explicó, *ese es el cafir*, hasta los niños ya diferencian los distintos tipos de aviones de guerra (el fantasma, la marrana, el *cafir*), la música siguió pero la gente decía *esto no esta sabroso no... alguna calentura sigue por ahí*.

En el caso de Bojayá estar enmontado aparece como un aspecto que narra tanto las experiencias entorno a las dinámicas del conflicto armado y las normatividades impuestas por *los armados*, así como un aspecto que acaba describiendo las consecuencias de un proceso particular de intervención con miras a la reparación y restablecimiento de la población después de la masacre del 2 de mayo. Detener el movimiento, como eje vital de las comunidades afroatratoñas parece ser entonces una característica tanto las prácticas asociadas al discurso de la paz como de las practicas asociadas al discurso de la guerra en la experiencia de la gente afroatratoña.

Para la gente con la que compartí su cotidianidad la guerra es una situación en medio de la cual la vida “continúa” a pesar de todo, en medio de la cual la gente reinventa, recrea y pone a prueba sus formas de lidiar con diferentes fuerzas. Para el caso de las comunidades afroatratoñas como veremos en el aparte que sigue, las luchas por la vida y el territorio se tejen en una compleja relación con el movimiento, la posibilidad de estar embarcados, transitar el río, viajar de una comunidad a otra y de esa manera darle vida y fuerza a su propio movimiento social, la familia Aciatica o la COCOMACIA.

## **EMBARCADOS**

Es a partir de la titulación en 1996 que la organización de los años 80 llamada la ACIA (Asociación Campesina Integral del Atrato), toma la forma de Consejo Comunitario Mayor del Medio Atrato, COCOMACIA. Allí se encuentran agrupados hoy los 124 consejos comunitarios que hacen las veces de autoridades locales en cada una de esas 124 comunidades negras de la región. Este territorio colectivo tiene la particularidad de haber sido concebido y titulado desde la perspectiva de la cuenca del río Atrato, articulando espacios que aparecen divididos en el ordenamiento territorial de la nación como departamentos y municipios diferentes. Así, el territorio de Cocomacia, está ubicado en dos departamentos (estados) Chocó y Antioquia, y en cinco municipios, dos de Antioquia: Vigía del Fuerte y Murindó, y tres del Chocó: Quibdó, Medio Atrato y Bojayá. A su vez, este territorio fue dividido por la organización en 9 zonas, en su mayoría correspondientes a cuencas hidrográficas,

con representantes en cada una, quienes a su vez conforman la junta directiva de la organización.

Un aspecto importante del trabajo de los líderes de Cocomacia tiene que ver con su identificación con la vida campesina. A pesar de cumplir sus tareas como líderes, muchas veces viviendo en Quibdó, la mayoría reconoce que siguen siendo campesinos, que en sus comunidades tienen “su colino, su champa y sus parientes”. La posibilidad de moverse constantemente entre los dos espacios, el de la ciudad y el campo, sigue activando esa idea de estar “embarcado” donde los chochoanos encuentran la vitalidad.

Eventos como los “encuentros zonales y las asambleas” han permitido relacionar más a la gente, al estilo de la movilización que estimula dentro de una misma cuenca o entre ríos más cercanos un velorio, una novena de muerto o una fiesta patronal; así mismo, las asambleas y los encuentros zonales “juntan” al pueblo, promueven que de cada comunidad o caserío se embarquen algunos representantes y lleguen para compartir y socializar preocupaciones y apuestas. Como cuenta Ereisa, líder de la zona 8, en el río Bojayá, estos espacios van integrando a los que empezaron a denominarse Consejos Comunitarios Locales después de aprobada la ley 70, no se trataba de pensar el Medio Atrato como un todo, sino de articular y que los problemas de un río o de una comunidad fueran de interés para todas las otras: *“Entonces inmediatamente si se le presenta un problema a usted, vamos a tratar todos unidos a ver cómo lo resolvemos o cómo se defiende la personalidad de cada uno, o la vida de cada uno de nosotros. Esa ha sido una de las experiencias valiosas”*. (Ereisa, entrevista noviembre, 2012).

Los comités zonales son una de las instancias organizativas de Cocomacia y reúnen a representantes de los consejos comunitarios de cada zona. Estos comités realizan los encuentros zonales que tienen lugar cada año para discutir los diferentes problemas e intereses de la zona. Cada tres años en ese encuentro zonal se convoca a elecciones para definir quiénes serán los candidatos para representar a la zona en la junta directiva. Con sus candidatos cada zona llega a la asamblea general trianual y participa de la votación general. Los encuentros zonales también pueden ser desarrollados de manera extraordinaria para tratar situaciones de emergencia que afectan a alguna comunidad, en caso de no resolver en esta instancia las dificultades, debe ser llevado a la junta directiva del consejo mayor o ser discutida ante la máxima autoridad que sería la Asamblea General. Esta dinámica que va constantemente de la instancia más pequeña, el consejo comunitario local en cada comunidad, a los comités y encuentros zonales que retoman esa pertenencia al río, hasta la asamblea general y la junta directiva con representantes de cada zona, está también acompañada

por una serie de comisiones especiales que buscan trabajar temas transversales a todo el territorio. Estas comisiones son la de relaciones interétnicas, de género, autonomía y territorio, economía solidaria.

