

Estudios sobre filosofía, política y paz

Jeimy Lizeth García Sánchez
Oswaldo Plata Pineda
Mauricio Andrés Gallo Callejas

Editores académicos



Universidad
Pontificia
Bolivariana



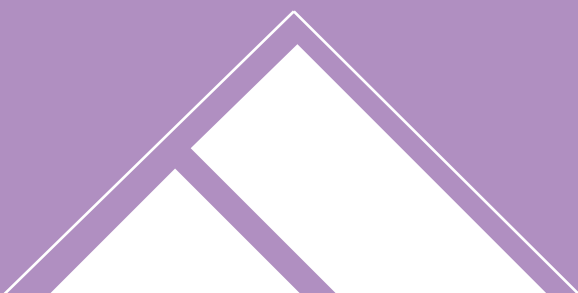
POLITÉCNICO COLOMBIANO
JAIME ISAZA CADAVID

IUDigital
de Antioquia

INSTITUCIÓN
UNIVERSITARIA
DIGITAL
DE ANTIOQUIA

Autores

Jaime Alfaro Iglesias
Mauricio Andrés Gallo Callejas
Fabio Giraldo
Paulo Martines
Luis Felipe Piedrahíta Ramírez
Oswaldo Plata Pineda
Sara María Restrepo Arboleda
Mauricio Uribe López
Max Rogério Vicentini
Jeimy García Sánchez
Carlos Alberto Cano
Onasis Ortega



Estudios sobre filosofía, política y paz

Editores académicos

Jeimy Lizeth García Sánchez

Oswaldo Plata Pineda

Mauricio Andrés Gallo Callejas

199.86

E82

Estudios sobre filosofía, política y paz / Jeimy Lizeth García Sánchez [y otros 11]
– Medellín: UPB; Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid. 2022.

287 p., 16.5 x 23.5 cm.

ISBN: 978-628-500-060-7 / ISBN: 978-628-500-062-1 (Versión digital)

Filosofía – Intuición – 2. Paz – Ensayos – 3. Acuerdo de paz – Colombia -- 2012

CO-MdUPB / spa / rda

SCDD 21 / Cutter-Sanborn

© Jaime Alfaro Iglesias
© Mauricio Andrés Gallo Callejas
© Fabio Giraldo
© Paulo Martínez
© Luis Felipe Piedrahíta Ramírez
© Oswaldo Plata Pineda
© Sara María Restrepo Arboleda
© Mauricio Uribe López
© Max Rogério Vicentini
© Jeimy García Sánchez
© Carlos Alberto Cano
© Onasis Ortega
© Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana
Vigilada Mineducación

Estudios sobre filosofía, política y paz

ISBN: 978-628-500-060-7

ISBN: 978-628-500-062-1 (Versión digital)

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-062-1>

Primera edición, 2022

Escuela de Derecho y Ciencias Sociales

Facultad de Derecho

Grupo: Coedu. Proyecto: Justificación filosófica de un modelo de responsabilidad para la reconciliación política. Radicado:2021/00002/001.

Seccional Montería

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

Rector UPB Seccional Montería: Pbro. Juan Camilo Restrepo Tamayo

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano de Escuela de Derecho y Ciencias Sociales Seccional Montería: Jairo Alfonso Lora Villa

Directora Facultad de Derecho Seccional Montería: Carmen Cecilia Diz Muñoz

Gestora Editorial Seccional Montería: Flora Del Pilar Fernández Ortega

Editor: Juan Carlos Rodas Montoya

Coordinación de Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Geovany Snehider Serna Velásquez

Corrección de Estilo: Cristian Suárez

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2022

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín-Colombia

Radicado: 2210-15-06-22

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.



Tabla de contenido

Presentación..... 7

Primera parte

I. Against intuitions: a pragmatist objection 10

Jaime Alfaro Iglesias y Max Rogério Vicentini

II. A noção de liberdade em Antonio Vieira
e a Segunda Escolástica 29

Paulo Martines

III. Defensa de una teoría de la reconciliación basada
en la armonización ética..... 58

Oswaldo Plata Pineda

IV. La justicia después de la guerra: reconstruyendo
el debate desde el enfoque del *jus post bellum*..... 97

Luis Felipe Piedrahíta-Ramírez y Sara María Restrepo-Arboleda

V. Aproximación a una concepción decolonial de la paz 121

Oswaldo Plata Pineda

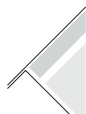
Segunda parte

VI. La ética del Acuerdo de Paz 146

Fabio Humberto Giraldo Jiménez

VII. Colombia: entre Euménides y Furias.
Algunas de nuestras ideas sobre la violencia
y su contraposición con el liberalismo del miedo 156

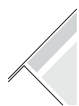
Mauricio Andrés Gallo Callejas



VIII. El fin de la guerra y la sostenibilidad de la paz	185
<i>Mauricio Uribe-López y Luis Felipe Piedrahíta-Ramírez</i>	
IX. Carl Schmitt y la perspectiva amigo enemigo en el conflicto colombiano	209
<i>Onasis R. Ortega</i>	
X. Coordinación intergubernamental para el enfoque de género en el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera	226
<i>Jeimy Lizeth García y Carlos Cano</i>	
XI. Discusiones en escenarios de posconflicto: reintegración y justicia	268
<i>Diego Guevara Fletcher y Onasis R. Ortega</i>	

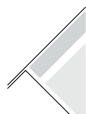


Presentación

 Estudios sobre Filosofía, Política y Paz es el resultado del trabajo realizado por el Laboratorio de Ciencias Sociales y Humanas del Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid durante el año 2021. Dicho trabajo se inscribe en las líneas de investigación del Grupo de Investigación en Filosofía (GIF) y está en consonancia con el Manual de líneas de investigación de la Institución. El texto se divide en dos partes, una dedicada a asuntos estrictamente filosóficos y otra consagrada a asuntos teóricos con derivas prácticas.

La primera parte del presente volumen inicia con los estudios de los profesores Jaime Alfaro Iglesias y Max Rogério Vicentini. En el primero de estos estudios, se desarrolla una objeción pragmatista al uso de intuiciones como evidencia para soportar teorías filosóficas; dicha objeción consiste en argumentar que la práctica metodológica de usar intuiciones como evidencia filosófica implica una consecuencia inaceptable: trivializa la asimetría entre nuestras creencias y la realidad. En el segundo estudio, Paulo Martines examina la noción de libertad planteada por Antonio Vieira en el contexto de la segunda escolástica y argumenta que Vieira estaba comprometido con una noción de libertad vinculada a la perspectiva teológica.

La segunda parte profundiza en las vetas de análisis introducidas hacia el final de la primera parte, explorando las perplejidades prácticas de la política, el derecho y la construcción de paz en el contexto colombiano. Los ensayos de Giraldo y Gallo anticipan estas perplejidades y facilitan la transición entre la primera y la segunda parte. En tal sentido, Gallo plantea la urgencia de que los académicos colombianos analicen el conflicto armado adoptando una postura intelectual “comprometida con el reto de pacificación de nuestra sociedad y formulada desde el siguiente esquema: reconstrucción empírica, emoción política y toma de postura”. Los capítulos siguientes materializan la expectativa planteada por Gallo y, en su orden, evidencian, como lo dice Uribe y Piedrahita, “las falencias en los enfoques adoptados en los intentos



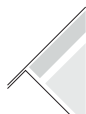
de los actores gubernamentales y no gubernamentales en Colombia para resolver el problema de la guerra y asegurar la transición hacia una paz sostenible”; además, describen los retos de la implementación del enfoque de género del Acuerdo Final (García-Cano); y caracterizan “los desacuerdos, aspectos justificativos o vinculantes, que se presentan entre la reintegración y la justicia en el caso del fenómeno paramilitar en Colombia” (Guevara-Ortega).

Esperamos que los estudios aquí reunidos sean del agrado de los lectores y que contribuyan a la consolidación de circuitos académicos nacionales e internacionales.

Los editores




Primera parte



I. Against intuitions: a pragmatist objection¹

Jaime Alfaro Iglesias²
Max Rogério Vicentini³

Introduction

 Contemporary analytic philosophers commonly use intuitions as evidence to support their philosophical theories. It is usually meant by “intuition” a proposition that they take as evident in a way that does not require any other form of epistemic justification. For example, suppose that a philosopher, Eva, ponders the following question: What is necessary for a person to continue existing rather than cease to exist? Eva intuits that one would continue to exist if one’s brain is successfully transplanted into another body. As a result, she uses this intuition *as evidence* for a theory that explains personal identity in terms of psychological continuity since the brain bears one’s memories and other relevant mental features. Accordingly, it becomes clear that intuitions play a central methodological role in analytic philosophy. The goal of this paper is to present an objection to the view that the use of intuitions as evidence is a sound method for philosophical inquiry.

¹ An earlier version of this paper was presented at the 12 th Principia International Symposium organized by the Epistemology and Logic Research Group – Federal University of Santa Catarina, Florianópolis, Brazil (online).

² Postdoctoral fellow, Graduate Program in Philosophy – State University of Maringá (Brazil). E-mail: alfaro@alumni.usp.br. ORCID: 0000-0002-4281-8850.

³ Associate professor, Philosophy Department, State University of Maringá (UEM), Brazil. E-mail: mrvicentini@uem.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8257-7273>.



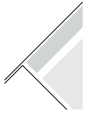
In order to achieve this goal, in §2, we outline the meta-philosophical debate over intuitions; after introducing the dialectical situation concerning the use of intuitions as evidence in philosophical inquiry, we consider the distinction between decision methods and sound methods of inquiry, which lead us to our main question: is the practice of using intuitions as evidence a sound method? We begin to tackle this question in §3 by offering a minimal notion of the practice of using intuitions as evidence as it is carried out in contemporary analytic philosophy; we notice that this notion takes intuitions as a kind of *sui generis* state, namely, a mental state with a special etiology whose content has a special epistemic status. Finally, in §4, we present our objection in terms of the unacceptable consequences of the practice of using intuitions as evidence in philosophical inquiry. This objection proceeds by showing that such practice is a case of what C.S. Peirce called “the a priori method”, namely, the method that sets out from what is agreeable to one’s reason; this entails that using intuitions as evidence trivializes the asymmetry between thought and reality, which is at the core of any inquiry. As a result, we conclude that the methodological practice of using intuitions as evidence is unsound for philosophical inquiry.

The meta-philosophical debate over intuitions

The goal of this section is to outline the contemporary meta-philosophical debate over the role of intuitions in philosophical inquiry in order to identify our dialectical stance. Let us begin by introducing the common assumption of this debate:

(T) Analytic philosophers use intuitions as evidence to support their philosophical theories.

Notice that (T) is a descriptive claim about philosophical practice, which both critics and advocates of the role of intuitions as evidence agree about. Hence, the nature of the debate concerning the role of



intuitions in philosophical inquiry is essentially methodological. As such, it has focused on the following two pressing questions⁴:

(Q1) What are intuitions?

(Q2) Can intuitions function as evidence for philosophical theories?

Accordingly, the meta-philosophical debate over the role of intuitions in philosophical inquiry has been shaped by three broad categories of answers to (Q1) and (Q2) in the literature:

Intuition Advocacy (IA): it is the view that intuitions are propositions that philosophers take as evident in a way that does not require any other form of epistemic justification and, hence, can function as evidence for philosophical inquiry.

Intuition Criticism (IC): it is the view that intuition is an unfruitful epistemological notion and, thus, cannot function as evidence for philosophical inquiry.

Intuition Denialism (ID): it is the view that the meta-philosophical debate concerning the role of intuitions is irrelevant since (T) is false.

In the light of these categories of answers, it is worth to note their dialectical relations. On the one hand, (IA) opposes (IC) concerning philosophers' reliance on intuitions; in other words, intuition advocates and intuition critics debate whether the use of intuitions as evidence is a sound methodological practice. On the other hand, (ID) opposes both (IC) and (IA) concerning the import of (T); in other words, intuition deniers debate with both intuition advocates and intuition critics whether analytic philosophers properly rely on intuitions as evidence. In the remaining part of this section, we will introduce these

⁴ Cappelen (2012) identify these two questions as "The burning questions". See also Bengson (2014).



views by outlining their motivations as well as the difficulties they face; moreover, we will locate our view within (IC).

The default view among most analytic philosophers is (IA) because it is assumed that a theory *F* about a phenomenon *a* is adequate if *F* conforms to their intuitions about *a*. As such, intuitions have a probative role (i.e., they can function as evidence to accept a philosophical theory) and a refutative role (i.e., they can function as evidence to reject a philosophical theory). Let us introduce the probative role of intuitions by considering the case of truthmaking theory. Truthmaker theorists claim that if a truth-bearer is true, then some entity makes that truth-bearer true.⁵ Such entity, which might be a fact, a trope, etc., is generically called a ‘truthmaker’.⁶ Truthmaker theorists support this theory by appealing to the intuition that truth is ontologically grounded in reality. This intuition, they point out, is present in simple cases: suppose that you are watching a black cat named *Ferio*; what makes the proposition that *Ferio* is a black cat true? Truthmaker theorists intuit that the fact that *Ferio* is a black cat makes true the proposition that *Ferio* is a black cat. In other words, consider the following as a reconstruction of a truthmaker theorist’s argument for truthmaking:

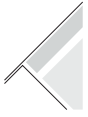
1. It is intuitive that the fact that *Ferio* is a black ontologically grounds the proposition that *Ferio* is a black cat.
2. Some entity makes true the proposition that *Ferio* is a black cat.
3. Truthmaker theory (i.e. if a truth-bearer is true, then some entity makes that truth-bearer true) is true.

Do truthmaker theorists acknowledge their use of this intuition as evidence for their theory? The truthmaking literature is full of references to intuition. Let us consider one sample of textual evidence:⁷

⁵ Besides the idea that a truth-bearer is what can be either true or false, proponents of truthmaking disagree about the nature of truth-bearers. Suitable candidates are propositions, sentences and statements. For expositive purposes, we shall use propositions as truth-bearers.

⁶ For notable objections to truthmaking, see Lewis (2001) and Dood (2002).

⁷ See also Bigelow (1988).



[...] one of the major motivations for truthmaker theory –the intuition that truth must be ontologically grounded– seems to apply to contingent propositions across the board. (Beebe & Dodd, 2005, p. 3)

As the truthmaker theorist case shows, those who endorse (IA) assume that intuitions constitute evidence for philosophical research.

Let us continue by introducing the refutative role of intuitions, which might be characterized as follows: if an intuition is inconsistent with the central tenets of a theory, then that intuition can be taken as a counterexample to refute such theory.⁸ For example, Edmund Gettier presents in his paper “Is Justified True Belief Knowledge?”⁹ a set of counterexamples to the analysis of knowledge in terms of justified true belief (i.e., JTB: S knows that p if and only if p is true, S believes that p, and S is justified in believing that p). A Gettier’s case against JTB might be reconstructed as follows:

1. If knowledge is JTB, then Charles knows that Eve drives an American car in the following case (GC): Charles and Eva are old friends. She had owned a Buick for many years. Hence, Charles believes that Eva drives an American car. Yet he ignores that she recently sold her Buick, and switched to a Pontiac, which is a different kind of American car.
2. It is not the case that Charles knows that Eve drives an American car in (GC).
3. Therefore, it is not the case that knowledge is JTB.

Accordingly, Gettier’s argument against JTB consists in considering cases such as this and intuitively judging that S does not know that p in those cases. Hence, the intuited proposition, namely, S does

⁸ As Martinich puts it: “Some counterexamples simply refute a theory. If the theory is important, then the counterexample may be derivatively important. This is especially so when the counterexample attacks some central aspect of the theory, as Gettier did.” Martinich (2005:118).

⁹ See Gettier (1963).



not know that p in Gettier cases, is used as a premise in a refutative argument concerning JTB.¹⁰

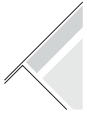
In sum, (IA) assumes that philosophical theories should conform to intuitions in the sense that intuitions function as evidence for or against a philosophical theory. When philosophers have an intuition, there is a propositional content that appears to them as true or seems to them to be the case, but without being able to trace its origin in inferences or any other form of epistemic justification. Hence, (IA) is an implicit view underlying the common practice among analytic philosophers of using as evidence propositions that they take as evident in a way that does not require any other form of epistemic justification.

By contrast, philosophers endorsing (IC) have attacked (IA) based on two main lines of argument. The first one is to argue that (T) is detrimental for philosophical inquiry since intuitions may be nothing more than convictions. Yet it could be replied that intuitions seem to play a role in philosophy analogous to the role played by empirical evidence in science: intuitions would constitute what we can call philosophical evidence. If this is the case, (IC) would entail philosophical scepticism, for how can philosophers inquire without relying on evidence? Proponents of (IC) reply that the parallelism is problematic because the reliability of scientific instruments makes empirical evidence different from philosophical intuitions in the sense that intuitions cannot be independently calibrated as scientific instruments can. In other words, we do not have a satisfactory understanding of the correlation between having the intuition that p and that it is true that p . Hence, philosophical intuitions are epistemologically valueless.¹¹

The second line of argument attacking (IA) comes from experimental philosophers. The experimental method consists in carrying out

¹⁰ See Williamson (2011:209).

¹¹ For example, see Cummins (1998) for an argument concluding that philosophical intuitions are illegitimate since they cannot be independently calibrated.



empirical studies between subjects without any previous contact with the philosophical study of the issues in question to avoid the bias that this can produce; this allows experimental philosopher to test common intuitions. For example, in relation to the Gettier cases, researchers Weinberg, Nichols, and Stich presented descriptions such as this to different groups of subjects:¹²

One day Charles is suddenly knocked out by a falling rock, and his brain becomes re-wired so that he is always absolutely right whenever he estimates the temperature where he is. Charles is completely unaware that his brain has been altered in this way. A few weeks later, this brain re-wiring leads him to believe that it is 71 degrees in his room. Apart from his estimation, he has no other reasons to think that it is 71 degrees. In fact, it is at that time 71 degrees in his room. Does Charles really know that it was 71 degrees in the room, or does he only believe it? (Weinberg, Nichols & Stich, 2001, p. 439)

After reading the story, the subjects had to choose between “Really Knows” or “Only Believes”. In a population of Rutgers University undergraduate students, only 26% of those who had identified themselves as Westerners thought Bob was knowledgeable, while 57% of the East Asian participants and 61% of the natives of the Indian subcontinent opted for “Really Knows”. These differences in the intuitions displayed by the different groups of subjects participating in the experiment are statistically significant and contrast with the orthodox view in epistemology that Gettier cases convey the intuition that Charles does not know but only believes. Weinberg, Nichols and Stich see in this and other similar results, samples of fundamentally cultural variations between the groups analyzed. Hence, experimental philosophers argue that the fact that intuitions vary from group to group is an outcome that threatens the reliance of analytic philosophers in their ability to identify the common intuitions about a philosophical topic. Weinberg, Nichols and Stich conclude that current epistemology, based on the intuitions of analytic philosophers,

¹² See Gopnik & Schwitzgebel (1998:258); Cummings (1998:116).

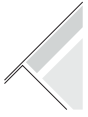


would actually be ethno-epistemology, namely, a study of epistemic attitudes contingent on the subculture of certain philosophers. As a result, they conclude that if philosophy relies on intuition, then philosophy is unreliable.

Finally, philosophers endorsing (ID) deny that philosophical practice properly involves relying on intuitions. This denial has taken two main lines of argument. The first is to deflate any substantial or robust view about intuitions as a kind of mental state whose content has a special epistemic status. For example, Cappelen (2012) argues that philosophical practice and writing reveals little evidence of appeals to intuitions. In other words, although philosophers do use expressions like ‘Intuitively’, this a *façon de parler* rather than the practice of relying on a kind of mental state whose content has a special epistemic status. Yet this argument is wanting since it assumes a cognitive dissonance between meta-philosophical beliefs and first-order arguments. As Chalmers clearly notes:

Cappelen notes [concerning the use of “intuitively” and explicit appeals to intuition] that I make such appeals myself, but he dismisses these appeals with the observation that authors’ metaphilosophical views are not infallible guides to their first-order arguments. Perhaps not, but it is hard to know what could serve as better textual evidence that an author is appealing to intuition than the remark that they are appealing to intuition. (Chalmers, 2014, p. 541)

The second line of argument is to reject that philosophers psychologize their evidence by relying on a mental state that serves as *prima facie* justification for their contents. In particular, for Williamson (2007), using intuitions as evidence urges us to conceive of evidence as a fact about our own internal psychological states and, in particular, facts about our propensities to make judgments about certain questions rather than facts about the questions themselves. Williamson argues that this pressure must be resisted, for it rests on an ill-conceived epistemology, one that attempts to identify evidence in an unproblematic way.



It has become clear that (IA) entails that philosophical theories should conform to intuitions; in other words, philosophers use intuitions to support or attack philosophical theories. Hence, those who endorse (IA) are committed to the view that the use of intuitions as evidence is a sound method for philosophical inquiry. Yet, in the light of the objections advanced by (IC) and (ID), some advocates of (IA) admit that using intuitions as evidence raises methodological concerns:

I conclude that there is a minimal construal of intuitions as judgments with broadly noninferential support such that (i) this construal reflects the way the notion is used in philosophical practice, (ii) it is plausible that philosophy relies significantly on intuitions in this sense, and (iii) this reliance raises significant epistemological and methodological worries. (Chalmers, 2014, p. 544)

Although Chalmers does not elaborate on such significant methodological worries, it is plausible to assume that they are related to the absence of suitable answers to (Q1) and (Q2).

Although answering (Q1) and (Q2) is a central task for proponents of (IA), it is worth to notice that focusing on such task can be misleading since it conflates a decision method with a sound method of inquiry. Indeed, we shall distinguish between two kinds of methodological questions: questions about decision methods, which concern the means to decide whether a philosophical theory is to be accepted or rejected, and questions about sound methods of inquiry, which concern the desirable features of a philosophical method such as objectivity, reproducibility, parsimony, etc. It is clear that the use of intuitions as evidence is a mean to decide whether a philosophical theory is to be accepted or rejected; hence, (Q1) and (Q2) concern a decision method rather than a sound method of inquiry.

Accordingly, the current focus on debating what intuitions are and whether they are reliable is arguably a plausible explanation of the stagnation ensuing from the opposition of (IC), which claims that philosophers should not rely on intuitions, and (ID), which claims



that philosophers do not properly rely on intuitions. By contrast, we shall draw attention to another important question:

(Q3) Is the practice of using intuitions as evidence a sound method for philosophical inquiry?

Evidently, (Q3) is a general methodological question that does not depend on answers to (Q1) & (Q2) since it concerns the desirable features of a methodological practice. Hence, we endorse (IC) not in the local sense of questioning whether the use of intuitions is a reliable decision method but in the global sense of questioning the methodological soundness of the practice of using intuitions as evidence for philosophical theories since, we shall argue, it has unacceptable practical consequences. Accordingly, before presenting our objection, we shall offer a minimal notion of the methodological practice of using intuitions as evidence.

The methodological practice of using intuitions as evidence: a minimal notion

The goal of this section is to offer a minimal notion of the methodological practice of using intuitions as evidence in contemporary analytic philosophy. Accordingly, our focus is on the elements involved in a philosopher's act of using an intuition as evidence for or against a philosophical theory. Hence, we are not asking whether intuitions, whatever they might be, have an evidential role and, accordingly, we shall not attempt to define 'intuition' by identifying the set of necessary and sufficient conditions for its application. On the contrary, we shall characterize the practical use of intuitions in terms of their purported role as evidence in philosophical inquiry. Let us begin by considering the basic structure of intuitions:



(I). S intuits that p

The structure of (I) reveals that every intuition involves the act of intuiting (“S intuits”) and what is intuited (“that p”). Hence, the use of “intuitions” in the sentence “Analytic philosophers use intuitions as evidence to support their philosophical theories” is ambiguous because the claim that the intuition that p functions as evidence might mean either that the fact that someone intuits that p functions as evidence or that the propositional content of the intuition functions as the evidence. If one assumes the former interpretation, then the practice of using intuitions as evidence would consist in using facts about our propensities to make judgments about certain questions rather than facts about the questions themselves and, hence, it shall be rejected as a psychologist practice.

Thus, a plausible notion of the methodological practice of using intuitions as evidence involves adopting the latter interpretation: it is the propositional content of the act of intuiting that functions as the evidence. Yet this interpretation does not answer the pressing question concerning the etiology of intuition, which emerges in reflection on what we know and how we know it by intuiting something. A robust answer to this question is to understand the act of intuiting in terms of a competence or skill. As Ludwig (2007) argues:

Intuitions often seem to have associated with them a distinctive phenomenology, though I make no commitment about this being necessary. However, if there is a distinctive phenomenology associated with intuition, it is important to note that neither it nor the recognition of it is what warrants or justifies the proposition judged. It is warranted if it is because of its etiology, because it is an expression of the competence one has in deploying the concepts, of a skill in making correct judgments on the basis of grasp of the concepts involved. (pp. 136-137)



This view rules out introspection, conviction, or perception as an intuition. As such, it presents a stronger case for intuiting as a kind of mental state. Moreover, the relation between intuitions and beliefs becomes clear: if one intuits that p , then one generally believes that p . Indeed, the best candidate for what is intuited are beliefs. This is consistent with philosophical practice, in which by what is intuited philosophers indicate a proposition that they take as evident in a way that does not require any other form of epistemic justification.

Accordingly, we are now in a position to offer a minimal notion of the methodological practice of using intuitions as evidence in philosophical inquiry:

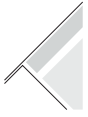
(I') "S intuits that p " means that S believes that p solely on the basis of competence with the concepts involved in p such that p does not require any other form of epistemic justification.

Hence, the methodological practice of using intuitions as evidence consists in appealing to a *sui generis* kind of mental state. In other words, believing a proposition solely on the basis of one's competence with the concepts involved in that proposition and, in virtue of that act, believing such proposition does not require any other form of epistemic justification, are the elements involved in one's act of using an intuition as evidence for or against a philosophical theory.

In the light of (I'), we shall return to (Q3) in order to reformulate it:

(Q3') Is the practice of using intuited beliefs as evidence a sound method for philosophical inquiry?

In the sequel, we shall argue for a negative answer to (Q3') in terms of the unacceptable practical consequences of (I').



A pragmatist objection

The goal of this section is to present an argument concluding that the practice of using intuitions as evidence is an unsound methodological practice. This argument can be summarized as follows:

(P1) Analytic philosophers use intuitions as evidence to support their philosophical theories.

(P2) In practice, "S intuits that p" means that S believes that p solely on the basis of competence with the concepts involved in p such that p does not require any other form of epistemic justification.

(P3) The practice of using intuited beliefs as evidence is a case of the a priori method, namely, the method that sets out from what is agreeable to one's reason.

(P4) If one uses as evidence what is agreeable to one's reason, then one trivializes the asymmetric relation between thought and reality.

Therefore,

(C1) the practice of using intuitions as evidence trivializes the asymmetric relation between thought and reality. (Unacceptable practical consequence).

(C2) The practice of using intuitions as evidence is unsound for philosophical inquiry.

Notice that we do not need to substantiate (P1) since it is a descriptive claim about philosophical practice, which both critics and advocates of the role of intuitions as evidence agree about. Moreover, we showed in §3 that (P2) is a robust version of a minimal notion of intuition as a methodological practice. Hence, in the sequel, we shall focus on elaborating and substantiating (P3) and (P4).



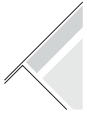
Let us begin by considering (P3). In “The fixation of Belief”, C.S. Peirce showed that the “a priori method” of belief fixation conveys the view that researchers have direct cognitive access to true beliefs.¹³ In other words, this method selects propositions that are “agreeable to reason”, which means “that which we find ourselves inclined to believe.” (EP1:119) Of course, one can find oneself inclined to believe that *p* based on one’s competence with the concepts involved in *p*. Hence, (I’) is a case of the a priori method.

Although it is clear that if one believes *p* based on one’s competence with the concepts involved in *p*, then one believes that *p* because *p* is agreeable to one’s reason, an opponent might reply that this argument, which leads to the conclusion that (I’) is a case of the a priori method, is a mere argument by definition and, thus, a weak argument. We reply that Peirce’s characterization of the a priori method is not a stipulative definition because it depicts a real phenomenon with proper features. Let us consider whether the practice of using intuitions as evidence deploys such features.

As Peirce suggests, the a priori method displays two main features. First, disagreement among researchers concerning the set of truths attained by the use of a priori methods. In other words, the application of the a priori method to the resolution of intellectual controversies will eventually cause the production of what the ancient skeptics called diaphony (στυχομυθία), which is disagreement among philosophers concerning some matter. The parties involved offer evidence for their views, which leads them to “equipollence”, namely, “an equality with regard to credibility and incredibility” (PH 110).¹⁴ In other words, when examining two opposed theories, A and B, we cannot decide whether to accept A or B since these theories are equally matched by equally plausible evidence.

¹³ We use the following abbreviations to refer to the standard editions of Peirce’s works: CP (followed by volume and paragraph numbers) = Collected Papers of Charles Sanders Peirce; EP (followed by volume and page numbers) = The Essential Peirce.

¹⁴ Sextus Empiricus in Annas & Barnes (2000).



Indeed, it is not a difficult task to find examples of diaphonic debates in the context of contemporary analytic philosophy. Let us look at the orthodox theory of knowledge, which characterizes it as true justified belief. As Williamson (2000:2) points out, this doctrine is based on the intuition that “belief is conceptually prior to knowledge”. However, after Gettier showed that the received characterization is insufficient to define knowledge, many epistemologists seek to investigate what kind of belief knowledge is. The wide use of intuitions about the priority of belief over knowledge or the priority of knowledge over belief has led to a stagnation of the debate since it is a debate that relies on intuitions as evidence. As Peirce suggests, methodological practices that lack of an external criterion of assessment are mere impositions of intellectual authority. As such, making use of intuitions as evidence is a methodological practice incapable of belief correction.

Second, the putative truths ensuing from using an a priori method are usually based on tradition or culture. As a result, the a priori method is inadequate for the production of stable beliefs because it assumes as true what is agreeable to reason and, hence, it diminishes the importance of facts. This is clearly the case of the practice of using intuitions as evidence as it relies in a kind of mental state with a special etiology, which is just and ad hoc explanation of how a philosopher has a direct cognitive access to truths about certain phenomenon. But why are the opposite intuitions of other people wrong? Is the competence or skill of analytic philosophers infallible? Indeed, as we mention in §2, the fact that intuitions vary from group to group is an outcome that threatens the reliance of analytic philosophers on their intuitions. As Stich (2018) lucidly puts it:

When intuitions are used as evidence for objective phenomena theories, the existence of cultural difference or other demographic differences poses an obvious problem. Projects of this sort assume that the contents of intuitive judgements are likely to be true. But if one group of people have the intuition that the protagonist in a thought experiment knows that p [...], and another group of people have the intuition that the protagonist does not know that p [...], then obviously these two groups cannot be right. So, unless the



philosopher who is using intuitions as evidence for an objective phenomena theory can give a plausible reason why the intuitions of one group (typically the group that disagrees with him!) can be ignored, demographic differences pose a fundamental challenge to the venerable philosophical tradition of using intuitions as evidence for objective phenomena theories. (Stich, 2018, p. 384)

In sum, echoing Peirce, the practice of using intuitions as evidence fails badly by turning inquiry into a matter of taste.¹⁵ Consequently, it becomes clear that (I') is a case of the a priori method.

Finally, let us consider (P4). The asymmetry between our beliefs and reality is an essential element of any methodological practice. Moreover, it is central for our simplest understanding of the distinction between truth and falsity; for example, suppose that your belief that Eve is angry is true. Why is it true? Because Eve is angry, indeed. Yet if someone asks you “Why Eve is angry?”, you would realize that there could be any number of reasons for Eve being angry, say, she might have been fighting with her mother, she might have been given a parking ticket, etc. However, you cannot claim that Eve is angry because your belief that Eve is angry is true. In other words, your belief that Eve is angry is asymmetric to reality in the sense that it owes its truth to Eve’s being angry while Eve does not owe her anger to the truth of any belief.

Given the asymmetry between our beliefs and reality, every sound methodological practice requires the recognition of the “brute facts” of the world, which are public and accessible to everyone. According to Peirce:

There are Real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Real affect our sense according to regular law, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and

¹⁵ See (CP 5.382).



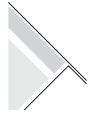
truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion. (CP 5.384)

Hence, the decisive advantage of this method is that it leads researchers, by the process of public investigation, to the same conclusions about any research question. Once fixed, all beliefs are equivalent in certainty. Although they are indubitable, they are not infallible, and are equally subject to the tests of experience in the sense that believing that p entails the possibility of criticizing p . The exercise of criticism, however, requires a criterion that is external to thought itself, as Peirce claims: “[...] it is necessary that a method should be found by which our beliefs may be determined by nothing human, but by some external permanency by something upon which our thinking has no effect”. (CP 5.384) The alternative is to an external criterion is an internal criterion, which necessarily involves some kind of epistemic circularity.

In sum, facts should modulate the process of belief fixation in order to avoid the idiosyncrasies of each researcher. In other words, although a given belief may seem highly recommended to our way of thinking, it is only the test, or confrontation with reality, which can maintain it either as a candidate for a true proposition or as unfit. Hence, it becomes clear that if one uses as evidence what is agreeable to one’s reason, then one trivializes the asymmetric relation between thought and reality, which is an unacceptable consequence. Since the practice of using intuitions as evidence is a case of the practice of using as evidence what is agreeable to one’s reason, we conclude that such methodological practice is unsound for philosophical inquiry.

Conclusion

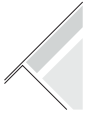
It is a fact that philosophical inquiry is a practice and that their practitioners employ methodological practices. In this paper, we have presented an objection concerning one of these practices, a very popular one among analytic philosophers: using intuitions as evidence. Since this practice essentially consists in appealing to one’s



rational authority as evidence for objective phenomena theories (e.g., theories about meaning, knowledge, etc.) and, as such, it amounts to claim that something is the case (e.g., that knowledge is not justified true belief is the case) because one has direct access to the truth of a proposition (e.g. that knowledge is not justified true belief is true), we have concluded that this practice, as C.S. Peirce forcibly argued concerning a priori methods, trivializes the asymmetry between our beliefs and reality. This unacceptable consequence led us to establish that the practice of using intuitions as evidence is unsound to support or reject philosophical theories.