Para lograr el propósito de continuar conectando ríos y gente se requiere del compromiso y la disposición a viajar, a moverse por el territorio durante el trabajo organizativo. Esta condición la explican algunos líderes diferenciando las formas del trabajo comunitario, por el tipo de liderazgo asumido. Aníbal de la comunidad de Puné distingue entre “líderes económicos” y “líderes comunitarios”. Los primeros serían los líderes de las cabeceras municipales, de las alcaldías, gente que trabaja como funcionarios públicos y que están supeditada a los favores que se deben con X o Y que votó por él, a las órdenes de un concejal o de un alcalde y que reflejan principalmente un interés personal más que colectivo. En el segundo caso, cita como ejemplo a los líderes de Cocomacia, esos serían los líderes comunitarios, *“el sentido familiar de este espacio hace que los líderes sean gente que está dispuesta a luchar sin depender de un sueldo o una posición o un reconocimiento. Hay veces ni el mismo pueblo de uno reconoce lo que uno ha luchado, pero eso es lo de menos, lo importante es el deber cumplido”* (Aníbal, entrevista, septiembre 2012).

Para muchos líderes el compromiso se deriva de que la ACIA ha sido su principal espacio de formación, Ereisa describe la oportunidad de trabajar y hacer parte de Cocomacia como tener *“una buena relación organizativa, familiar y comunitaria”*. Existe un sentido de reciprocidad necesaria con estos espacios, pues fue allí donde ellos pudieron continuar su formación y extender mucho más las relaciones entre toda la región:

“la COCOMACIA es mucho lo que le ha dado a los pueblos Atrateños, al pueblo campesino. La Cocomacia ha sido como una escuela de formación, una escuela como uno dice “la universidad de la vida”, porque ahí todo el mundo ha tratado de educarse, todo el mundo se ha concientizado y como le digo, estar ahí es una experiencia maravillosa. Cuando yo estoy en los encuentros zonales yo digo, la Cocomacia ha hecho unos regalos muy grandes, porque nosotros hemos conseguido las relaciones, que es algo muy importante para uno. Porque hoy que estamos viviendo en un país de un desorden público, no es orden sino un desorden público. No es lo mismo cuando yo me transporto de aquí a Murindo, que hasta por el lado de Antioquia tiene relación la organización, y uno llega a cualquier pueblo y uno va con esa confianza de que en cada pueblo conoce uno a una persona y otro lo conoce a uno,

entonces ya uno se siente como seguro, no desprotegido sino con una seguridad.

Es una relación entre compadres y entre hermanos, porque eso ha sido como una familia. La Cocomacia no es como una organización, sino que es como una familia, porque todo el mundo siente el afecto, no solamente la relación, sino el afecto de una persona con la otra. Como en una familia hay problemas, pero igual se sienta uno, siempre hay una persona que diga, nosotros no podemos seguir con el problema, nosotros tenemos que sentarnos y ver como se arregla el problema. Así se maneja en la Cocomacia". (Ereisa, entrevista noviembre 2012)

Entonces quien está dispuesto a "*embarcarse*", moverse, ir de una comunidad a otra sirviendo de puente entre campesinos, autoridades, entre campo y ciudad, es quien está comprometido porque se siente parte de la familia Aciática. Esta idea del trabajo político y comunitario como movimiento, como extensión de las relaciones y como estrategia primordial para habitar el territorio y defenderlo, está plasmada en la estrategia de la "gira" y del "acompañamiento", así como en las acciones concretas y movilizaciones como el Atratiando o la Minga Interétnica.

La gira en asocio con diversas organizaciones o instituciones es una de las estrategias y actividades cotidianas de los líderes de Cocomacia,. Constantemente Cocomacia está visitando las comunidades de los diferentes ríos, estas giras se hacen siempre con los representantes de la zona o la comunidad y tienen como fundamento la idea de que para implementar cualquier tipo de medida o política dentro de la organización ésta debe ser consultada y analizada desde el río, desde la comunidad. Cuando hay emergencias de algún tipo o denuncias desde alguna zona, se programan giras para visitar el territorio, ser testigos de la situación, acompañar y decidir qué medidas tomar. Así las giras son viajes, visitas narradas como embarcarse o "entrar y salir" de las comunidades y ríos, "entramos al bojayá" "nos embarcamos para el opogadó".

El Atratiando y la Minga Interétnica, fueron dos espacios que retomaron el concepto de la gira para realizar grandes movilizaciones de resistencia ante el confinamiento y el bloqueo impuesto mediante presiones por los actores armados presentes en el territorio. Para volver a ganar el río que poco a poco iban perdiendo, los afroatrateños deciden, de nuevo, embarcarse y resistir.