References

- Annas, J. Barnes, J. (Eds. and Trans.). (2000). *Sextus Empiricus: Outlines of Scepticism*. 2nd edition. Cambridge University Press.
- Beebe, H. & Dodd, J. (2005). *Truth-makers: The Contemporary Debate*. Oxford University Press.
- Bengson, J. (2014). How philosophers use intuition and ‘intuition’. *Philosophical Studies*, 171(3): 555–576. <https://doi.org/10.1007/s11098-014-0287-y>.
- Bigelow, J. (1988). *The Reality of Numbers: A Physicalist’s Philosophy of Mathematics*. Oxford University Press.
- Cappelen, H. (2012). *Philosophy Without Intuitions*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199644865.001.0001>.
- Chalmers, D. (2014). Intuitions in philosophy: a minimal defense. *Philosophical Studies*, 171(3): 535–544. <https://doi.org/10.1007/s11098-014-0288-x>.
- Cummins, R. (1998). Reflections on Reflective Equilibrium. In M. DePaul & W. Ramsey (Eds.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry* (pp. 113–128). Rowman and Littlefield.
- DePaul, M. & Ramsey, W. (Eds.). (1998). *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Rowman and Littlefield.
- Dodd, J. (2002). Is Truth Supervenient on Being? *Proceedings of the Aristotelian Society*, (102): 69–85.



- Gettier, E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 23(6): 121-123. <https://doi.org/10.1093/analys/23.6.121>.
- Gopnik, A. & Schwitzgebel, E. (1998). Whose Concepts are they, Anyway?: The Role of Philosophical Intuition in Empirical Psychology. In M. DePaul & W. Ramsey (Eds.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry* (pp. 75-92). Rowman and Littlefield.
- Lewis, D. (2001). Truth Making and Difference Making. *Noûs*, (35): 602-15.
- Ludwig, K. (2007). The Epistemology of Thought Experiments: First Person versus Third Person Approaches. *Midwest Studies in Philosophy*, (31): 128-159. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2007.00160.x>.
- Martinich, A. P. (2005). *Philosophical Writing: An Introduction*. Blackwell Publishing.
- Peirce, C. S. (1994). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. 8 Vols. Edited by C. Hartshorne, P. Weiss & A. W. Burks. Harvard University Press.
- Peirce, C. S. (1992, 1998). *The Essential Peirce*. Vol. 2. Edited by N. Houser, C. Kloesel & the Peirce Edition Project. Indiana University Press.
- Proust, J. & Fortier, M. (Eds.). (2018). *Metacognitive Diversity: An Interdisciplinary Approach*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198789710.001.0001>.
- Stich, S. (2018). Knowledge, intuition, and culture. In J. Proust & M. Fortier (Eds.), *Metacognitive Diversity: An Interdisciplinary Approach* (pp. 381-394). <https://doi.org/10.1093/oso/9780198789710.003.0017>.
- Weinberg, J., Nichols, S. & Stich, S. (2001). Normativity and Epistemic Intuitions. *Philosophical Topics*, 29(1-2): 429-460. <https://doi.org/10.5840/philtopics2001291/217>.
- Williamson, T. (2000). *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019925656X.001.0001>.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Routledge.




II. A noção de liberdade em Antonio Vieira e a Segunda Escolástica

Paulo Martines¹

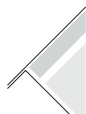
Mas como somos de carne e sangue,
obre de tal maneira o racional,
que tenha sempre respeito ao sensitivo.

Antonio Vieira, Sermão de Santo Antonio, 1642

Introdução

 O pensamento filosófico dos séculos XVI e XVII na península ibérica, e por extensão nas colônias de Espanha e Portugal, era dominado pela Segunda Escolástica. Pelo termo Escolástica deve se entender aqui um modo de fazer filosofia e estruturar o pensamento, cuja referência teórica era a teologia escolástica medieval, identificada inteiramente com a Universidade. Inserida em seu contexto histórico da modernidade, essa Segunda escolástica responde também aos ideais reformistas da Igreja Católica e de sua relação com os poderes seculares, bem como na atividade missionária nas terras recém ‘descobertas’, que levaram inapelavelmente seus teóricos a discutirem temas de natureza ética, antropológica e jurídica, sobretudo aqueles que diziam respeito ao direito natural dos povos, ao estatuto do indivíduo e às relações normativas entre

¹ Professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Estado do Paraná, Brasil. prmartines@uem.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-001-6396-696X>



os povos descobertos e seus descobridores. As obras de autores como Bartolomeu de Las Casas, Francisco de Vitória e Francisco Suarez são os maiores frutos teóricos da escolástica ibérica. Nos domínios de Portugal e de sua colonização na América, a obra do jesuíta Antonio Vieira representa, do ponto de vista literário o ponto alto do barroco em língua portuguesa, e constitui-se, filosoficamente, como herdeira dos hábitos mentais e da produção teórica dos filósofos ibéricos.² Na sua formação religiosa e intelectual, além de um exímio leitor da Bíblia, conhecia bem esses autores da Segunda Escolástica, cujas posições teológico-filosóficas serão a base de seus Sermões e de sua reflexão filosófica sobre o tema da liberdade.

O Padre Antônio Vieira tem Portugal (Lisboa) como o seu país de nascimento (1608) e o Brasil (na Bahia) como a pátria de sua formação intelectual e lugar de morte (1697). Esse representante insigne do barroco de língua portuguesa foi, por sua vez, um cidadão do mundo, pregou em cortes europeias (Lisboa e Roma), aconselhou D. João IV, rei de Portugal, e foi preceptor do príncipe dom Teodósio; participou de missões diplomáticas nas cortes de Roma, Paris e Haia em nome da soberania do reino português diante da separação das cortes portuguesas e espanhola e da presença holandesa em território brasileiro; foi encarregado pelo geral da Companhia de Jesus a ser o pregador da rainha Cristina da Suécia, quando ela residia em Roma,

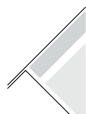
² Vale mencionar que essa "Segunda Escolástica" para Vieira tem o traçado elaborado por Inácio de Loyola nas Constituições da ordem, cuja referência para a filosofia é a obra de Aristóteles e, para a teologia, a obra de Tomás de Aquino. É o que se lê nos Exercícios Espirituais: "Louvar a doutrina positiva e escolástica, porque assim como é mais próprio dos doutores positivos, tais como S. Jerónimo, S. Agostinho e S. Gregório, etc., [...] mover os afetos, para em tudo amar e servir a Deus, nosso Senhor, assim é mais próprio dos escolásticos, tais como S. Tomás, S. Boaventura e o Mestre das Sentenças, etc., definir ou explicar para os nossos tempos as coisas necessárias à salvação eterna, e refutar e explicar mais todos os erros e todos os sofismas. Porque os doutores escolásticos, como são mais modernos, não só se aproveitam da exata inteligência da Sagrada Escritura e dos Santos Doutores positivos, mas ainda, iluminados e esclarecidos pela graça divina, ajudam-se também dos concílios, cânones e constituições da nossa Santa Mãe Igreja» (Inácio de Loyola, EE, nn. 368-369).



a mesma rainha que alguns anos antes recebera René Descartes como professor em sua corte. Suas obras tiveram grande impacto na península ibérica e, por extensão, na América espanhola e portuguesa dos seiscentos. Era admirado na Espanha, donde já circulavam seus sermões em espanhol (sermones vários, Madrid, edição de 1664), e também no México, país de forte presença jesuítica.³ Em seus sermões vale-se de conceitos “engenhosos” para colocar a palavra de Deus a serviço da fé; nas cartas procura a ação adequada para o “bem da república”, escopo de um homem moralmente virtuoso. Como jesuíta visa expor, divulgar e defender a doutrina de Trento, expandir a cristandade, reformá-la e regenerá-la. Vieira mantém um ímpeto evangelizador e se apresenta com um soldado da fé. Nesse sentido, esteve empenhado em incorporar os gentios ao corpo da Igreja para que alcançassem a salvação de suas almas. No desempenho dessa função religiosa faz vir para o primeiro plano as determinações de Loyola relativas às escolhas práticas que buscam a utilidade daquilo que é expresso por palavras. Sua tarefa missionária de pregar, converter e salvar não se faz senão por um caminho pedregoso, difícil de ser trilhado, seja na dificuldade da floresta (amazônica), seja no esforço de comunicação com os índios, dada a pluralidade de línguas existentes.

É deste modo que um tema de grande repercussão nos escritos de Vieira diz respeito à questão dos índios, presente em um grande número de sermões pregados em Lisboa e São Luís, ou mesmo como assunto central de suas cartas ou escritos de deliberação. Trata-se de um tema importante no Brasil colônia (Cunha, 1993), seja no âmbito

³ Sor Inês de la Cruz teve contato direto com as obras de Vieira, a ponto de manifestar-se criticamente por escrito (na chamada Carta Atenagórica) sobre o tema teológico da fineza de Cristo, presente no Sermão do Mandato, pregado por Vieira em 1650, na capela Real de Lisboa. Esse tema diz respeito ao amor de Cristo, perfeito e infinito ao longo de sua vida, mas que no fim de seus dias, os seus efeitos foram maiores e mais extremos, diz Vieira, Ele “juntou o fim com o fino”. O tema em ‘disputa’ procura saber qual é a maior das finezas de Cristo, se a sua morte na cruz pelos homens, se ter ficado conosco ao ausentar-se, como no sacramento da eucaristia, ou ainda se ter lavado os pés de seus discípulos, dentre eles, o de um traidor. Ver a respeito Paz (2017, pp. 469-471).



da história, para falar das relações entre índios e colonos, que sob um aspecto responde integralmente aos interesses da corte portuguesa no processo de colonização do território brasileiro, seja no âmbito do direito originário dos indígenas, na garantia da posse da terra e na preservação de sua dignidade humana, na medida em que sua cidadania dependia da pertença a uma comunidade de iguais.⁴

Vou abordar o tema da liberdade do índio em Vieira na sua dupla dimensão missionária e filosófica, considerando 1) a colonização portuguesa e a questão do gentio; 2) a temática indígena nos escritos de Vieira do período maranhense (1653-1661), em seus sermões e cartas; e, 3) a sua defesa da liberdade dos índios de São Paulo expressa no parecer que escreve já no fim de sua vida, quando estava em Salvador.⁵ Na primeira parte deste estudo (seções 1 e 2), tentarei definir o pano de fundo histórico da colonização portuguesa e os objetivos das

⁴ Deve-se ressaltar que hoje a temática indígena, bem como a produção intelectual feita por índios na antropologia e na etnografia é um assunto de grande relevância para a reflexão no campo da ecologia e das ciências humanas, por trazer perspectivas de reflexão de ordem socioambiental, de consciência ambiental, como atestam os trabalhos de Aílton Krenak (2019e; 2020) e David Kapenawa (2015). Ao se falar hoje da pandemia do coronavírus que nos afeta e de seus desafios, poder-se-ia pensar aqui em uma cosmologia (ou cosmopolítica, na visão de alguns antropólogos) como aquela descrita pelos yanomamis, através da voz de Davi Kopenawa (2015), na qual o xamã é aquele que não defende somente os habitantes da floresta (homens ou animais), mas aquele que “[...] trabalha para proteger os brancos que vivem em baixo do mesmo céu” (Kopenawa, 2015, p. 492), o qual pode despencar “em nossas cabeças”, de modo que “[...] vamos morrer antes mesmo de perceber” (ibidem). Fica dessa cosmologia yanomami a perspectiva de considerarmos a nossa relação com o outro e com a natureza, a partir de um discurso que seja integrador (ecológico, no entendimento do xamã), e não racional (como para o homem branco).

⁵ O título completo desse parecer é Voto do Padre Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios. Neste trabalho utilizo o termo Voto para me referir a esta obra, que se encontra em Vieira (2002). Para os Sermões e Cartas, utilizo a edição Vieira (2011), e para o relatório da Relação da missão da Serra de Ibiapaba, a edição Vieira (1992).



missões jesuíticas no Brasil e, por fim, mostrarei a defesa filosófica da liberdade do índio feita por Vieira (seção 3).

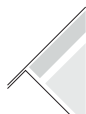
A questão do índio no período colonial

O tema da liberdade do índio é um assunto predominante no período colonial brasileiro. Desde as primeiras décadas do sec. XVI, os principais documentos oficiais do período, sejam as bulas papais ou os decretos régios, proibiam o cativo indígena, expressando assim a posição dos teólogos e juristas espanhóis, que se inseriam dentro de uma perspectiva do naturalismo jurídico. O documento régio de João III, rei de Portugal, dirigido a Tomé de Souza, aponta essa ideia:

porque a principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do brasil foi para [que] a gente dela se convertesse à nossa Santa fé católica, vos encomendo muito que para isso se pode ter, e de minha parte lhe direis que lhes agradecerei muito terem especial cuidado de os provocar a serem cristãos, e para eles mais folgarem de o ser, tratem bem todos os que forem de paz, e os favoreçam sempre, e não consintam que lhes seja feita opressão nem agravo algum, e fazendo-se-lho façam corrigir e emendar de maneira que fiquem satisfeitos e as pessoas que lhas fizerem sejam castigadas com fôr justiça.⁶

A colonização está inicialmente vinculada ao trabalho de evangelização, tanto que a esquadra comandada por Tomé de Souza em 1549 contava com 7 padres jesuítas, dentre eles, Manoel da Nóbrega e José de Anchieta. O primeiro contato do índio com o português foi marcado por certa convivência social demarcada pelo interesse econômico da exploração de produtos naturais (extração do pau-brasil), da qual o índio tinha um papel fundamental na sua extração, de modo que o fruto de seu trabalho era permutado por produtos manufaturados europeus que despertavam interesses aos olhos dos indígenas, principalmente produtos de ferro como

⁶ Regimento de Tomé de Souza (17/12/1548), In Eisenberg (2000, p. 63).



machados e facas, indispensáveis para uma maior produtividade do trabalho agrícola.⁷ Essa situação econômica inicial muda de perfil com o advento do sistema das donatarias (Fernandes, 1976, p. 81). Agora, a iniciativa e supremacia do colonizador português na organização social e econômica –ainda que precária– alteram o centro de interesse do convívio com os indígenas. O português vê no índio a força de trabalho adequada para a agricultura. De fato, muito se pensou que o índio poderia ser enquadrado no sistema da agricultura familiar tal como ocorria na Europa. Frutos dessa nova situação foram a expropriação territorial, a destribalização e, por fim, a escravidão do indígena. Os diversos decretos régios expedidos pela corte de Lisboa revelaram-se ineficientes para a proteção dos povos indígenas do período colonial. Um século depois, Vieira reconhece a persistência, até mesmo a agudização dos problemas, ao relatar o amplo predomínio de escravos indígenas nas lavouras, sobretudo as de tabaco, e na coleta das drogas do sertão.

Parte da história colonial sobre os índios foi escrita pelos jesuítas. Desde a sua chegada oficial ao Brasil, em 1549 com a esquadra de Tomé de Souza, os padres da Companhia de Jesus foram imbuídos da orientação da conversão e assimilação dos índios à civilização cristã. Deve-se reconhecer não apenas o apelo religioso da conversão, mas também que tal empreendimento tinha uma conotação temporal e política, na medida em que os índios poderiam servir aos interesses da colônia portuguesa, na proteção do território brasileiro em face do inimigo externo, seja ele francês ou holandês, que em meados do século XVI e parte do XVII exerceram grande ameaça à soberania portuguesa. A missão evangelizadora era considerada como parte integrante da estratégia de colonização: trata-se de colonizar com os índios e não contra os índios. Sabia-se que as almas ganhas para Deus serão benéficas para a coroa portuguesa.

⁷ Note-se que o escambo visava inicialmente suprir as necessidades dos colonizadores, sobretudo no abastecimento de gêneros alimentícios. Cfr. Monteiro (1994, p. 31).



Os primeiros jesuítas que chegaram ao Brasil, entre eles Nóbrega e Anchieta, foram universitários e homens de letras, tendo frequentado a prestigiosa universidade de Coimbra, onde vários professores e mestres foram formados na Espanha, berço da segunda escolástica.⁸ Tese geral admitida pelos teóricos espanhóis afirmava que os índios eram livres e não hereges, e que a condição natural do ser humano, criado à imagem e semelhança de Deus, é a liberdade. Reduzir o índio à condição de escravo era algo condenável. Além do mais, para os homens desse momento, o “esforço de conversão” é um gesto cristão nos contatos com os novos povos.⁹ Nóbrega deixa-nos uma reflexão importante de conteúdo político-filosófica sobre o papel das missões religiosas no novo mundo: o Diálogo sobre a conversão do gentio (1556-57) e o Plano Civilizador (1558). Além dessas obras vale ressaltar o interessante debate que Nóbrega estabeleceu com Quirício Caxa, em 1567, a respeito da servidão voluntária.¹⁰

As primeiras atividades missionárias foram marcadas por grande entusiasmo, a ponto de Nóbrega afirmar que os índios eram como papel em branco em que se poderia escrever à vontade; algo que se alterou logo após os primeiros anos, muito pela dúvida sobre a disposição dos índios para abraçarem a fé propalada pelos jesuítas. A estratégia adotada por Nóbrega para a conversão estava baseada no

⁸ Nóbrega, por exemplo, havia estudado em Salamanca, onde teve como mestres Francisco de Vitória e Domingo de Soto, cujo livro *De iustitia* seria citado por Nóbrega no Brasil, na controvérsia que se envolveu, e depois veio a concluir seus estudos em Coimbra. Cfr. Leite (1955, pp. 25-27).

⁹ Deve-se ressaltar a famosa controvérsia de Valladolid (1551) entre Sepúlveda e Las Casas, na qual o primeiro, ao apoiar-se em Aristóteles, defendia que os índios eram escravos por natureza, tese repudiada pelo dominicano Las Casas.

¹⁰ Quirício Caxa, um jovem jesuíta espanhol, defende a tese segundo a qual os índios poderiam vender a sua liberdade, porque esta é um direito (*ius*) que a pessoa possui como uma propriedade (*dominium*). Nóbrega sustenta que a escravidão dos índios é injusta porque eles são sempre capturados ilegalmente. O jesuíta português confirma a tese da inalienabilidade da liberdade humana, apoiando-se em Francisco de Vitória e Domingo de Soto. Sobre esse debate cfr. Eisenberg (2000, pp. 126-171).



medo, uma vez que a recusa do índio ao aldeamento, ou a sua fuga para o sertão, poderia significar a decretação da “guerra justa” e de seu futuro cativo. É comum encontrarmos em várias cartas jesuítas – e mesmo em Vieira – a ideia de que os índios não pronunciavam as letras F, L e R, porque não tinham fé, nem lei e nem rei. Causava grande resistência à catequese – e desânimo aos padres da companhia – determinadas práticas indígenas como o canibalismo, a nudez e até a feitiçaria. Já os colonos, por sua vez, não tinham dúvidas de classificar os índios como selvagens e bárbaros.¹¹ As estratégias de missão sofreram sucessivas reformulações ao longo do Brasil colônia. De um modo geral o aldeamento era o procedimento padrão, no qual os índios eram compelidos a fixar-se de modo permanente num local de modo a viabilizar o trabalho de evangelização. Não obstante todas essas dificuldades, a atividades missionárias marcam o início da colonização portuguesa, como bem expressa Laura de Melo e Souza;

Os portugueses se imbuíram sinceramente de seu papel missionário. 'Os outros homens, por instituição divina, têm só obrigação de ser católicos: o português tem a obrigação de ser católico e apostólico. Os outros cristãos têm a obrigação de crer a fé: o português tem a obrigação de a crer e mais de a propagar', dizia Vieira, um século e meio após a descoberta. Para o zelo missionário, o exemplo vinha de cima: do rei – 'Todos os reis são de Deus feitos pelos homens: o rei de Portugal é de Deus e feito por Deus e por isso mais propriamente seu' – e do próprio Deus, que elegera os portugueses dentre os demais povos, numa espécie de repetição da história de Israel'. (Mello e Souza, 2008, p. 49)

¹¹ Um estudioso da história dos índios afirma: “há três possíveis explicações para a origem e natureza do índio: o cristão em potencial, o bárbaro e o demoníaco. O cristão em potencial e o demoníaco pressupunham que europeus e ameríndios possuíam a mesma natureza. A colonização, portanto, desempenharia a missão de reverter a degradação, regenerar e salvar almas que padeciam tormentos infernais” (Raminelli, 2001, p. 305).



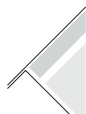
Atividade missionária de Antonio Vieira

A atividade missionária de Antonio Vieira no Amazonas e Maranhão, entre 1653-1661, propiciou ao já experiente jesuíta um bom conhecimento da situação do índio do período colonial brasileiro. Vieira enfrentou os dissabores do contato com os colonos e administradores envolvidos diretamente com o cativo indígena, e também com alguns religiosos “corruptos”, envolvidos na venda de índios. No período de oito anos em que passou nas terras do ‘norte do Brasil’, Vieira tornou-se um defensor do índio, o que lhe deu boas condições para consolidar uma justa apreciação sobre o tema da liberdade, que fará anos depois em Salvador, já no final da vida.

É com sua atividade missionária no Estado do Maranhão e Grão Pará que Vieira reacende a sua vocação apostólica, a ponto de dizer, numa carta ao príncipe D. Teodósio, “eu agora começo a ser religioso [...] e espero na bondade divina que acertarei a ser verdadeiro padre da Companhia”.¹² Vieira nada mais faz do que reafirmar aquela vontade tão ardentemente expressa nos votos do adolescente¹³. Com a sua chegada ao Maranhão, Vieira estabelece a sua primeira reflexão sobre os índios no Brasil colonial, presente em vários sermões e em cartas, e que culminará com o Voto de 1694. Após uma vida passada na corte onde exerceu forte influência sobre D. João IV, e de ter assumido tarefas diplomáticas em Paris, Amsterdã e Roma, Vieira volta-se para o norte do Brasil, para uma terra a ser descoberta e colonizada: a região

¹² A. Vieira, Carta a D. Teodósio, in Vieira (2002, p. 207).

¹³ Azevedo (2008, T.1, p. 48). Deve-se frisar que o processo de evangelização no Maranhão tem o seu início com franciscanos e carmelitas, ainda no início do século XVII. Um historiador da Igreja católica no Brasil reconhece que “o ciclo maranhense é caracterizado pelo tema da ‘liberdade dos índios’. Foi nesse ciclo que a missão no Brasil atingiu tal independência e tal força, que o sistema colonial se sentiu realmente ameaçado e reagiu com a expulsão de todos os jesuítas no Brasil, com a conversão da maioria dos aldeamentos em vilas sob direto controle colonial”. Cfr. Honaert (2008, p. 76).



do Amazonas e o Estado do Grão-Pará e Maranhão¹⁴. Desde a biografia de João Lúcio Azevedo, entende-se essa fase como de intensa atividade missionária, na qual a produção de Vieira volta-se para a questão do cativo indígena e, principalmente no âmbito político-religioso, da necessidade do governo sobre os índios, que seja ao mesmo tempo espiritual e religioso, a fim de que a conversão se efetive.¹⁵

A atividade missionária tem como principal imagem a figura do jardineiro, daquele que deve realizar o seu ofício com constância e extrema dedicação. O sermão do Espírito Santo, pregado em 1657, explicita de modo exemplar a figura do missionário no processo de evangelização, e indiretamente nos expõe a visão de Vieira sobre o índio. Essa descrição revela, de fato, o difícil trabalho dos jesuítas:

¹⁴ Em carta a D. João IV Vieira diz: "O maranhão e o Pará são uma rochela de Portugal, e uma conquista por conquistar, e uma terra onde V. M. é nomeado, mas não obedecido". Carta de 4/04/1653, in Vieira (2011) O termo rochela faz referência à La Rochele, uma cidade francesa da costa atlântica, dominada pelo calvinismo desde 1554. Deve já ser mencionado que parte do trabalho missionário visa rebater a forte presença de índios sensíveis à doutrina protestante, uma vez que os holandeses, ao ocuparem Pernambuco e depois Ceará, "com manha, dissimulação e liberalidade" conquistaram muitos índios. Após a expulsão dos holandeses, muitos índios migraram para o Maranhão. Sobre o mesmo assunto, o relatório da missão de Vieira à Serra de Ibiapaba (entre maranhão e Ceará): "Com a chegada desses novos hóspedes [índios tobajaras], ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do brasil, porque muitos índios foram nascidos e criados entre os holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento da verdadeira religião" Vieira (1655/1992).

¹⁵ Deve-se frisar que do ponto de vista histórico a colonização do norte foi diferente daquela do nordeste açucareiro, sendo o trabalho indígena compulsório dominante. A esse propósito diz Fausto: "a influência indígena foi nítida, tanto em termos numéricos como culturais" [...] "A grande presença de indígenas fez do norte um dos principais campos de atividade missionária das ordens religiosas, com os jesuítas à frente. Os conflitos entre representantes da Coroa, colonizadores e religiosos foram constantes na região. Os jesuítas eram muito visados, pois tinham um projeto de aculturação e controle dos indígenas diverso dos colonizadores" (Fausto, 2006, p. 49).

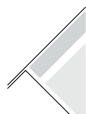


Há outras nações pelo contrário (e estas são as do Brasil) que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta, que em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura e tornam à bruteza antiga e natural e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas, uma vez que lhe corte o que vecejam os olhos, para que creiam o que não vêem, outra vez que lhe cerceie o que vecejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez que lhe decepe o que vecejam as mãos e pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural e compostura dos ramos.¹⁶

As palavras chaves para descrever os índios nesse processo de evangelização são docilidade e inconstância, termos que se completam. A primeira revela uma excessiva facilidade na aprendizagem, mas que ao fim resulta numa dificuldade essencial no aprendizado, não como reflexo de sua pouca inteligência, mas de sua inconstância: aquilo que o índio ouve, esquece; o que admite como certo, em pouco tempo torna-se incerto e algo para não ser seguido. Temos um processo contraditório: “tal é a fé dos brasis: é fé que parece incredulidade, e é incredulidade que parece fé; é fé porque crêem sem dúvida e confessam sem repugnância tudo o que lhes ensinam, e parece incredulidade, porque, com a mesma facilidade com que aprendem, desaprendem, e com a mesma facilidade, com que creram, descrêem”. Por isso que a metáfora da murta parece se ajustar a esse comportamento instável e variável, diferente do mármore, como na continuação do sermão:

A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que

¹⁶ Antonio Vieira, Sermão do espírito Santo, in Vieira (1657/2002).



se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve.¹⁷

O trabalho apostólico para Vieira e seus companheiros era uma tarefa que se devia cumprir lenta e insistentemente. Não se trata, para o caso dos índios, de se realizar a subjugação pela força, como propalado por humanistas e alguns franciscanos, nem menos desistir do trabalho de catequese, mas de estabelecer um convívio constante com o índio. “a alegoria [estátua de mármore e estátua de murta] constrói-se de modo a argumentar sobretudo sobre a necessidade radical da permanência e convívio estreito do jesuíta junto ao índio, justificada pela sua atitude mesma diante da fé, que sempre necessita correção — e nunca, defende-se, por desejo da Companhia de Jesus de ter o exclusivo usufruto de seu trabalho, como acusavam os moradores” (Pecora, 1998, p. 452).

A situação do índio no Estado do Maranhão e Grão-Pará é bem retratada no Sermão da primeira domingo da quaresma, pregado em São Luiz do Maranhão, no ano de 1653. O tema deste sermão é a escravidão dos índios brasileiros, do chamado cativo injusto.¹⁸ A exploração praticada contra o índio era conduzida tanto pelos colonos quanto pelos capitães-mores junto às aldeias supostamente livres. Os primeiros, abusando de seu poder, obrigavam os índios a trabalhar nas suas lavouras de tabaco, enquanto os segundos, apoiados por alguns “frades corruptos”, realizavam o comércio e venda dos índios, provenientes das entradas. Vieira assim retrata a lavoura do tabaco: “é o mais cruel de quantos há no Brasil. Mandam-nos servir violentamente a pessoas e em serviços a que não vão senão forçados, e morrem lá de puro sentimento”.¹⁹

¹⁷ Idem.

¹⁸ A. Vieira, Sermão da primeira domingo da Quaresma, in Vieira (1653/2011).

¹⁹ Citado por Bosi (2011, p. 44). A condenação da postura dos capitães mores e colonos é assim descrita: “Todo homem que deve serviço ou liberdade alheia, e podendo-a restituir, não restitui, é zero que se condena: todos ou quase todos os homens do Maranhão devem serviços e liberdades alheias, e podendo restituir, não restituem; logo, todos ou



Desde a sua chegada ao Maranhão e Pará em 1651, Vieira toma consciência da situação das relações de violência impetradas pelos colonos face aos indígenas, reconhecida pelo orador como uma “carnificina do interesse”: “havendo, porém, quem cative e quem tirenize e, o que é o pior, quem, o aprove” (carta a D. Teodósio). Fica claro em todas as suas manifestações, seja nas cartas ou nos Sermões do período, o desentendimento manifesto entre o missionário e os colonos, principalmente na escravização dos indígenas pelos colonos sob o pretexto de que tinham sido apresados em “guerra justa”. O já citado Sermão da Primeira domingo de Quaresma (1653), conhecido como Sermão das tentações, volta-se contra o cativo indígena e formula um conjunto de “propostas” (lícitas, justas e cristãs) na esperança “espiritual e temporal” de obter a paz entre os homens, com o resultado prático da conveniência de preservar suas “consciências e salvar as suas almas”. Este Sermão é dirigido aos colonos maranhenses e associa a escravidão ao pacto demoníaco, ao se vender a alma em troca de um benefício, aqui no caso é o econômico, cuja referência bíblica retoma o Evangelho de São Mateus (4:3), no qual o diabo tenta a Cristo, oferecendo-lhe pedras para que as transforme pães (visto ser o filho de Deus), aconselhando-o a se jogar do alto de uma torre (pois se rá amparado por anjos), e pedindo que o adorasse, que se prostrasse diante dele de joelhos e entregasse sua alma em troca do poder temporal. Esta é para Vieira “a maior e mais poderosa e universal das tentações”: oferecer mundos por uma alma.

O ponto de partida do Sermão recai sobre um tópico de grande importância filosófica e religiosa dentro da tradição cristã, aquela da alma, pois ela sendo “espiritual” devemos conhecê-la e estimá-la, e uma vez reconhecido o seu “peso”, atribuir-lhe grande valor. De que vale ser senhor do mundo e perder a sua alma? Essa é a lição para os colonos do Maranhão. Dissuadido a pregar àqueles a quem a vida da alma não valia mais do que um pedaço de terra conquistado com sangue e suor alheios, Vieira pede inspiração a Deus que lhe vem pela lembrança do profeta Isaías (58:1): “Brada ó pregador, e não cesses;

quase todos se condenam.” Sermão da Primeira domingo da quaresma, III, 1653/2011, p. 478.



levanta a tua voz como trombeta, desengana o meu povo, anuncia-lhes seus pecados, e diz o estado em que estão” (Vieira, 1653/2011). Já nas proximidades do tempo quaresmal, quando o sermão é pregado, Vieira dirige a eles essas palavras:

Sabeis, cristãos, sabeis nobreza e povo do Maranhão, qual é o jejum que quer Deus de vós esta Quaresma? Que solteis as ataduras da injustiça, e que deixes ir livres os que tendes cativos e oprimidos. Estes são os pecados do Maranhão. [...] Um povo inteiro em pecado? Um povo inteiro ao Inferno? [...] Sabeis quem traz pragas às terras? Cativeiros injustos. Quem trouxe ao Maranhão a praga dos holandeses? Quem trouxe a pragas das bexigas? Quem trouxe a fome e a esterilidade? Estes cativeiros. (...) Todo homem que deve serviço ou liberdade alheia, e podendo-a restituir, não restitui, é certo que se condena: todos ou quase todos os homens do maranhão devem serviços ou liberdades alheias, e podendo restituir, não restituem; logo, todos ou quase todos se condenam. (A. Vieira, Sermão da primeira domingo da quaresma, III. In Vieira, 1653/2011)

A privação da liberdade pela existência do cativo traz o pecado da dor e sofrimento para aquele que é acometido como para aquele que é responsável pelo cativo. Mesmo diante de argumento antiescravistas e de uma postura indignada, Vieira propõe uma “solução conciliadora”, na qual se evitaria o emprego da violência do colonizador ao aprisionar os índios nas descidas ao sertão, e permitiria ao morador valer-se da mão de obra indígena de um modo digno. Todas as pendências relativas ao trato com o indígena seriam resolvidas por uma junta constituída de autoridades civis e eclesiásticas. Vieira estabelece sua “proposta” como resultado de um “estudo” diligente de um missionário jesuítico que se serve de instituições como o Estado e a Igreja, a fim de “construir a necessária mediação entre os atos humanos e os dogmas religiosos” (Bosi, 2011, p. 43). Há três tipos de índios no Maranhão: 1) os que são escravos na cidade; 2) os que vivem nas aldeias jesuíticas e, 3) os que vivem nos sertões. Aos primeiros seria dada o direito de decidir se entre permanecer no cativo ou ir para junto das missões. Aos terceiros, somente poderiam ser trazidos como escravos se já fossem



cativos de grupos inimigos e estivessem prestes a serem mortos ou devorados. Esta operação recebia a denominação de resgate.

A referência entre o trabalho missionário (“ide e pregai”) e o decorrente conflito com os colonos na escravização indígena nas terras do Maranhão-Pará está presente no Sermão de Santo Antonio aos Peixes, pregado em São Luís no final de 1654. Nele se entrevê a crítica ácida ao comportamento dos colonos e de seus vícios. O mote do Sermão é a palavra de Cristo retirada do Evangelho de Mateus: “vós sois o sal da terra”. Aos pregadores cabe conservar e tornar saboroso o mundo dos homens. Mas e se o sal não salga ou a terra não se deixa salgar? Trata-se de uma questão que diz respeito aos pregadores que não pregam a verdadeira doutrina (dizem uma coisa e fazem outra) e aos ouvintes que querem recebê-la: “[...] quando a terra se vê tão corrupta como está a nossa, havendo tantos nela que têm o ofício de sal, qual será, ou qual pode ser a causa desta corrupção?”.²⁰ Para Vieira, Santo Antônio é o modelo do verdadeiro pregador, ao expressar a equivalência entre o fazer e o dizer e também por responder satisfatoriamente à segunda dificuldade: para aqueles que não queriam ouvi-lo e que o desconsideravam como pregador, o franciscano não se calou ou se fez de dissimulado, e foi pregar aos peixes, como ocorrido na cidade de Rimini.

Vieira segue os passos do ilustre franciscano e vai da terra para o mar, mas mantém os olhos fixados no sertão, na sorte dos índios que lá viviam. Sabemos que a referência à santo Antônio diz respeito à atitude do santo de pregar aos peixes: o santo vai ao mar e os peixes em cardumes veem ao seu encontro. Vieira fará o mesmo em São Luiz. Sal e peixe são duas figuras exploradas pelo orador para indicar em última instância a moralidade da ação humana visada nesse sermão: o sal preserva o alimento e o protege da corrupção, uma palavra que ecoa a palavra de outros; o peixe é portador de virtudes e vícios próprios²¹.

²⁰ A. Vieira, Sermão de Santo Antonio aos Peixes, in Vieira (1654/2011).