#### **ATRATIANDO: "POR UN BUEN TRATO EN EL RÍO ATRATO"**

El atratiando de noviembre del 2003, fue una movilización impulsada por diferentes organizaciones, la Acia, la OREWA (Asociación de Cabil-

dos indígenas Emberá Waunan), Ascoba (Asociación de Consejos Comunitarios y Organizaciones del bajo Atrato) y las diócesis de la región. Consistió en retomar el río realizando un recorrido entre la ciudad de Quibdó hasta Riosucio, trayecto que desde 1996 había sido bloqueado por la restricción a la libre navegación que se dio con la entrada de los Paramilitares (Gómez, 173, 2012), situación que afectó el contacto intenso que históricamente tenían las comunidades del Atrato con las regiones del Caribe y Urabá.

Muchos describieron el recorrido como una peregrinación por la vida y la paz, con participación de cientos de personas, algunos por momentos se sumaban a la caravana mientras otros, como es costumbre en el Atrato, recibían a los que llegaban en sus pueblos con grandes atenciones. Inspiradas en esta movilización, otras comunidades han querido desarrollar acciones similares por los ríos subsidiarios como “el bojayaciando” del río Bojayá, resistiendo a los paros armados y bloqueos que los actores armados continúan realizando, sin embargo no se han concretado hasta el momento.

En otras regiones del departamento se han replicado experiencias similares. Durante el mes de septiembre del presente año se llevó a cabo en la cuenca del río Baudó la movilización *Baudoseando*<sup>11</sup>. De nuevo una forma de retomar los espacios arrebatados por la guerra y los armados, re-habitar el río y reactivar el movimiento, estrategias fundamentales para la creación de “otros modos posibles” de resistir y hacer política en territorios sitiados por el terror.

### **MINGA INTERÉTNICA**

Del 28 de Abril al 2 de Mayo del 2005, se realizó en el municipio de Bojayá la Minga Interétnica, tres años después de la Masacre el territorio estaba bajo “la protección” del Estado con los Militares pero las amenazas continuaban y en muchos casos se incrementaron. Entonces desde Cocomacia y la comisión de Vida Justicia y Paz de la diócesis se propone realizar una Minga Interétnica, que recorra todo el territorio e identifique la situación vivida por los habitantes de los ríos, algunos de ellos ya en situación de desplazamiento y otros bajo fuertes amenazas.

La Minga hace referencia a una forma de trabajo colectivo, donde se establecen alianzas para la realización de una tarea específica. En este caso el objetivo era hacer presencia en los diferentes ríos, visitar los caseríos que estaban abandonados y por medio de estos recorridos o giras, identificar la situación de cada río y cada caserío, en suma, la

---

11 Ver: <http://www.tierradigna.net/index.php/nuestro-trabajo/47-defensa-territorial/pesca-artesanal/documentos-p/pd-p/142-encuentro-multi-actor-en-baudo-choco>  
<http://www.elespectador.com/noticias/nacional/no-cesa-guerra-baudo-articulo-510728>

minga confrontaba de manera directa las formas de desplazamiento, bloqueo y confinamiento, haciendo efectiva la posibilidad de recorrer, visitar y apropiarse del territorio en medio de las amenazas. Estuvo conformada por 9 comisiones, cada una de ellas encargada de visitar y recorrer una zona:

<b>Comisión</b>	<b>Río</b>	<b>Comunidades</b>
1	Opogadó	Bocas de Opogadó, Mesopotamia, Egoroquera, Union Baquiaza, Nueva Playita, Villahermosa, Playita Vieja
2	Napipi	Napipi, boca de Napipi, Carrillo y Union Cuiti
3	Cuía	Hoja Blanca, Punto Cedro, Punto Alegre, La escolita y la loma
4	Chicue y Pichicora	La loma, Guayabal, Peñita, Lana y Pichicora
5	Pogue y Tugena	Santa Lucía, Tugena y Puerto Antioquia
6	Uva y Alto Bojayá	Salinas, Charcogallo, Mojaudño y Nambua
7	Buchado	Amparadó, Jejenadó y Partadó
8	Bojayá	Pogue, Pierda Candela y Sagrado corazón de Jesús
9	Bojayá y Cuía	Cuía, Caimanero y la Loma de Bojayá

Con la estrategia se evidenció la territorialidad articulada a través de las cuencas de los ríos y un aspecto central de la acción colectiva fue la alianza afro indígena, porque se pensó la defensa del territorio como un trabajo que une a los dos grupos. Aquí lo importante eran los ríos, las comunidades, la gente.

La minga interétnica también fue una forma de conmemorar los tres años de la masacre, así después de recorrer el territorio los líderes y las diferentes comisiones rechazaban la continuidad de las diferentes formas de amenaza vividas desde antes del 2002 y que aún permanecían. Embarcados por los diferentes ríos hacían igualmente una lectura sobre la temporalidad de la guerra que contrastaba con la presentada por el Estado, donde “presencia militar” se traducían en seguridad y restablecimiento para la población. Esta forma de conmemorar recorriendo el territorio es propia de la gente afrotrataña y como vimos desde el inicio de este capítulo, es en el viaje, en la gira, en el recorrido, donde convergen las formas de resistencia de este pueblo.