²¹ Ao falar da figura como algo tendo existência própria, pois não são aparências, metáforas ou imagens das outras coisas, José Antonio Saraiva aponta para a construção de dois tipos de figuras que podem



O conteúdo da pregação é essencialmente moral, no sentido de louvar o bem e repreender o mal, de modo a fazer que a divisão do sermão fique bem acentuada: trata-se de louvar as virtudes, como aquelas de obediência, silêncio, prudência e liberalidade; e repreender os vícios, vaidade, presunção e ambição. O sermão é rico em malabarismos verbais e comparações engenhosas entre a natureza dos peixes e o comportamento humano, num jogo de aproximação e contraposição de elementos díspares. Os peixes de modo obediente atenderam o chamado de Antônio, os homens o recusaram; os peixes agiram como se dotados de razão; os homens, ainda que racionais, foram irracionais: “aos homens deu Deus uso de razão, e não aos peixes; mas neste caso os homens tinham a razão sem o uso, e os peixes o uso sem a razão”²². (Sermão, II). É um sermão totalmente alegórico, “uma bela sátira, a mais bela e audaciosa que se haja dardejado no púlpito” (CIDADE, 1940, p. 61).²³

Ainda no campo das virtudes dos peixes, há para o orador Vieira a presença da prudência que os faz ficar distantes dos homens, como a exercer um certo retiro (Peixes! Quanto mais longes dos homens tanto melhor: trato e familiaridades com eles, Deus vos livre). A força da rêmora, que mesmo sendo um peixe pequeno possui um poder

ser tomadas no sentido que aqui queremos dizer: “as que tem força de autoridade, ensinadas por Deus e pela Igreja, ou ainda ensinadas pelo exegeta, quando aplica as regras do método alegórico, e as que se podem descobrir na contemplação da Natureza (e também da História). O que diferencia é que estas, contrariamente àquelas estão de certa maneira nas coisas: basta ler a natureza para que se revelem” Saraiva, 1980, p. 48). O olhar de Vieira, seja em sua discussão da natureza ou do homem é transposto para a escrita e não é uma representação necessariamente naturalista: “ver o mundo é decifrá-lo; convertê-lo em discurso é re-cifrá-lo. São portanto duas operações linguística e teológicas; confrontadas elas demonstram como o conceito de figura não está restrito à relação entre distintas temporalidades, mas também pode ser aplicável a espaços paralelos; por exemplo, na relação entre o espaço real e o espaço discursivo” (Alcides, 1999, p. 87).

²² A. Vieira, Sermão de Santo Antonio aos Peixes, in Vieira (1654/2011).

²³ Sobre o mesmo assunto, ver A. Bosi (2011, p. 53).



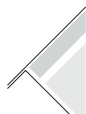
irresistível, pois “pegada ao leme da nau, é freio da nau e leme do leme”, o que leva o orador a compará-la com o livre-arbítrio humano: como a língua de Santo Antonio:

O leme da natureza humana é o alvedrio, o piloto é a razão: mas quão poucas vezes obedecem à razão os ímpetus precipitados do alvedrio? Neste leme, porém, tão desobediente e e rebelde, mostrou a língua de Antônio quanto força tinha, como rêmora, para domar e parar a fúria das paixões humanas. (VIEIRA, Sermão de Santo Antônio aos Peixes, III,1654/2011)

Aqui Vieira faz menção à noção de livre-arbítrio e à capacidade racional de tomar decisões. Sua ênfase recai na ideia de vontade como fonte de toda liberdade no mundo, liberdade pensada na sua capacidade interna de tomar decisões. Vieira reencontra muito das teses medievais sobre a liberdade de decisão da vontade. No que toca à liberdade interna, ele segue as determinações daquilo que diz respeito à lei natural. Mas o ponto alto do sermão diz respeito aos vícios dos peixes, como a descrita na alegoria do polvo, ao significar a hipocrisia em geral, e em particular de seus velhos inimigos, os carmelitas de São Luís e os dominicanos do Santo Ofício, no Reino: “o polvo com aquele seu capelo, parece um monge [...] e debaixo desta aparência tão modesta, desta hipocrisia tão santa [...] é o maior traidor do mar”.²⁴ Mas nada que se compare ao àquilo que é entendido como grande escândalo: o fato de comerem-se uns aos outros, e o pior de tudo, de os maiores comerem os menores. Aqui Vieira lembra aos peixes o canibalismo dos colonos:

Olhai peixes, lá do mar para a terra. Não, não: não é isso que vos digo. Vós virais os olhos para os matos e para o sertão? Para cá, para cá; para a cidade é, que haveis de olhar. Cuidais que só os tapuias se comem uns aos outros, muito maior açougue é o de cá, muito mais se comem os brancos. Vede vós todo aquele bulir, vedes todo aquele andar, deves aquele concorrer às praças e cruzar as ruas: vedes aquele subir e descer as calçadas, vedes aquele entrar e sair

²⁴ A. Vieira, Sermão de Santo Antonio aos Peixes, in Vieira (1654/2011).



sem quietação e sossego? Pois tudo aquilo é andarem buscando os homens como hão de comer, e como se hão de comer. (vieira, Sermão de Santo Antonio aos peixes, IV. In Vieira, 2011)

O homem da cidade “come” seu semelhante, como de um modo simétrico e metafórico, o mar revoltoso engole e come os náufragos, e nas selvas os diabólicos mosquitos “comem” aqueles que se aventuram pelos matos. O verbo “comer” tem um amplo emprego em Vieira, sempre a denotar a ação demoníaca, como a dos índios tobajaras que roubavam as cargas ao naufrágio, levados pela cobiça, crueldade e gula, “porque tudo que escapava do mar, vinha a cair em suas mãos, roubando aos miseráveis naufragantes as fazendas, tirando-lhes as vidas e comendo-lhes os corpos” (Vieira, 1654/1992, p. 128).

Vieira traça em linhas gerais o quadro social da sociedade colonial brasileira onde os maiores aqui instalados se prestam ao ato de rapinagem, de roubo e espoliação aos menores e despossuídos; mas mesmo esses governadores que espoliam serão, por sua vez, devorados pelos seus superiores quando retornarem à corte.

Correlato a esse sermão está a carta dirigida por Vieira ao Provincial do Brasil, Francisco Gonçalves, no mesmo ano de 1654, onde narra a viagem que fizera ao Pará com fins missionários, e de lá pode identificar a cobiça dos colonos pela trabalho indígena, como na sua declaração ao ver uma aldeia dizimada pelos agressores: “tanto pôde em tão poucos anos a inumanidade a cobiça, inimiga da conservação deste gentio”. Mais difícil do que os obstáculos da Natureza fora a “perfidia dos homens”, relatada na carta com “pesar e perplexidade”. Alfredo Bosi resume bem o encantamento e experiência das barreiras naturais e do enfrentamento com os colonos e capitães do mato:

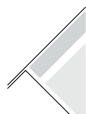
A descrição (de Vieira) foi capaz de representar concisa e vivamente a beleza e os perigos da natureza tropical. A narração projetou em poucas e tensas linhas o confronto entre vontades e valores. O resultado é uma escrita robusta e verdadeiramente clássica em que tudo é evidência da mimesis e figuração dos sentimentos. E o pano de fundo da cena é o quadro maior da colonização portuguesa,



onde se inseriram tantas vezes penosamente os desígnios das missões jesuíticas. (Bosi, 2011, p. 52)

É diante desse quadro que Vieira decide dirigir-se diretamente ao rei D. João IV para ter autorização para coibir os abusos praticados nos “injustos cativeiros” indígenas destes “pobres Brasis”, muito pela “cobiça” dos governantes, não sendo mais o Pará e o Maranhão do que uma “Rochela de Portugal, uma conquista por conquistar, e uma terra onde V.M. é nomeado, mas não obedecido” (carta ao Rei D. João IV, 4/4/1654). Vieira solicita ao rei a autorização para realizar o chamado aldeamento, “um lugar mais acomodado à sua conversão”, pois o contrário significava “manifesta violência e injustiça” (idem). De fato, Vieira irá propor na carta seguinte (de 6/4/1654) o “remédio” necessário para melhorar a forma de governo aos índios, prescrito na forma de um verdadeiro roteiro de atuação descrito em 19 propostas, na qual os padres jesuítas teriam o total controle dos indígenas e liberdade para o trabalho de missionação, diminuindo ou zerando o poder dos governantes locais.²⁵ Dentre as várias medidas, propõe que os governadores não deveriam ter jurisdição sobre os índios; que estes teriam um procurador-geral por capitania; que seriam totalmente submetidos aos religiosos; que no início de cada ano se faria uma lista de todos os índios de serviço e de todos os moradores da capitania, para repartir os indígenas pelos moradores; que o número de aldeamento seria reduzido para facilitar e melhorar o controle; que os índios somente poderiam trabalhar 4 meses fora de suas aldeias; que os índios sejam pagos pelo seu trabalho; que o trabalho de suas lavouras possam ser vendidos em feiras quinzenais; que as entradas no sertão sejam feitas apenas pelos religiosos; que os cativeiros dos chamados “índios de corda” sejam assim reconhecidos pelas autoridades eclesiásticas. Ao fim dessa carta, diz Vieira que tais remédios servem para por fim às injustiças aos índios e colocá-los ao serviço e conservação do poder central. São remédios aos “pobres que hoje perecem”.

²⁵ Parte dessas orientações servirão da lei real de 1655 para a atuação do serviço de missionário.



A defesa filosófica da liberdade do índio

É na obra circunstancial e escrita à revelia de seus superiores da Companhia de Jesus, intitulada Voto do Padre Vieira sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo acerca da administração dos índios, que o Padre Antonio Vieira formula de um modo sistemático e filosófico a sua posição sobre a liberdade, inspirado, em grande parte, pelos teólogos e juristas espanhóis da segunda escolástica. Espero mostrar que essa posição teórica se coaduna com o seu trabalho missionário, realizado na década de 50 do século XVII.

O início desse texto circunstancial é marcado pela reflexão acerca da natureza própria dos índios, pois não podemos falar a respeito deles sem o devido conhecimento de sua natureza, visto que uma matéria “tão importante como da consciência” e “tão delicada como da liberdade”, exigem um discurso fundamentado e claro. A reflexão filosófica sobre a liberdade é precedida por uma visão antropológica sobre o índio. Cito o texto na íntegra, não obstante a sua extensão:

São pois os ditos índios, aqueles que vivendo livres, e senhores naturais de suas terras, foram arrancados delas por suma violência e tirania, e trazidos em ferros, com a crueldade que o mundo sabe, morrendo natural e violentamente muitos nos caminhos de muitas léguas até chegarem ás terras de S. Paulo, onde os moradores delas ou os vendiam, ou se serviam e se servem deles como escravos. Esta é a injustiça, esta a miséria, este o estado presente, e isto os que são os índios de S. Paulo.

O que não são, sem embargo de tudo isto, é que não são escravos, nem ainda vassalos. Escravos não, porque não são tomados em guerra justa; e vassalos também não, porque assim como o espanhol ou genovês cativo em Argel é contudo vassalo do seu rei e da sua república, assim o não deixa de ser o índio, posto que forçado e cativo, como membro que é do corpo, e cabeça política de sua nação, importando igualmente para a soberania da liberdade

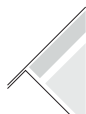


a coroa de penas, como a de ouro, e tanto o arco como o cetro.
(Vieira, 2002, pp. 391-404)

Os índios de São Paulo são descritos como escravos, e sabe-se pelo decorrer desse Voto, que são índios provenientes das missões paraguaias para servirem os paulistas. Vieira insurge-se contra esse cativo. A situação do índio no período colonial pode ser descrita de um tríplice modo: 1) aqueles que são escravos na cidade, e que servem diretamente ao colono; 2) aqueles que são aldeados; 3) aqueles que vivem no sertão. Os primeiros são considerados propriamente escravos; os segundos, são considerados livres e aliados dos portugueses; e os últimos, são aqueles visados pelos colonos e capitães-mores, e que podem se tornar, diante de uma “guerra justa”, escravos. Entenda-se o termo ‘guerra justa’ como aquelas cujas causas legítimas vão desde a recusa à conversão ou impedimento da propagação da fé até a quebra de pactos celebrados. A imagem utilizada da “coroa de penas” é muito sugestiva, pois expressa a ideia de que o índio é membro do corpo político de sua nação e de que a “coroa de penas”, ostentado pelo seu líder, valia tanto para a sua soberania quanto a de ouro, entre os europeus.

É no Voto de Vieira que aparece de modo mais explícito a abordagem filosófica da sua ideia de liberdade. Esse texto pertence a última fase dos escritos de Vieira, quando o jesuíta encontrava-se em Salvador, reescrevendo seus sermões e respondendo ao chamado de seus superiores da Companhia, como no caso desse Voto, quando Vieira é instado a se pronunciar sobre um requerimento dos Administradores de São Paulo enviado aos Jesuítas, com a intenção de usar a mão de obra indígena na exploração do ouro em Itaberaba.²⁶ Os paulistas

²⁶ Vale a pena descrever a origem desse documento. No fim do século XVII, por volta de 1694, os paulistas descobriram o ouro por tanto tempo buscado em vão nas terras de Minas Gerais: “1694 é o ano também em que se redigem e assinam, na Vila de São Paulo, as novas Administrações dos índios. O texto recebe a anuência do Pe. Alexandre de Gusmão, provincial, que pede assessoria jurídica a Andreoni, então seu secretário e muito acreditado pelos seus estudos de Direito Civil em Perúgia” (Bosi, 1992, p. 151). A companhia de Jesus reunida no Colégio da Bahia envia a Roma um



queriam utilizar o modelo da administração espanhola, o sistema de encomiendas.

A parte introdutória do Voto apresenta 1) a definição sobre o que é o índio e o que ele não é, como vimos mais acima; e, 2) a advertência de Vieira de que tanto a coroa portuguesa como os paulistas devem satisfações aos índios, pois cabe aos primeiros a defesa da liberdade natural dos índios, como aquela que foi desejada nos inícios da colonização da América espanhola; e cabe aos segundos agir justamente com os índios a fim de restituir aquilo que de direito lhes pertence.

O parecer de Vieira está dividido em duas partes, de tamanho desigual, onde na primeira o jesuíta aborda as “dificuldades e os escrúpulos” presentes no texto do requerimento dos paulistas, e depois os “meios” para se alcançar a justa relação no trato com os índios, a fim de assegurar a liberdade deles. A solução para a questão da liberdade dos índios leva em conta a larga experiência de Vieira na sua fase de missão no Maranhão, bem como o uso de preceitos filosóficos e religiosos. Dentre o que Vieira define como “escrúpulos” dos paulistas, podem se enumerar as diversas formas de violência às quais os índios são submetidos: tudo o que é oneroso recai sobre os índios, e aquilo que é útil aos paulistas: “Não é violência, que se o índio, senhor de sua liberdade, fugir, o possam licitamente ir buscar, e prender, e castigar por isso? Não é violência, que sem fugir haja de estar preso e atado, não só a tal terra, senão a tal família? Não é violência, que morrendo o administrador, ou pai de família, hajam de herdar os filhos a mesma administração, e repartirem-se por eles os índios?” (Vieira, 2002, p. 393). Tais violências são entendidas como absolutamente lícitas segundo a Administração. Digno de nota é a observação de Vieira sobre “alguma coisa a mais” ou mesmo um “mimo” que a Administração deve fornecer aos índios, além do seu sustento, sua vestimenta, saúde

procurador para discutir com os seus superiores o teor dos documentos dos paulistas. Este fato é marcado por intrigas e vários desentendimentos, até o ponto de Vieira ser afastado da assembleia superior e de ser proibido de votar e ser votado no Colégio. Indignado, Vieira escreve seu voto em separado e abertamente contrário às Administrações.



e doutrina: “o que ali se chama alguma coisa, significa coisa pouca e incerta, sendo que a paga deve ser certa e determinada pela lei [...] O mimo significa favor, benevolência, ou graça, e não justiça ou obrigação; e bastará para mimo de um índio uma faca, ou uma fita vermelha” (p. 395). O pagamento é raro e tênue, porque segundo os administradores os índios são naturalmente preguiçosos e de pouco trabalho, ainda que passem a maior parte de seu tempo sob o jugo do trabalho. Vieira aponta a permanência da “escravidão dos nativos agora debaixo do nome especioso de ‘Administração’; concedida por autoridade real, esta se converteria em ‘licença e liberdade pública’ para se cativarem os índios” (Bosi, 1992, p. 153).

O requerimento que Vieira tem em mãos, do qual fará seu parecer, define um tipo de Administração que teve seu início na América espanhola sob o nome de Encomenda (encomienda), assim explicado pelo mesmo: “por serem encomendados os índios aos administradores”, por colonos e futuros donos de terras, algo que num curto período de tempo constituiu-se como uma afronta à liberdade dos índios. É esse sistema que os paulistas querem implantar em solo brasileiro. É dentro desse contexto histórico que Vieira cita nominalmente os nomes de Jose de Acosta, jesuíta espanhol que viveu por muito anos no Peru e formulador de varias leis que serviram de proteção aos índios,²⁷ e de João Solorzano Pereira, juriconsulto e autor de varias obras “merecedoras de elogios”, como a *Indiarum gubernatione*.²⁸ A reflexão de Vieira é fundamentada em ambos os

²⁷ José de Acosta é espanhol e nasceu em Medina do Campo em 1540 e morreu em Salamanca em 1600. Viveu grande parte de sua vida em Lima (Peru), e dentre suas principais obras, deve-se destacar *De procuranda indorum salute* (1575-1576), para muitos o mais importante manual de missionação, escrito para “ajudar na conquista do bem espiritual dos índios”. Cfr. *De procuranda indorum salute*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas (1984, p. 283). O Voto de Vieira faz alusão à bula condenatória dos abusos a que deu lugar o sistema de encomienda espanhol.

²⁸ João de Solórzano Pereira (1575-1655) nasceu em Madrid e formou-se em Direito (Salamanca) e exerceu o cargo de ouvidor da real Audiência de Llima (Peru). Dentre as suas obras, merece destaque a *Indiarum*



autores. Ademais, deve-se considerar que os índios considerados neste Voto são aquelas “milhares de almas” que os paulistas trouxeram das reduções do Paraguai, “almas cristãs”, entenda-se, índios convertidos e que estavam sob o governo dos jesuitas.²⁹

Vieira trabalha com a seguinte definição de liberdade, citada textualmente: “*naturalis facultas ejus, quod de se, et rebus suis facerevelit*”. Consiste a liberdade na faculdade de cada tem de fazer de si, “de sua pessoa e de suas coisas”, o que quiser. Deste modo, os índios são naturalmente livres e não devem ser considerados como escravos e nem vassalos do rei. Isso posto, Vieira vale-se de passagens do livro *Indiarum Gubernatione*, de João Solorzano Pereira, para reconhecer que em nenhuma hipótese podem os índios serem obrigados a prestação de serviços forçados, e nem que o seus delitos sejam trocados por tais serviços. Do jurisconsulto espanhol Vieira faz questão de mencionar a tese que proibia os administradores de receberem tributos dos índios sob a forma de serviço pessoal. O trabalho indígena deve ser recompensado por parte daquilo que cada um produz, ou pelo recebimento de dinheiro; em outras palavras, por aquilo que for mais cômodo e menos vexatório ao indígena. Conclui Vieira:

Isto é o que acerca da dita liberdade dispõe os reis católicos, como senhores da América, para satisfação de suas consciências, e dos espanhóis, que habitam aquelas terras, ou as vão governar, e isto o que como supremos administradores não concedem, mas proíbem nas administrações dos índios, entendendo com todos os

gubernatione iure ((1629-1639), cuja primeira parte aborda a justificação do descobrimento, conquista e conservação das Índias Ocidentais. A segunda parte trata da forma de governo desse novo território.

²⁹ Essa observação é muito importante, pois a liberdade visada não se refere a todo e qualquer índio (Vieira exclui os tapuias bárbaros): “a liberdade não é, assim, apanágio de todo o indivíduo, ela supõe um certo grau de civilização. Nesse ponto Vieira mostra-se um fiel discípulo de Acosta. Os bárbaros semelhantes às fera, que não conhecem nem leis, nem reis, nem magistrados, nem república e que não possuem habitações, podem legalmente ser capturados”. Cfr. Viegas (2006, p. 208).



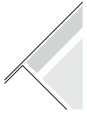
seus conselhos, que de outro modo não podem ser lícitas. (Vieira, 2002, p. 398)

A tradição filosófico-teológica na qual se inspira o presente Voto aponta para um pensamento contrário à sentença aristotélica de que ‘há homens naturalmente escravos’. A análise de Vieira, no tocante ao conteúdo do requerimento considerado, volta a criticar a visão paulistas respeito da sujeição indígena, principalmente daquela ideia de que os índios são incapazes de governarem a si mesmos. Isso, diz Vieira, é uma grande “generalidade” e não se verifica nos índios de São Paulo, visto que eram índios aldeados, com casa, lavoura e família.

De fato, a principal tese a ser criticada é aquela que entende os índios como “puramente menores”, o que justificaria a sujeição e o modelo de Administração requerida pelos paulistas. Uma passagem merece especial atenção: “ainda que se queiram os índios sujeitar a ter a união perpétua, que a tal sujeição, e a tal vontade é nula e inválida” (Vieira, 2002, p. 399). Ou seja, Vieira argumenta e defende a tese segundo a qual o índio não tem o direito de vender a sua liberdade, de aliená-la. A liberdade natural não é passível de ser revogada pala vontade daquela que a ganha. No debate ocorrido mais de cem anos antes acerca da servidão voluntária, entre Nóbrega e Caxa, Vieira filia-se às teses do primeiro, pois o homem não possui o seu próprio corpo. A esse propósito, afirma Eisenberg (2000):

Para ele [Vieira] contratos que envolvem a liberdade da pessoa somente são válidos se forem contratos de trabalho. Entrar em um acordo para a venda irrevogável da liberdade é o mesmo que vender o próprio corpo. Como ninguém possui o seu próprio corpo, os contratos que lidam com a liberdade da pessoa devem ter um limite temporal. Segundo Vieira os índios não poderiam ser escravizados à força, mas poderiam ser forçados a serem trabalhadores assalariados. (p 165)

Após a consideração crítica quanto ao sistema de Administração e política indígenas, Vieira propõe os “meios” adequados para se pensar a melhor forma de tratamento da liberdade dos índios. Vejamos.



A primeira afirmação é essencialmente teológica e reconhece o amor cristão como a liberdade mais livre. Uma vez que a união entre índio e português é reconhecidamente indissolúvel em solo brasileiro – como é comprovado pelo uso da língua tupi entre os habitantes de S. Paulo do séc. XVII, sendo o português ensinado apenas na escola– pode-se afirmar, diz Vieira, que o índios e índias, que “queiram ficar com o seus senhores por sua livre vontade, o possam fazer sem outra alguma obrigação mais, que a do dito amor, que é o mais doce cativo, e a liberdade mais livre” (Vieira, 2002, p. 402) (grifo nosso). Vieira toma como parâmetro desse argumento a passagem do Antigo Testamento sobre o cativo dos hebreus (Ex, 21). A diferença com a passagem bíblica, ou a sua “limitação”, é a de que os índios podem reconsiderar a sua decisão, caso haja arrependimento; algo que na visão de Vieira pode apresentar dois grandes efeitos: 1) a conservação da inteireza da liberdade dos índios; 2) a melhoria do tratamento recebido dos senhores, ante o medo de perder o seu servidor.

O segundo meio pertence ao espírito da missão evangelizadora: os índios que não se renderem ao amor gratuito devem ser “doutrinados espiritualmente” pelos párocos, para que possam viver como cristãos. Vieira reconhece que os índios civilizados (almas cristãs) devem ser tutelados pelos religiosos (da companhia) e não pelos colonos, a fim de se evitar os abusos já perpetrados na América espanhola, como no norte do Brasil. A luta de Vieira no seu período maranhense era a de encontrar os meios ou “remédios” necessários para constituir adequadamente os aldeamentos e evitar a ganância e avidez dos colonizadores e dos capitães-mores. Há uma identificação entre aldeamento e liberdade, o que não se faz sem haver uma restrição desta última.

O Voto de Vieira é contrário à demanda dos paulistas para adotar o sistema de encomendas nas minas de ouro. Retomo a imagem utilizada da “coroa de penas” apresentada no início para expressar a ideia de que o índio é membro do corpo político de sua nação e de que a “coroa de penas”, ostentado pelo seu líder, valia tanto para a sua soberania quanto a de ouro, entre os europeus. Diz Azevedo: “os índios aprisionados pelos paulistas não estavam legitimamente sob o seu domínio, mas, ao contrário, à custa da opressão ao direito



legítimo que tinham à liberdade natural” (Azevedo, 2011, p. 438). Vieira é voto vencido nessa questão.

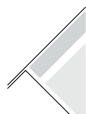
Vieira em seu Voto mostra ao rei de Portugal que o sistema de encomenda produziu numerosos abusos na América espanhola e de que não se pode repetir em solo brasileiro, para o bem das almas cristãs convertidas e para a consciência do rei e dos portugueses que aqui viviam. A defesa da liberdade natural dos índios reconhece amplos direitos, como o de ir e vir, o de gozar dos frutos do seu trabalho, o de casar, os direitos políticos, mas não a torna incompatível com a ideia de escravatura, como é o caso dos índios que são capturados no decurso de uma “guerra justa”. “Na época, a afirmação da liberdade natural era perfeitamente compatível com a admissão da escravatura jurídica” (Viegas, 2006, p. 206).

A posição de Vieira retoma as ideias defendidas no período das missões no Maranhão, principalmente aquela de que os índios deviam ser tutelados pelos jesuítas e não pelos colonos. No Sermão da Epifania, pregado na capela real em 1662, perante a rainha D. Luíza, encontramos a seguinte observação: “quem tem a obrigação de apascentar as ovelhas? O pastor. E quem tem a obrigação de defender as mesma ovelhas dos lobos? O pastor também”.³⁰ Eis o tema do duplo gládio do governo temporal e espiritual das reduções. Não seria difícil reconhecer que a reflexão filosófica de Vieira sobre a liberdade não se desvincula de uma perspectiva teológica, proveniente da segunda escolástica.

Referências

- Alcides, S. (2016). Novo mundo, missão e melancolia. En J. P. Furtado, Antonio Vieira. O imperador do púlpito. Cadernos do IEB, Universidade de São Paulo.
- Azevedo, J. L. (2008). História de Antonio Vieira. Alameda.

³⁰ A. Vieira, Sermão da Epifania, in Vieira (1662/2011).

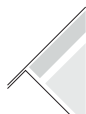


- Azevedo, A. M. (2011). O padre Antonio e a conversão do gentio. En M. R. Monteiro e M. R. Pimentel, Padre Antonio Vieira. O tempo e os seus hemisférios. Edições Colibri.
- Bosi, A. (1992). Dialética da colonização. Companhia das Letras.
- Cidade, H. (1940). Padre Antonio Vieira. Arcadia.
- Cunha, M. C. (2013). Imagens de índios do Brasil: o século XVI. En A. Pizarro, América Latina: palavra, literatura e cultura (pp. 151-172). Editora da Unicamp.
- De Vieira, A. (2011). Essencial Padre Antônio Vieira. Editora Companhia das Letras.
- De Vieira, A. (1992). Escritos instrumentais sobre os índios (Vol. 13). Edições Loyola.
- De Vieira, A. (2002). Escritos Históricos e políticos. Edição organizada por Alcir Pécora. Martins Fontes.
- Eisenberg, J. (2000). As missões jesuíticas o e pensamento político moderno. UFMG.
- Fausto, B. (2006). História concisa do Brasil. Edusp.
- Fernandes, F. (1976). Antecedentes indígenas: organização social Tupi. En S. B. Holanda (Org.), História geral da civilização brasileira. Difel.
- Honaert, E. (2008). História da Igreja no Brasil. Vozes.
- Inácio de Loyola (1985). Exercícios Espirituais. Ed. Loyola.
- Kopenawa, D. & Albert, B. (2015). A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami. Cia das letras.
- Krenak, A. (2019). Ideias para adiar o fim do mundo. Cia das letras.
- Krenak, A. (2020). O amanhã não está à venda. Cia das letras.
- Leite, S. (1955). Breve itinerário para uma biografia do Pe. Manoel da Nóbrega, fundador da província do Brasil e da cidade de S. Paulo. Brotéria.
- Melo e Souza, L. (2008). O diabo na terra de Santa Cruz. Cia das letras.
- Monteiro, J. M. (1994). Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de S.Paulo. Cia das Letras.
- Paz, O. (2017). Sor Juana Inés de la Cruz ou as armadilhas da fé (Trad. Wladir Dupont). Ubu editora.
- Pecora, A. (1998). Vieira, O índio e o corpo místico, In Novaes, A. Tempo e história. Companhia das Letras.
- Raminelli, R. (2001). Índios. En R. Vainfas (Org.), Dicionário do Brasil Colonial. Objetiva.




Saraiva, J. A. (1980). O discurso engenhoso. Editora Perspectiva.

Viegas, J. (2006). O padre Antonio Vieira e o direito dos índios. En A. Araújo (Org.), P. Antonio Vieira, A missão de Ibiapaba. Almedina.



III. Defensa de una teoría de la reconciliación basada en la armonización ética

Oswaldo Plata Pineda¹

 En el presente estudio me ocupo de desarrollar un análisis del fenómeno de la reconciliación a partir de la orientación directiva de tres preguntas, a saber: a) ¿cómo es posible el restablecimiento de las relaciones humanas después de sucedido un conflicto?; b) ¿cómo se justifica la participación de cualquier agente en un proceso de reconciliación?; y c) ¿cuál es el contexto en el que el restablecimiento de relaciones humanas tiene lugar? El objetivo de este análisis es aportar una solución integral al problema del restablecimiento de las relaciones después de sucedido un conflicto. Llamo a esta solución teoría de la armonización ética.

La teoría de la armonización ética interpreta el conflicto como el resultado de un proceso fallido de armonización entre conjuntos de creencias sostenidos por agentes. Así, todo tipo de conflicto es susceptible de ser interpretado a partir del concepto de la tensión entre la perspectiva de la primera persona y la perspectiva de la segunda persona.

¹ Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Doctor en Humanidades de la Universidad EAFIT. Director del Grupo de Investigación Grupo de Investigación en Filosofía. Profesor Titular del Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid. Contacto: ojplata@elpoli.edu.co ORCID: 0000-0002-1249-383X.

El presente texto hace parte del proyecto "Justificación filosófica de un modelo de responsabilidad para la reconciliación", financiado por el Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid, la Universidad Pontificia Bolivariana y la Institución Universitaria Digital de Antioquia. Convocatoria Menor Cuantía-2019.



Es decir, allí donde pareciera haber una disputa irreconciliable entre principios éticos, religiosos o políticos, la teoría de la armonización ética ve conjuntos de creencias que aspiran infructuosa y dañinamente a convertirse en verdades objetivas o transcendentales. De esta forma, si esta contraposición entre conjuntos de creencias deriva en conflicto, es porque sus contenidos no fueron armonizados éticamente.

Al hacer énfasis en las creencias que sustentan las agencias del yo y del otro, esto es, de la perspectiva de la primera y segunda persona, la teoría de la armonización ética elude el debate interno de los conjuntos de creencias y plantea, en su lugar, un ejercicio de armonización de sus contenidos por medio de un juicio moral en situación, que Ricouer asocia a la noción aristotélica de sabiduría práctica y que es tria en la mediación entre mandatos o principios antagónicos bajo la consigna del respeto y el reconocimiento.

Divido mi estudio en cuatro apartados. En el primero, planteo el sustento de la teoría de la armonización ética, esto es, una interpretación del conflicto basada en la tensión entre la perspectiva de la primera y de la segunda persona. Basado en esta interpretación, sostengo que la teoría de la armonización ética resuelve la tensión con base en una comprensión de la identidad cambiante, narrativa y basada en la mediatización histórica de la alteridad, y en la asunción de que los proyectos de vida del yo y del otro se entretrejen activamente. Hecho esto, en el segundo apartado reconstruyo el modelo de responsabilidad que se sigue de la armonización ética y que justifica la participación de cualquier agente en un proceso de restablecimiento de relaciones con base en una decisión ética tomada en consonancia con el telos del agente moral: la búsqueda de la buena vida. En el tercer apartado, explico cómo la armonización ética es aplicable tanto en contextos de transición institucional como en contextos interpersonales. Finalmente, en el cuarto expongo los elementos constitutivos de la armonización ética y sostengo que esta teoría aporta una solución integral al problema del restablecimiento de las relaciones después de sucedido un conflicto que da cuenta con suficiencia de las tres preguntas planteadas al inicio de este capítulo.



I

De acuerdo con la teoría de la armonización ética, el restablecimiento de las relaciones humanas después de un conflicto es posible si los conjuntos de creencias enfrentados son armonizados por medio de un procedimiento ético, basado en un juicio en situación (sabiduría práctica) y orientado a la materialización del objetivo ético con y para otro en instituciones justas. La teoría de la armonización ética parte de la suposición de que los seres humanos son agentes capaces de actuar en el mundo (agencia causal). Tal capacidad está sujeta a la orientación y a la determinación de las creencias sostenidas por un agente. Así, por ejemplo, un agente que sostiene la creencia de que la observancia de los mandamientos divinos es el recurso de que dispone para acceder a la gratia de Dios, actuará de conformidad con ella, santificando las fiestas y honrando a sus padres (Éxodo, capítulos 8, 20, y 12). También de conformidad con esta creencia, el agente se abstendrá de tomar el nombre de su Dios en vano y de cometer adulterio (Éxodo, capítulos 3, 13, 14 y 20).

Las creencias sostenidas por un agente no responden necesariamente a un orden coherente. Esto no obsta que, reunidas bajo la denominación de conjunto, sirvan de fundamento para la conducción de un agente en el mundo. Creencias de menor y mayor calado conforman este conjunto de creencias. Las creencias de menor calado refieren preferencias y deseos del agente. Las creencias de mayor calado, por su parte, orientan la acción del agente, determinando la manera sobre cómo debe él conducirse en el mundo y estableciendo lo que es importante para un agente.

Ejemplos de creencias del primer tipo son: “América de Cali es buen equipo de fútbol” o “El girasol es la flor más hermosa”. Ejemplos del segundo tipo de creencia son: “Yo creo que la libertad es la máxima virtud de la sociedad” o “Dios creó el cielo y la tierra”. Este segundo tipo de creencias añade una dimensión moral a la agencia causal, que consiste en la capacidad para realizar juicios sobre lo bueno y lo malo.



El conjunto de creencias que disponen al yo a actuar en el mundo configura la perspectiva de la primera persona. Expresiones como “Yo creo que la libertad es la máxima virtud de la sociedad” dan cuenta de esta perspectiva. Por su parte, el conjunto de creencias que disponen al otro a actuar configura la perspectiva de la segunda persona. Expresiones como “Tú crees que la igualdad es la máxima virtud de la sociedad” dan cuenta de esta otra perspectiva.