Los ejemplos citados evidencian cómo las luchas de los afrotrataños están asociadas al movimiento, a la posibilidad de recorrer,

habitar y transitar por el río: embarcarse. El río es parte integral de la territorialidad afro en esta región, actúa como puente, como circuito que articula e integra una extensa red de relaciones. Es en suma, uno de los principales agentes en la vida y lucha afroatrataña. “El río se halla dentro de la categoría de lo viviente; para el pensamiento negro es la expresión paradigmática del movimiento en el universo natural, es como la condición práctica de desplazamiento en el orden cultural” (Lozonczy, 2007, 157).

En esta misma línea expuesta por Lozonczy, Ulrich Oslender analiza las formas de movilización social y política por la defensa del territorio desde una perspectiva socio espacial, acuñando el concepto de “espacio acuático” para describir la centralidad de los ríos y cuencas hidrográficas durante todo el proceso organizativo y de movilización en las comunidades negras. Oslender muestra cómo las configuraciones del espacio generadas a partir de las cotidianidades de las comunidades negras informaron e inspiraron el proceso de organización política en la región (Oslender, 2002, 89). Por lo tanto es importante, como hemos visto, asociar estas formas de movilización no sólo a una coyuntura política de reconocimiento étnico, sino también a todo un sistema de relaciones ya establecidas a través de los lazos y estructuras de parentesco, que permiten la actualización o despliegue de otras formas de conexión, relación y por tanto, de asociación para la resistencia y la lucha por sus territorios. Así las territorialidades asociadas al río para estas sociedades estructuran sus formas de vida. El río es el camino, el viaje, el espacio público, uno de los espacios de subsistencia, el río es vida e historia.

Las modalidades en las que la ACIA está siempre creando nuevas posibilidades de resistencia, están fuertemente asociadas al movimiento, a la posibilidad de transitar y establecer relaciones entre ríos y gente. A pesar de la guerra y de que los modelos de desarrollo extractivitos amenazan esta modalidad de la política, la gente sigue en movimiento, siguen “embarcados” defendiendo la vida y el territorio, y siguen agenciando la fuerza que les da pensarse, hacerse y sentirse “como una familia”.

El movimiento como parte de una territorialidad propia de las comunidades afroatratañas, es un elemento primordial en las formas como se hace la “vida sabrosa” pero sobre todo es una modalidad clave para comprender la política y crear modos de resistencia. Si bien, aquí no abordaré la estrecha relación que existe entre territorialidades y memorias afroatratañas, considero importante concluir este ensayo llamando la atención sobre la necesidad de reconstruir y abrir la discusión a las temporalidades que emergen cuando la población afrocolombiana discute y analiza el lugar de sus comunidades en medio de la guerra en Colombia.

## **TIEMPOS Y TERRITORIOS EN LOS HORIZONTES DE PAZ**

Hablar de las experiencias de las poblaciones negras en Colombia en el presente, remite a dimensiones temporales y espaciales particulares. A una profundidad histórica de las experiencias traumáticas que estas poblaciones han vivido y así lo resaltan activistas, líderes y académicos a la hora de hablar de reparación desde una perspectiva afro o indígena. Por ejemplo, en el texto “memorias en tiempo de guerra” elaborado por el grupo de Memoria Histórica de la CNRR (2009), sobre iniciativas locales de Memoria, se destaca un aparte sobre el Proceso de Comunidades Negras, y su “memoria renaciente”, allí se proponen relaciones entre las prácticas de remembranza, políticas de la identidad y movilización política en el caso específico del Movimiento social PCN, Proceso de Comunidades Negras. Este movimiento ha propuesto prácticas alternativas de resistencia y de memoria en medio del conflicto armado. Para el PCN la memoria tiene una dimensión de larga duración, donde la trata transatlántica también es mapeada dentro de una larga historia de eventos violentos que han impactado a la gente negra en diversas regiones. (CNRR, 2009).

A partir de esta extensa línea de tiempo, las luchas actuales de las comunidades afrocolombianas están en conexión con la memoria histórica del proceso de esclavización. Esta concepción de su lucha histórica, como ellos la llaman, deja ver formas específicas de relacionarse con el pasado, el presente y el futuro, permitiendo la conjunción y disyunción de múltiples temporalidades. Paralelamente, ello permite comprender desde dónde y por qué razones las comunidades afrocolombianas están proponiendo otros significados sobre memoria, justicia, reparación, reconciliación y perdón (CNRR, 2009, 155).

Así, cuando las comunidades negras describen su experiencia de desplazamiento forzado se reactivan memorias de la experiencia de desarraigo de África hacia tierras americanas en el siglo XVII (CNRR; 2009,160), las memorias de una reconstrucción a partir de nuevos sentidos de pertenencia y de la invención de un mundo en común en un nuevo territorio.

Esta memoria resulta importante, no sólo para comprender los sentidos que estas comunidades asignan a conceptos como los de reparación, violencia, desarraigo o víctima, sino también porque es desde su sentido particular del tiempo y el espacio, sus experiencias alrededor de la memoria, el pasado, la reconstrucción de la vida en un nuevo territorio y la construcción de un sentimiento compartido (Mintz, 2003), desde donde se anclaron los movimientos políticos por el reconocimien-

to como grupo étnico dentro del concepto de nación debatido en la constitución de 1991.