Reunidas bajo la denominación de conjunto, las creencias cumplen la función de soportar y de orientar el tránsito de un agente hacia la realización plena de su ser. Que un conjunto de creencia provea una orientación ético existencial no implica que los telos perseguidos por los agentes deban coincidir entre sí. Así, un agente A puede hallar su felicidad en ejecutar un instrumento, mientras un agente B considerará el fútbol como la expresión más alta de felicidad.

Factores internos y externos influyen en la capacidad de actuar por parte de un agente. Los primeros conciernen directamente al agente, mientras que los segundos aluden a la interferencia que un agente B ejerce sobre un agente A. Esta interferencia tiene lugar por las creencias sostenidas tanto por A como por B. Y tensión es el concepto adecuado para describir este fenómeno, que tiene lugar en conflictos de distinta índole y alcance. Así, desde un altercado de pareja en torno al aborto hasta una controversia política alrededor de la manera apropiada de impartir justicia, pasando por una disputa teológica entre vecinos, la tensión es la esencia de todo conflicto.

Una solución recurrente a la tensión es la introducción de una entidad externa que limite las aspiraciones de la perspectiva de la primera y de la segunda persona. Denomino a esta entidad perspectiva de la tercera persona, que en las teorías de Hobbes, Kant y Pablo de Tarso toma la forma de una instancia coactiva que, desde afuera, juzga las acciones del agente y establece límites. Aunque erradica la tensión (menguando, disipando o eliminando el conflicto), la perspectiva de la tercera persona no aporta una solución al problema de la reconciliación, ni una explicación del modo cómo la identidad personal de los agentes morales es afectada por el conflicto.



A diferencia de las soluciones planteadas por Thomas Hobbes (1994), Inmanuel Kant (1996) y Pablo de Tarso, la teoría de la armonización ética plantea una solución a la pregunta por la reconciliación (esto es, por el restablecimiento de las relaciones humanas después de sucedido un conflicto) que no subestima las particularidades de cada contexto de conflicto y de los agentes morales involucrados, ya que se encuentra basada en un análisis del conflicto desde su estructura originaria, a saber, la tensión; en una explicación de la vida ética de un agente moral; y en una teoría de la identidad personal (a partir de la cual se puede explicar cómo un agente moral forja su identidad, cómo construye el relato de su vida y cómo se conduce éticamente en la vida).

La armonización ética se fundamenta teóricamente en la hermenéutica del sí de Paul Ricoeur,² una investigación que aborda la pregunta

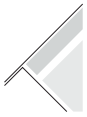
² Aunque Ricoeur plantea que la sabiduría práctica aspira a “conciliar la *phronesis* de Aristóteles, a través de la *Moralität* de Kant, y la *Sittlichkeit* de Hegel” (Ricoeur, 2013, p. 320), he escogido el verbo armonizar para referirme al aspecto central de mi respuesta a la pregunta por la reconciliación, ya que, según creo, recoge de mejor manera la búsqueda de un principio de acción orientado a la convivencia y sustentado en el escrutinio de las circunstancias. La idea básica de armonía la extraigo de la teoría musical (Schönberg, 1974). De acuerdo con Tizón y Vela, la armonía “es el arte de la combinación de los sonidos en un sentido simultáneo, es decir, consiste en la construcción de líneas verticales, frente a la organización horizontal de otros elementos, como la melodía”. (Tizón y Vela, 2018, p. 24). Refiere así la simultaneidad de dos o más sonidos que habitan el paisaje sonoro, así como el resultado de varias melodías diferentes sonando al mismo tiempo. Si la melodía constituye el aspecto horizontal de la música (a saber, la sucesión de alturas con carácter expresivo), entonces la armonía representa el aspecto vertical, el cual se refiere a la simultaneidad sonora o a los bloques de acordes. Así, por ejemplo, el acorde de Sol Mayor (G) en guitarra es el resultado de la conjunción de tres notas ubicadas en cuerdas diferentes, a saber, de la nota Sol (G) en la sexta cuerda (E), de la nota Si (B) en la quinta cuerda (D) y de la nota Sol en la segunda cuerda (B). Cada nota corresponde a un sonido particular que existe individualmente, pero que, a instancia de la conjunción armónica, toma la forma de un acorde fuerte y colorido. En el caso del acorde de Sol Mayor (G), dos notas Sol (G) predominan de tal modo que el acorde resultante acoge su denominación. Aun cuando *prima facie* podría sostenerse que las notas que conforman un acorde se complementan entre sí,



por el ¿quién? a través de cuatro cuestiones, a saber, “¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación?” (Ricoeur, 2013, p. XXIX). A partir de la implicación del sí “en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia sí mismo” (Ricoeur, 2013, p. XXXI), la hermenéutica del sí propone, en primer lugar, una fundamentación teórica sólida e integral para explicar cómo un agente moral forja su identidad, cómo construye el relato de su vida y cómo se conduce éticamente en la vida. Aunque admite que alguna dimensión de la identidad permanece intacta a lo largo del tiempo (mismidad), Ricoeur afirma que otra dimensión es objeto de cambios constantes a causa del tiempo, de las interacciones y de la reconfiguración narrativa que hace el agente (ipseidad). Entonces, para él, la identidad se construye narrativamente en el tiempo bajo el influjo de la alteridad y de la consigna de unidad de la contingencia y de la aleatoriedad de los acontecimientos. La armonización ética admite la distinción ricoeuriana de la identidad para explicar el hecho de que un agente moral, en su paso por el mundo, experimenta afectaciones de diverso tipo, y que tales afectaciones repercuten en su identidad ídem e ipse. Esto constituye un aspecto diferenciador de la armonización ética con respecto a las teorías del conflicto (Hobbes, Kant y Pablo de Tarso) y de la reconciliación (Verdeja, Murphy y Philpott) que solucionan la tensión sin considerar los efectos que el conflicto provoca en la identidad personal (estatismo identitario).

En segundo lugar, la hermenéutica del sí de Ricoeur propone una explicación de cómo el agente moral puede dar cuenta narrativamente de lo que (le) sucede y cómo, a partir de esto, puede él mismo generar transformaciones en su identidad. Conforme a esto, la hermenéutica del sí sugiere que un agente está en capacidad de lidiar narrativamente con su experiencia en el mundo y, concretamente, con la afectación que la tensión provoca en su identidad personal. Así, y en el entendido

es más preciso sostener que entre ellas hay armonía. Para el caso tratado, las dos notas Sol conservan para sí autonomía, confirmando que no están ligadas indisolublemente al acorde de Sol Mayor (G). Ellas mismas pueden formar parte de otros acordes (por ejemplo, Re Mayor D o Mi Mayor E), perdiendo, sin embargo, predominio armónico (Herrera, 1990).



de que toda narración realizada por el agente sobre su historia y sobre lo que acontece entraña en sí misma una anticipación imaginativa del juicio moral, la agencia causal, entendida como capacidad de actuar en el mundo, deviene en agencia moral, capacidad para emitir juicios sobre lo bueno y lo malo y de ser, en consecuencia, responsable, y en agencia narrativa, entendida como capacidad de los acontecimientos.³ Basada en lo anterior, la armonización ética establece que la tensión es el resultado del ejercicio de la capacidad de actuar en el mundo (agencia causal), de la capacidad de narrar el mundo y la propia vida (agencia narrativa) y de la capacidad de realizar juicios sobre lo bueno y lo malo, y de ser, en consecuencia, responsable (agencia moral). Sin importar la índole y el contenido, todo tipo conflicto puede ser explicado a partir de la noción de tensión entre la perspectiva de la primera persona y la perspectiva de la segunda persona.

En tercer lugar, la hermenéutica del sí propone un procedimiento ético para la creación de universales que consideren las especificidades de los contextos en la aplicación de las normas universales. Tal procedimiento busca dar solución a la clásica oposición entre sistemas éticos teleológicos y deontológicos armonizando sus contenidos mediante el recurso ético, “cuando la norma conduce a atascos prácticos” (Ricoeur, 2013, p. 175). La armonización constituye una instancia de mediación entre la deliberación y la decisión, llamada sabiduría práctica, que allana el camino para pasar de la fundamentación (esto es, el paso del objetivo ético por el tamiz de la norma moral) a la efectuaración. El objetivo de la sabiduría práctica es disolver las aporías del deber, dirimiendo –no solo en circunstancias excepcionales– entre

³ Esta ampliación de la agencia trae consigo una modificación de los términos bajo los cuales la perspectiva de la primera persona es definida. Así, la perspectiva de la primera persona constituye el conjunto de creencias que disponen al yo 1) a actuar en el mundo, 2) a narrar los acontecimientos que acaecen y 3) a realizar juicios que son expresadas en oraciones como “Yo creo que la libertad es la máxima virtud de la sociedad”. A su vez, la perspectiva de la segunda persona transmite el conjunto de creencias que disponen al otro 1) a actuar en el mundo, 2) a narrar los acontecimientos que acaecen y 3) a realizar juicios que son expresadas en oraciones como “Tú crees que la igualdad es la máxima virtud de la sociedad”.

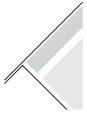


dos opciones contrapuestas de mismo peso o valor, y facilitando el trayecto de efectucción “a través del debate público, el coloquio amistoso, las convicciones compartidas” (Ricoeur, 2007, p. 320) y la consideración del otro como un ser único, valioso per se e irremplazable.⁴

En lugar de emplearla para disolver las contradicciones de sistemas éticos teleológicos o deontológicos, la armonización ética hace uso de la sabiduría práctica para armonizar los conjuntos de creencias que los agentes morales involucrados sostienen (y que provocan la tensión), pero sin adjuntar una instancia normativa (esto es, perspectiva de la tercera persona de naturaleza coactiva). Así, con base a) en una comprensión de la identidad cambiante, narrativa y basada en la mediatización histórica de la alteridad, y b) en la asunción de que los proyectos de vida del yo y del otro se entretejen activamente, la armonización ética sostiene que la reconciliación es posible si se armonizan los mandatos o principios antagónicos a través de un juicio moral en situación –sabiduría práctica–, que facilite el trayecto de efectucción del objetivo ético de la buena vida para todos.

La armonización ética admite la ampliación de significado de la agencia moral que se deriva de la hermenéutica del sí de Ricoeur. Justamente hace de este nuevo significado el núcleo de su respuesta a la pregunta por la reconciliación. Así, a partir de los tres momentos de la intencionalidad ética, la agencia moral refiere tanto la capacidad práctica de deliberar y decidir cursos de acción orientados a materializar el proyecto de vida buena como la capacidad de realizar juicios sobre lo bueno y lo malo, implicando con ello la priorización del “objetivo de la vida buena con y para los otros en instituciones justas” (Ricoeur, 2013, p. 258). A partir de esto, la agencia moral adopta dos objetivos fundamentales.

⁴ De acuerdo con Ricoeur, la sabiduría práctica constituye una capacidad práctica vinculada a la cristalización de la imagen personal de una vida realizada; de modo que “de la phrónesis retenemos que tiene como horizonte la ‘vida buena’; como mediación, la deliberación; como actor, el phrónimos, y como puntos de aplicación, las situaciones singulares” (Ricoeur, 2013, p. 320).



En virtud del primer momento de la intencionalidad ética,⁵ el objetivo inicial de la agencia moral es la materialización del objetivo ético, la búsqueda de la felicidad. Conforme esto, la agencia moral se expresa mediante juicios del tipo “Yo debo hacer cuanto esté al alcance de mis capacidades para materializar mi proyecto de vida buena”. Y, en virtud del tercer momento de la intencionalidad ética, que consiste en la directiva a “querer vivir juntos”, el segundo objetivo de la agencia moral es la priorización del “objetivo de la vida buena con y para los otros en instituciones justas” (Ricoeur, 2013, p. 258).

Ahora bien, para Ricoeur (2013), las instituciones justas proveen “la estructura de vivir juntos de una comunidad histórica” (p. 203) y generan las condiciones para el incremento de la solicitud por el otro y el fomento de la estima de sí. La justicia traza, de esta manera, las condiciones de posibilidad de los proyectos de vida, fomentando su entretijamiento e incentivando los compromisos entre los agentes morales. Sin contener “restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a la organización política”, la perspectiva ricoeuriana de la tercera persona (institución) consiste en “la estructura del vivir juntos de una comunidad histórica, estructura irreducible a las relaciones interpersonales” (p. 203). Este querer vivir juntos, contenido en la noción de institución, constituye la instancia de efectuación de la buena vida (que sella la unión entre la perspectiva de la primera persona y la perspectiva de la segunda persona) y la configuración de un encuentro ético del sí mismo con el otro en un ámbito superior al interpersonal.

⁵ En el primer momento de la intencionalidad ética, las creencias sostenidas por un agente se articulan al propósito superior de alcanzar la realización plena del ser, de un “vivir bien, vida buena: verdadera vida” (Ricoeur, 2007, p. 177). En el segundo momento de la intencionalidad ética, ocurre un rebasamiento del ámbito de la ipseidad y se confirma la inminencia de “la estructura dialógica introducida por la referencia al otro” (p. 176). En tanto que espontaneidad benévola, la solicitud ostenta una valía superior a la obediencia al deber moral y puede remitir a exigencias asimétricas. Es el caso del que ha ofendido y pide perdón. El tercer momento de la intencionalidad ética transmite la idea de que el proyecto de vida buena de un agente moral no es posible sin el concurso de la alteridad y de las instituciones justas.



Llevado al tema que nos ocupa en esta investigación, la reconciliación constituye un objetivo del agente moral y es posible si los conjuntos de creencias en tensión se armonizan por medio de un juicio moral en situación (sabiduría práctica). Este juicio moral armoniza los mandatos o principios antagónicos y facilita el trayecto de efectuación del objetivo ético de la buena vida para todos. A la luz de esto, la agencia moral se expresa mediante juicios del tipo “Yo debo reconciliarme con el Tú, en tanto ello contribuya a la materialización de mi proyecto de vida buena”.

En contraste con las teorías políticas de la reconciliación basadas en el respeto mutuo, la agencia recíproca y la justicia restaurativa,⁶ la armonización ética no considera que la transición institucional sea el único contexto en el cual un agente moral se ve abocado a reconciliarse. Dondequiera que conjuntos de creencias sostenidos por agentes se encuentren en tensión, allí emerge la posibilidad de la reconciliación. Esta posibilidad permanente e inmediata induce a pensar que una teoría de la reconciliación debe estar en capacidad de dar solución a todo tipo de conflicto. En el caso de la armonización ética, una solución de este tipo es posible en virtud de que se sustenta en una explicación de la estructura originaria del conflicto: la tensión entre la perspectiva de la primera persona y la perspectiva de la segunda persona.

⁶ La pregunta por la reconciliación ha sido analizada, en otras nociones, a partir del a) respeto mutuo, b) la justicia restaurativa y c) la agencia recíproca. Respectivamente, estos análisis plantean que el restablecimiento de las relaciones humanas es posible (a) si los agentes enfrentados en el pasado se reconocen recíprocamente como seres morales y dignos, y si las identidades construidas en el contexto del conflicto bélico se modifican de modo que no continúen siendo el soporte del relacionamiento entre agentes (Verdeja, 2009); (b) si se supera la injusticia política que, en el contexto de un conflicto bélico, socava la dignidad humana y destruye el correcto relacionamiento entre agentes (Philpott, 2012); o (c) si, a partir del esclarecimiento de las causas y condiciones históricas del conflicto, se restaura el estado de derecho, se garantizan las expectativas relacionales de confianza entre agentes ciudadanos y se aseguran las oportunidades materiales y formales para los agentes ciudadanos (Murphy, 2010).



Las teorías de la reconciliación basadas en el respeto mutuo, en la agencia recíproca y en la justicia restaurativa formulan soluciones políticas para la reconciliación que pretenden una dinámica de expectativas relacionales en las que los agentes puedan comenzar a darle trámite a sus vidas. Sin expectativas diferentes a construir un espacio de convivencia regido por unos mínimos políticos, en el marco del estado de derecho, estas teorías plantean soluciones para superar el conflicto y para allanar el camino hacia una forma específica de reconciliación: la política. Aunque estas teorías no aspiran a nada más que al restablecimiento de las relaciones políticas entre agentes ciudadanos, surge la inquietud respecto de la estabilidad a largo plazo de un proceso de reconciliación que deja intactas las rupturas interpersonales y que confía en que ello no afectará lo alcanzado. Piénsese a este respecto en un proceso de transición institucional que deje de lado el restablecimiento de las relaciones de los adversarios con el conjunto de la comunidad. En tal caso, la reconciliación sería restringida al ámbito político institucional y vincularía exclusivamente a los agentes que se enfrentaron en el pasado preinstitucional. Un proceso de este tipo sería susceptible de ser controvertido y, eventualmente, depuesto, debido a que los agentes no involucrados en el conflicto podrían considerar inadecuadas, excesivas o injustas las prerrogativas otorgadas a los otrora agentes enfrentados.