Al articular las memorias históricas con las memorias de la violencia contemporánea, el PCN propone una temporalidad histórica de larga duración y establece un hilo de continuidad directa entre las memorias más recientes de la violencia y la memoria ancestral. (CNR, 2009, 162). En palabras de la investigadora Catalina Cortes:

Al conectar las luchas del presente con la memoria histórica de la trata transatlántica, el PCN está proponiendo otras narraciones sobre reparación, no sólo dirigidas hacia el futuro, sino también, como Fanon (1967) argumenta, proyectadas hacia otras relaciones con su pasado. Estas prácticas de reparación no sólo están impidiendo la invisibilización de la sangrienta guerra civil hoy en día, sino al mismo tiempo la invisibilización de la violencia histórica y los espectros coloniales que siguen operando en la vida cotidiana (Cortés, 2007, 169).

En esta misma línea de pensamiento, en Octubre del 2005 se llevó a cabo en la ciudad de Cartagena el primer encuentro alrededor del tema de las reparaciones desde una perspectiva afro, la conferencia “Afro-reparaciones: Memorias de la esclavitud y la Justicia Social Contemporánea” que recogió diversas voces de académicos, líderes y comunidades. Posteriormente, en las memorias del evento, se plasmaron intensos debates sobre las concepciones de reparación, memoria, discriminación, conflicto armado, entre otros.

Estas memorias proponen una mirada desde las poblaciones afrocolombianas a la perspectiva reparativa. Una perspectiva reparativa más compleja, que reconoce la memoria de la esclavitud como una experiencia límite vivida por los ancestros de las poblaciones negras del presente y que historiza el racismo estructural y las relaciones de discriminación racial que se expresan en fuertes desigualdades en las regiones con predominio de población negra en Colombia. Propone debates asociados al tema de las Memorias de la Esclavitud y las reparaciones históricas y contemporáneas para la población negra, afro y raizal de Colombia (Mosquera, 2009).

En una crítica a las políticas multiculturalistas, Mosquera evidencia como la “acomodación de las diferencias” no puede convertirse en una estrategia para borrar el pasado, que deshistoricize el origen de las diferencias mismas y en ese sentido da un lugar central a las memorias de la esclavitud y los debates sobre la justicia reparativa en el mundo afrocolombiano (Mosquera, 2009).

De esta manera, en sintonía con la propuesta de Vergara (2011) es evidente la necesidad de cuestionar categorías generales como las de transición, reparación, reconciliación, memoria e incluso paz, a la hora de pensar la implementación de políticas asociadas a la justicia transicional en territorios de poblaciones afrocolombianas. Como la autora plantea, la racionalidad de estas categorías, en muchos casos contribuye a dar continuidad a la explotación y pillaje de estas poblaciones. Como es evidente en el caso del pueblo de Bellavista en Bojayá, las políticas que han propuesto la reparación e indemnización por los daños, en muchos casos han ocasionado transformaciones más profundas y amenazas a los modos de existencia afrotrataños que la misma violencia de las armas.

For the case of Bellavista, revealing the roots of the history of land dispossession in the Bajo Atrato River region offers historical patterns of colonial capitalism, racial exploitation, as well as social mobilization for decolonialization, to comprehend current violent events such as massacres, massive evictions, and claims of land ownership by foreigners with false documentation (Vergara, 2011:15).

Los habitantes de Bellavista, cabecera municipal de Bojayá, resaltan como las intervenciones del estado después de la masacre y los efectos que las mismas han tenido dan cuenta de un proceso de transformación intenso, de las formas como se propone una reparación “transformadora” en el sentido de mejorar las condiciones de vida previas (consideradas como pobres, atrasadas) pero que finalmente acaban implicando la instalación de otras formas de vida, de ideas de progreso, desarrollo asociadas al concreto, la circulación de dinero y mercancías, donde los debates y procesos adelantados por las mismas comunidades sobre sus propias perspectivas de futuro y desarrollo brillan por su ausencia. Así, toda la intervención en Bellavista a través de la idea de reparación, reubicación, restablecimiento, ha estado asociada a una gobernabilidad de este territorio y su población transformando sus cotidianidades a partir de lógicas de bienestar ajenas a estos pueblos.

El análisis que una de las mujeres de Bellavista hace sobre la situación de violencia y guerra que ha vivido el Medio Atrato y su sentencia de que “el desarrollo con sangre no es bueno” evidencia la relación entre las ideas de desarrollo, la introducción de otras formas de vida por medio de la guerra. Una violencia que no es solo epistémica en el sentido de desconocer formas alternativas de relacionarse con la naturaleza, de vivir y subsistir en un territorio, sino también violencia física contra unos cuerpos y territorios específicos.

No se trata entonces de negar la necesidad que muchas comunidades afrotratañas tienen de servicios básicos, escuelas, centros de salud, sino de resaltar que cada uno de esos servicios debe contribuir al bienestar de los afrotrataños tal como ellos lo entienden, no un bienestar comprendido bajo la lógica del consumo y el dinero que ha venido instalándose en el nuevo modelo de vida instaurado en el pueblo de Bellavista, como lo describen sus habitantes: *el problema aquí es que lo que no se compra, no se tiene*. La pregunta es entonces ¿para qué un acueducto moderno al tiempo que se contaminan ríos cristalinos con mercurio por la minería y se adjudican títulos para la explotación minera a las multinacionales? Tal vez, el problema tenga un orden diferente, las necesidades que el pueblo tiene ahora no son necesariamente las provocadas por una “ausencia histórica del estado” sino más bien las necesidades provocadas por los efectos de una presencia particular que ha dejado a su paso el despojo, no solo de territorios, sino de modos de existencia que hoy siguen resistiendo para, como dicen los Bojayaceños, seguir siendo lo que somos.

Así, en tanto las violaciones tienen un carácter colectivo, histórico y particular, las formas de reparación y comprensión de las mismas deben partir de la perspectiva de estos pueblos. De nuevo, la Corte Constitucional en sus autos 04 y 05, resalta que las reparaciones a los pueblos indígenas y comunidades negras deben partir de (1) un análisis de las violaciones desde la perspectiva del grupo étnico afectado, (2) considerar las injusticias históricas sufridas a raíz de la discriminación racial y étnica, así como el impacto persistente de tales injusticias, (3) ser consultadas con los grupos étnicos afectados, que, a su vez, deben tener algún nivel de control sobre su implementación, (4) considerar la dimensión colectiva tanto de la violación como de la reparación, (5) basarse en el respeto por la identidad cultural del grupo étnico como colectividad, (6) orientarse a las necesidades del grupo, tal como las define el mismo grupo y (7) tomar en cuenta la importancia especial que tiene el territorio para los grupos étnicos, lo que implica una preferencia por la restitución como forma de reparación. (Corte Constitucional, en Rodríguez y Lam, 2010, 32).

Las formas propias de comprender las temporalidades de los eventos violentos ponen, entonces, al territorio como eje para reconstruir las memorias de la gente negra, el lugar donde se conjugan explotación y emancipación. Así, la dimensión territorial en la experiencia histórica de las poblaciones negras también constituye un elemento vital en el quehacer cotidiano y en las memorias de estas poblaciones, es “lugar desde el cual se construye un sentido rico y complejo de su pasado, presente y futuro” (Bello, 2010, 133). La relación con el territorio es vista entonces desde una perspectiva histórica, sagrada y simbólica.

Por ello, para las comunidades negras existe una responsabilidad con el territorio donde viven los ancestros, habitan espíritus de poder que cuidan, preservan o cumplen funciones particulares (Bello, 2010, 119).

Como lo evidencian los debates que se dieron alrededor de la ley de víctimas (1448 del 2011), las organizaciones del Chocó han adelantando una discusión sobre lo que para ellos significa ser víctimas del conflicto armado, cuestionando la homogenización de este concepto y resaltando las especificidades tanto históricas como regionales de las pérdidas y violaciones que las poblaciones han sufrido en medio de la guerra. Dentro de los elementos que estas organizaciones señalan, está la consideración de la reparación como la garantía al derecho de la auto determinación como pueblos: “Para nosotros sólo es posible tener reparación cuando volvamos a vivir según nuestro pensamiento, experiencia y conocimiento ancestral, pues de ello depende nuestra existencia y desarrollo propio” (Organizaciones del Choco. 2011).

En esta concepción de la reparación están en juego las posibilidades de disfrute y control del territorio, la movilización con libertad, el ejercicio sin temor de las formas de organización social y política propias, y el respeto por las prácticas y valores culturales. Un elemento central resaltado en este comunicado tiene que ver con la ampliación del concepto de reparación más allá de la idea de restaurar las cosas a su condición de normalidad, en tanto esa condición de normalidad en muchos casos lo que expresa son formas de marginación y exclusión histórica de estas poblaciones y territorios.

Finalmente el comunicado señala el tema de tierras y territorios, hablando de un proceso de saneamiento y un gran reto a la hora de la restitución de tierras en el caso de las comunidades negras. El saneamiento hace referencia a la intromisión de multinacionales y demás actores que limitan el uso y disfrute de sus territorios, resaltando la necesidad de culminar de una vez por todas, la titulación colectiva emprendida a partir de la reglamentación de la Ley 70 de 1993 y que aún no ha culminado.

En todo este debate se evidencia una gran dificultad para definir lo que sería un enfoque diferencial; enfoque que es demandado desde múltiples escenarios, y a la hora de ser puesto en marcha no logra concretarse. Así, tanto este comunicado, como los autos 04 y 05 del 2009 de la Corte constitucional, coinciden en señalar la preocupación por una ausencia de enfoques que reconozcan las experiencias, demandas y realidades particulares de los pueblos indígenas y negros en medio de la guerra y posibles procesos de reparación y restablecimiento.

En territorios como el Medio Atrato vemos que las formas como el Estado interviene y busca resarcir los daños causados por la guerra, es proponiendo lo que Isabelle Stengers (2011) denomina *Alternativas*

*Infernales*; la gente demanda hospitales, centros de salud, programas educativos, alternativas de saneamiento básico y vivienda, pero la respuesta siempre llega antecedita por la intervención militar y las consecuencias que esto tiene en territorios aún en disputa y con la presencia de diversos actores del conflicto, es decir, la militarización y transformación de sus territorios en escenarios de confrontación. Así, la experiencia del Estado para las comunidades del Medio Atrato, ha estado y sigue estando principalmente mediada por la guerra y por su “presencia” como un actor más de la misma.

Los debates sobre reparación y restablecimiento de estas comunidades ponen entonces en el centro cuestiones sobre la autonomía y las alternativas a los modos de existencia basados en el consumo, el extractivismo y el desarrollismo. Como lo recordó el líder Richard Moreno, en el foro de Acuerdos Regionales para la Paz, realizado en Quibdó en Agosto del presente año, si bien el gobierno planteó que el modelo económico del país no estaba en negociación en la Habana con las FARC, construir paz y horizontes de postconflicto desde las regiones, implica pensar los modelos de desarrollo diferentes que allí se han configurado y que han resistido a las dinámicas extractivistas. Recordar que planes de vida y planes de etnodesarrollo son ejes centrales para la discusión de una paz con perspectiva regional y territorial es entonces una manera de plantearle retos a las dinámicas de negociación y los efectos que, se espera, logre tener en regiones como el Pacífico los diálogos de paz que hoy se adelantan en Colombia.

La demanda de respeto a la autodeterminación, debería propiciar reflexiones sobre lo que significa recuperar las fuerzas de la vida para los pueblos afrocolombianos, sobre las formas cómo se van a construir futuros planes de reparación colectiva y caracterizaciones de los daños causados por la guerra. Si el horizonte no es “insistir en lo propio” como lo recordó alguna vez el antropólogo chochoano JohnAnton Sanchez (2004), sino transformar los territorios en los focos del “progreso” y el “crecimiento económico” para hacer de sus poblaciones los futuros obreros de las multinacionales, muy seguramente poco tendremos de reparación.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Achebe, Chinua 2000 *Home and Exile* (United States of America: Anchor Books).

AFRODES 2009 *Los Derechos Humanos en los Afrocolombianos en Situación de Desplazamiento Forzado*. Informe presentado al Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) en su 75°

Periodo de Sesiones en que se considerará el Informe presentado por el Estado Colombiano. Bogotá.

Arboleda Quiñonez, Santiago 2007 “Los afrocolombianos: entre la retórica del multiculturalismo y el fuego cruzado del destierro” en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. Vol. 12, Nº1, pp. 213–222.

Bello, Martha Nubia 2010 *Bojayá: La Guerra sin límites*. Grupo de Memoria Histórica (Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación Ediciones Semana).

CNRR 2009 *Memorias en Tiempo de Guerra. Repertorio de iniciativas*. Grupo de Memoria Histórica (Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación CNRR).

COCOMACIA 2011 *Informe de la Gira por el Río Atrato*, Junio de 2011. Documento enviado vía mail por COCOMACIA.

Defensoría del Pueblo 2014 *Crisis Humanitaria en el Chocó. Diagnostico, valoración y acciones de la Defensoría del Pueblo* (Bogotá: Imprenta Nacional).

Espinosa, Mónica, 2007a *Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia* en Castro-Gómez Santiago y Ramón Grosfoguel (comps.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar).

Espinosa, Mónica 2007b. “Memoria cultural y el continuo del genocidio: Lo indígena en Colombia” en *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*. (Bogotá) No 005, Julio- Diciembre.

Espinosa, Nicolás 2012 “Impactos del Paramilitarismo en la región de Urabá/ Chocó. 1998-2006. Claves para la lectura de las afectaciones Colectivas” en *El Ágora*. Universidad San Buenaventura. (Medellín) Vol 12, Nº 2. Pags 289-327

García, Andrés 2009 “Geografías racializadas: configuraciones espaciales de la exclusión étnica afrocolombiana en Medellín” en García Clara Inés y Clara Inés Aramburo (org.) *Universos Socioespaciales: procedencias y destinos* (Medellín: INER- UdeA/Siglo del Hombre Editores).

Grueso, Libia y Juliana Galindo 2011 *Comunidades negras y procesos de Justicia y Paz en el contexto del estado de cosas inconstitucional*

- (Bogotá: Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH).
- Losonczy, Anne Marie 1997 *Les Saints et la Forêt. Rituel, Société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá Chocó, Colombie* (Paris: L'Harmattan).
- Mintz, Sidney 2003 *O poder amargo do Açúcar. Produtores escravizados, consumidores proletarizados*. Organização e tradução, Christune Rufino Dabat. (Recife: Editora Universitaria UFPE).
- Mintz, Sidney e Richard Price 1976 *An Anthropological approach to the afro-american past: A caribbean perspective* (Philadelphia: Institute for the study of Human Issues).
- Mosquera, Claudia y Luiz Claudio Barcelos 2009 *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos).
- Organizaciones del Chocó 2011 "Ley de víctimas: pronunciamiento de organizaciones del Chocó". Miércoles 18 de mayo de 2011. <http://mesanacionaldevictimas.blogspot.com/2011/05/ley-de-victimas-pronunciamiento-de.html>
- Ortega, Francisco 2008 "Violencia Social e Historia: El nivel del acontecimiento" en *Universitas humanística* (Bogotá) N° 66 julio-diciembre. pp: 31-56.
- Oslender, Ulrich 2002 "Espacio lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de resistencia" en *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* (Barcelona) Vol. XV N° III.
- Oslender, Ulrich 2006 "Des-territorialización y desplazamiento forzado en el Pacífico colombiano: La construcción de geografías del terror" en Diego Herrera Gómez y Carlo Emilio Piazzini (editores) *(Des) territorialidades y (No) lugares. Procesos de Configuración y transformación social del espacio* (Medellín: La Carreta Social/ Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia).
- PCN 2008 *Territorio y conflicto desde la perspectiva del Proceso de Comunidades Negras PCN; Colombia*. Reporte Final del Proyecto PCN-LASA Otros Saberes, "El derecho al territorio y el reconocimiento de la comunidad negra en el contexto del conflicto social y armado desde la perspectiva del Pensamiento y acción Política, Ecológica y Cultural del Proceso de Comunidades Negras de Colombia".

- Restrepo, Eduardo 2010 “Armed Conflict and the Organizing Process of Black Communities in the Colombian South Pacific”. Visiting Resource Professor del LLILAS, Universidad de Texas in Austin, Texas February March 2010.
- Riaño, Pilar y Erin, Baines 2011 “The Archive in the Witness: Documentation in Settings of Chronic Insecurity” en *The International Journal of Transitional Justice*, (Oxford: Oxford University Press).
- Rodríguez Garavito, César, Alfonso Sierra, Tatiana, Cavelier Adarve, Isabel 2009 *El desplazamiento afro. tierra, violencia y derechos de las comunidades negras en Colombia* (Bogotá: Ediciones Uniandes Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, CIJUS)
- Rodríguez Garavito, César y Yukyan Lam, SF “Etnorreparaciones: la justicia colectiva étnica y la reparación a pueblos indígenas y comunidades negras en Colombia”. Borrador previo para publicación en M. Bergsmo, C. Rodríguez Garavito. P. Kalmanovitz y M. Saffon (coords.) *Justicia distributiva en contextos transicionales* (Oslo: Peace Research Institute of Oslo).
- Sánchez, Gonzalo 2010 *Prólogo. Bojayá: La Guerra sin limites*. Grupo de Memoria Histórica (Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Ediciones Semana).
- Sánchez, Jhon Anton 2004 “La guerra y sus efectos socioculturales, étnicos y políticos en la región pacífica: territorio, proyecto de vida y resistencia de los afrodescendientes” en *Dimensiones territoriales de la guerra y la paz*. Red de Estudios de Espacio y Territorio. RET (org). (Bogotá:Universidad Nacional de Colombia).
- Scott, David 1991 “That Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World” en *Diásporas* 1(3): 261-284.
- Stengers, Isabelle y Philippe Pignarre 2011 *Capitalist Sorcery. Breaking the Spell* (London: Palgrave Macmillan).
- Trouillot, Michel-Rolph 2000 “Abortive Rituals: Historical Apologies in the Global Era” en *Interventions* (2):171-86.
- Uprimny, Rodrigo 2006 ¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación para Colombia (Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad).
- Valencia, León y Eduardo Pizarro 2009 *Ley de Justicia y Paz* (Bogotá: Editorial Norma).

- Vergara, Aurora 2011 *Ripped from the Land, Shipped Away and Reborn: Unthinking the Conceptual and Socio-Geo-Historical Dimensions of the Massacre of Bellavista*. Submitted to the Graduate School of the University of Massachusetts-Amherst in partial fulfillment of the requirements for the degree of MASTER OF ARTS. Masters Theses 1896 - February 2014. Paper 570. <http://scholarworks.umass.edu/theses/570>
- Wouters Mieke, 2001 "Ethnic Rights under threat: the black peasant movement against armed groups' pressure in the Chocó Colombia" en *Bulletin of Latin American Research*, Vol 20, N° 4, p 498-519.

## **SOBRE EL CONCURSO**

En el año 2014 el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales organizó el concurso de Premios Guillermo Hoyos Vásquez para para investigadores/as de América Latina y el Caribe *“Proceso de paz y perspectivas democráticas en Colombia”*.

El proceso de evaluación estuvo a cargo de un comité compuesto por los siguientes especialistas: Carlos Mario Perea Restrepo (Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia); Jaime Zuluaga Nieto (Universidad Nacional de Colombia) y Marta Inés Villa Martínez (Corporación Región, Colombia).

Los autores de este libro resultaron premiados en el marco de este concurso. Las versiones finales de sus ensayos fueron revisadas por un evaluador externo. Agradecemos muy especialmente la presentación que Víctor Manuel Moncayo Cruz realizó para esta publicación y su valiosa participación en el proceso de evaluación. Reconocemos también el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (Asdi) para la realización de esta iniciativa.

Área de Promoción de la Investigación / CLACSO  
Buenos Aires, junio de 2015