Una teoría de la reconciliación basada en el perdón acusaría el defecto contrario. Si bien puede ser empleado para analizar la reconciliación en un contexto de transición institucional (Molina, 2016), el perdón está concebido prioritariamente para restablecer las relaciones interpersonales. Ello le permite dar solución a aquello frente a lo cual las teorías políticas de la reconciliación se muestran deficitarias. Sin embargo, el perdón es altamente demandante y no garantiza el restablecimiento de las relaciones entre los agentes. El perdón cristiano es, por ejemplo, demandante porque supone la superación de las emociones reactivas sin la intervención del agente que ha causado la ofensa. En esa medida, no ofrece garantía alguna de que la relación se torne bilateral. Ciertamente, no es posible hablar de una relación



restablecida cuando una de las partes se resiste a la interacción o se niega a reconocer a la otra parte.⁷

La interpretación del conflicto desde el punto de vista de la tensión le permite a la armonización ética abordar diversos conflictos de un modo efectivo y no demandante. Efectivo, en tanto ofrece un procedimiento ético de armonización que está al alcance de cualquier agente en virtud de que se encuentra articulado a la materialización del objetivo ético. A diferencia del perdón, el procedimiento para la reconciliación propuesto por la armonización ética es asequible, posible y duplicable. Cualquier agente moral que persiga su objetivo ético está en condiciones materiales, emocionales y cognitivas de llevar a cabo el procedimiento sugerido por la armonización ética para la reconciliación. Menos exigente que el perdón y aplicable a diversos tipos de conflicto, el procedimiento ético de armonización de principios o mandatos de acción es susceptible de ser desarrollado por cualquier agente moral que albergue la expectativa de materializar su objetivo ético.

Conforme a lo anterior, y a diferencia de las teorías de la reconciliación basadas en el respeto mutuo, en la agencia recíproca, en la justicia restaurativa y en el perdón, la armonización ética aporta una

⁷ Las religiones más populares del mundo descansan en complejas teorías del perdón. Allende sus diferencias, existe un punto de encuentro entre todas ellas y es la posibilidad teórico-práctica de la acción de perdonar. En algunos casos, la fuerza motivacional para superar y olvidar la ofensa recibida viene determinada por la aspiración de agradar a Dios asemejándose a Él. En otros casos, el perdón constituye la condición de posibilidad de la armonía social que la divinidad desea para sus hijos. Sin duda, la comprensión más familiar del perdón es aquella que lo define como un acto incondicionado realizado unilateralmente por el ofendido. Es sabido que el cristianismo se define a sí mismo como la superación moral del principio normativo de la Ley del Talión. De tal suerte, contra el retributivo axioma del ojo por ojo, diente por diente, el cristianismo aboga por el amor entre los hombres y por el perdón de las ofensas. Manifiestamente, el perdón cristiano es unilateral (puesto que es llevado a cabo por el ofendido), incondicionado (puesto que no depende de la intervención del ofensor) y aspiracional (puesto que el hombre, consciente de su frágil condición, aspira ser semejante a su creador).



solución plausible al problema de la reconciliación con base en a) una caracterización de la identidad personal, b) una estrategia por medio de la cual el agente está en capacidad de dar cuenta de lo vivido y c) una explicación de los componentes de la intencionalidad ética. Así, la armonización ética sostiene que la reconciliación es posible si se armonizan los mandatos o principios antagónicos a través de un juicio moral en situación –sabiduría práctica–, que facilite el trayecto de efectucción del objetivo ético de la buena vida para todos.

II

De acuerdo con lo expuesto en el apartado anterior, la tensión entre la perspectiva de la primera y de la segunda persona ocurre cuando el conjunto de creencias sostenido por un agente moral A no logra ser armonizado con el conjunto de creencias sostenido por un agente moral B. La tensión, característica esencial de todo conflicto, es solucionada por algunas teorías ético-políticas (Hobbes, Kant y Pablo de Tarso) recurriendo a la introducción de la perspectiva de la tercera persona. Esta solución está concebida para superar el conflicto y no para aportar la pauta en el restablecimiento de las relaciones después de sucedido el conflicto. Las teorías de la reconciliación basadas en el respeto mutuo, en la agencia recíproca y en la justicia restaurativa plantean soluciones a la tensión que incorporan réplicas de la perspectiva de la tercera persona. En este sentido, sugieren que parte de la solución al problema de la reconciliación pasa por la instauración del estado de derecho y de la familia de instituciones que lo componen. Amén de sus diferencias normativas y metodológicas, estas teorías consideran que la reconciliación es un proceso colectivo y, en esa medida, justifican la participación de un agente moral en dicho proceso a partir de a) la causalidad, de b) la adscripción a una comunidad política o de la c) conexión social.

Por su parte, la armonización ética da fundamento a un modelo de la responsabilidad que satisface las demandas de la reconciliación. Más amplio que el modelo causal, más pertinente que el modelo de comunidad política y más afín al encuentro ético entre agentes morales que



el modelo de conexión social, el modelo de armonización ética de la responsabilidad establece que un agente es responsable de la consecución de su objetivo ético y, en esa medida, está obligado éticamente a hacer cuanto esté a su alcance para restablecer las relaciones humanas después de un conflicto.

Según expuse en el primer apartado, el objetivo ético de un agente moral se lleva a cabo en conjunto: “con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 2013, p. 186). La conexión presupuesta en la afirmación anterior se sustenta en la tesis conforme a la cual el objetivo ético de un agente no es posible de ser alcanzado con independencia del objetivo de los otros agentes morales y lleva implícita la orientación directiva del “querer vivir juntos”, tercer componente de la intencionalidad ética. En tanto el objetivo ético del Yo se encuentra ligado indisolublemente al objetivo del Tú y a las instituciones sociales, un agente moral A debe hacer cuanto está a su alcance para concretar su objetivo ético (el cual precisa de la concreción del objetivo ético del agente moral B y de la consolidación de un marco de instituciones sociales) y, en esa medida, está obligado éticamente a asumir la responsabilidad de hacer cuanto esté a su alcance para restablecer las relaciones humanas después de un conflicto. Esta manera de concebir la responsabilidad no procede del exterior (a partir, por ejemplo, de la causalidad o de la comunidad política), sino del interior del agente moral.

Para ilustrar el modelo de la responsabilidad que se sigue de la armonización ética, acudo a la metáfora del tejido en orden a representar las fibras que, al estar entrelazadas, incrementan su importe, su potencia y su belleza. Esta metáfora ilustra cómo el objetivo ético de un agente A se encuentra entretejido al objetivo ético de un agente B y de las instituciones justas, y cómo ello configura una comunidad ética sustentada “el querer vivir y actuar en común” (Ricoeur, 2013, p. 279).

El modelo de responsabilidad que se deriva de la armonización ética es el único capaz de garantizar la participación de cualquier agente en un proceso de reconciliación. El modelo de la responsabilidad basado en la noción de causalidad, por ejemplo, sostiene que un agente es responsable por lo que hace y no responsable por lo que no hace. Esto



significa que el modelo causal justifica la responsabilidad de un agente A que, en el pasado, realizó una acción que derivó en una afectación a un agente B. A no ser que la acción sea adelantada de modo mancomunado, el modelo causal tiene un alcance estrictamente individual, y solo podría ser empleado para justificar la participación de los agentes directamente involucrados en el conflicto armado en un proceso de reconciliación.

El modelo de comunidad política amplía el espectro de imputación de responsabilidad al sugerir que los agentes ciudadanos adscritos a una comunidad política regida por una constitución común guardan entre sí una relación política y jurídica que da fundamento a una colectivización de la responsabilidad. A pesar de esto, el modelo de comunidad política no ofrece una justificación que pueda ser reconocida y observada por todos los agentes. Frente a él, un agente podría objetar que el proceso de reconciliación no le genera beneficios, más bien perjuicios, y que la responsabilidad es individual. De otro lado, al estar condicionado a una relación política, este modelo no permite imputar responsabilidad a quienes no pertenecen a la comunidad política ni a aquellos que no desean formar parte de ella. En uno y otro caso, el modelo de comunidad política no provee una sólida justificación de la participación de cualquier agente en un proceso de restablecimiento de relaciones después de sucedido un conflicto.

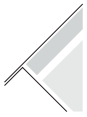
Por su parte, el modelo de conexión social ofrece una sofisticada justificación de la responsabilidad colectiva al entender que un agente es responsable por las estructuras de injusticia que sus acciones y sus omisiones generan en el mundo. A diferencia del anterior modelo, el espectro de imputación no es local sino global. De este modo, un agente A es responsable por el sufrimiento que experimenta un agente B por cuenta de una estructura injusta que el agente A ha contribuido a crear y consolidar, acaso sin saber. Piénsese en este caso en una fábrica textil ubicada en India o Bangladesh. Es sabido que marcas de prestigio contratan maquilas de estos lugares para que fabriquen sus productos a bajo costo. En estos países, el empleo es poco y precario. Por ello, sus ciudadanos se ven obligados a trabajar en condiciones extremas, que ponen en riesgo inminente su salud y dignidad. Se trata de un sistema



laboral imposible de romper en tanto exista en este lado del mundo demanda por los productos que en ese lado del mundo se fabrican. Según esto, el agente A, ubicado en este lado del mundo, es responsable por lo que le acontece al agente B, ubicado en ese lado del mundo. La responsabilidad deviene así de la participación, consciente o no, de un agente en la creación y consolidación de una estructura de injusticia.

Si bien ofrece una sofisticada forma de concebir la imputación colectiva de la responsabilidad, el modelo de conexión social no posibilita el encuentro que la reconciliación precisa. En la medida en que el objetivo es dismantlar las estructuras de injusticia que provocan sufrimiento, este modelo da la pauta para la asunción individual de la responsabilidad (“Yo he contribuido a crear y consolidar una estructura de injusticia cada vez que compro un determinado bien o servicio”) con implicaciones colectivas específicas. Sin embargo, al no estar concebido para configurar una relación de reconocimiento entre el agente A y el agente B que pueda ser empleada para configurar un encuentro ético entre ambos agentes, el modelo de conexión social no provee una justificación pertinente de la participación de cualquier agente en un proceso de restablecimiento de relaciones después de sucedido un conflicto.

A diferencia de los anteriores modelos, la armonización ética comporta un modelo que justifica la imputación de la responsabilidad a partir de una decisión tomada en consonancia con el objetivo ético (telos) del agente moral: la búsqueda de la buena vida. Esta justificación ética, que no jurídica o política, posibilita la colectivización de la responsabilidad y asegura la participación de cualquier agente moral en un proceso de restablecimiento de relaciones. Respecto de otros modelos de la responsabilidad, el de la armonización ética de la responsabilidad plantea una justificación donde es razonable esperar que cualquier agente la acepte en virtud de que alude a la materialización de su propio objetivo ético. Lo anterior está presupuesto en los tres componentes de la intencionalidad ética que se llevan a cabo en conjunto: “con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 2013, p. 186). Así, “Yo soy responsable de hacer cuanto esté al alcance de mis capacidades para materializar mi proyecto de vida buena”, y “Tú eres



responsable de hacer cuanto esté al alcance de tus capacidades para materializar tú proyecto de vida buena”. Al no provenir del exterior, a modo de vínculo jurídico o político, ni del interior, a modo de sujeción al régimen causal o a la relación estructural con el sufrimiento humano, la responsabilidad es entendida por el modelo de armonización ética como responsabilidad compartida. Es compartida en virtud de la decisión ética que cualquier agente moral podría tomar en consonancia con la búsqueda de la buena vida y que, a la sazón de los tres componentes de la intencionalidad ética, lleva implícita la orientación directiva de querer vivir juntos.



En lo que sigue me ocupo de mostrar cómo la tensión tiene lugar en tres tipos diferentes de conflictos, a saber, en un altercado de pareja, en una disputa entre vecinos y en una controversia política entre sectores antagónicos. Mi objetivo es argumentar que, en tanto la tensión entre la perspectiva de la primera persona y la perspectiva de la segunda persona constituye la esencia de todo conflicto, la teoría de la armonización ética permite evaluar y solucionar conflictos relacionados con la transición institucional (de la guerra a la paz o de la dictadura a la democracia) y conflictos interpersonales.

El primer caso que trataré es el de una pareja (Andrea y Carlos) que, pese a profesarse un profundo y genuino afecto, alberga hondas diferencias sobre el aborto. Aun cuando se conocen desde la infancia, Andrea y Carlos iniciaron una relación afectiva en la adultez. Han tenido altibajos, pero han sabido superarlos. De hecho, luego de dos años juntos, decidieron convivir en el lugar de habitación de uno de ellos. Ambos son emprendedores. Sus negocios les han permitido alcanzar una solvencia financiera poco frecuente en el municipio en el que viven. La convivencia fluyó con normalidad hasta que Andrea confirmó que se encontraba en embarazo. Desde siempre, pero sobre todo desde que era una mujer adulta, Andrea consideró inconveniente traer una criatura al mundo. Su argumento fundamental es que los proyectos personales de una mujer no pueden estar condicionados



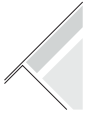
por otra persona. Carlos recibió en cambio la noticia con beneplácito. Desde siempre, pero sobre todo desde que era un hombre adulto, quiso conformar una familia con hijos. Por esta razón, a Carlos le pareció cuestionable, arbitraria e inmoral la decisión de Andrea de abortar. A Andrea, por su parte, le pareció cuestionable, arbitraria e inmoral la intromisión de Carlos. Para ella, su cuerpo es su dominio y nadie tiene el derecho de interferir en sus decisiones.

Carlos sostiene la creencia que sugiere que la vida humana surge en el mismo instante de la concepción. Esta creencia, a la que me referiré como conservadora católica (CC), se sustenta en dos argumentos, uno moral y el otro religioso. El argumento religioso plantea que Dios es el creador de la naturaleza y de la vida humana (Génesis 9,6). Al ser receptor del don divino de la vida, el hombre está obligado a valorar y proteger su vida y la de sus prójimos. No obstante, el hombre es ciego, arrogante y, a menos que sea humilde, la comprensión de lo sagrado de la vida le estará vedada (Efesios 4,2).⁸

Tres tesis teológicas dan forma y estructura al conjunto de la creencia conservadora católica del aborto. En primer lugar, el traducционismo, que es la tesis que considera que tanto el alma como el cuerpo son heredados de los padres a los hijos, sin que exista en tal proceso una intervención de Dios. En segundo lugar, la teoría de la animación retardada que sugiere que todo cuanto existe es consecuencia de la intervención directa y deliberada de Dios. Así, tanto la concepción como la infusión del alma al cuerpo fetal son obra de Dios. En tercer lugar, la no discriminación entre el feto animado (formado) y el feto inanimado (no formado), sustentada en el hecho de que la mujer no concibe un poco de tejido, sino que concibe lo esencial de “un hombre físicamente capacitado” (Job 3,3).

Por su parte, el argumento moral plantea que a) toda persona tiene derecho a la vida, b) el feto es una persona y que, en consecuencia,

⁸ El argumento religioso también considera que, a la par del aborto, el uso de anticonceptivos es condenable. Ya que, en ambos casos, el hombre aspira a imponer su voluntad sobre la de Dios.



c) todo feto tiene derecho a la vida (Gil, 2018). Así, en contra de los avances jurisprudenciales, CC sugiere que “la unión de un óvulo y un espermatozoide crean un nuevo ser humano, no uno potencial o parcial, sino un ser humano en toda la extensión de la palabra” (Sentencia C-355/06). A partir de esto, CC afirma que “como ser humano que es, el embrión tiene naturalmente el derecho que se supone sería el más básico de todos los derechos: el derecho a la vida” (Ortiz, 2009, p. 18). Se sigue así que, para CC, toda vida es sagrada y que el aborto es equivalente a un asesinato.

Versiones diversas de la postura liberal (CL) impugnan los argumentos de CC y argumentan a favor de la moralidad del aborto. En el contexto de un estado laico y democrático, CL sostiene que acudir al acervo comprensivo de una doctrina o un grupo social es dialógicamente no vinculante y políticamente desestabilizante. Respecto de lo primero, es claro que los argumentos que sustentan CC presuponen la fe en Dios y en la doctrina de la Iglesia. Quien no profese tal fe ni suscriba esa doctrina eclesial, no entenderá ni actuará de conformidad como la creencia CC establece. Respecto de lo segundo, resulta evidente que las sociedades democráticas se caracterizan por “la pluralidad de doctrinas comprensivas, ya sean religiosas, filosóficas y morales [...] incompatibles entre sí” (Rawls, 1993, p. 11). Este pluralismo demanda una familia de instituciones que trace una línea divisoria entre aquello que procede del interior de los agentes y aquello que concierne al exterior político de los mismos.

A la par de lo anterior, la creencia liberal mueve el eje de la discusión planteando el problema desde el punto de vista de la mujer. Al hacerlo, silencia las resonancias teológicas de la discusión y sugiere que la penalización o la negación del aborto constituye una vulneración de los derechos de la mujer: a) del derecho de todo individuo a decidir sobre su propio cuerpo; b) del derecho de todo individuo a decidir su propio plan de vida y llevarlo a cabo; c) del derecho de todo individuo a la preservación de la salud, a su integridad física y mental; d) de la igualdad de oportunidades porque la penalización del aborto es un factor más de discriminación (Ortiz, 2009). A partir de lo anterior,



CL concluye que el aborto es una decisión válida en tanto la mujer tiene dominio sobre su cuerpo y su plan de vida.

Según se ve, la disputa de pareja entre Carlos y Andrea tiene un trasfondo teológico, moral, jurídico e, incluso, científico. Amén de que se aman, de que han construido una relación más o menos armónica y de que han proyectado una vida juntos, tienen profundas diferencias en torno al aborto. Así, mientras Carlos afirma que “toda vida es sagrada y que el aborto es equivalente a un asesinato” (CC), Andrea sostiene que “toda vida es sagrada, pero, en la circunstancia del aborto, la vida de la mujer prima, toda vez que la mujer tiene dominio absoluto sobre su cuerpo y su plan de vida” (CL).

Para ilustrar cómo la tensión se presenta en un nivel interpersonal, el segundo caso que referiré es el de un par de vecinos que habitan en el mismo edificio. Los vecinos, Carlos, que es católico, y Luis, que es protestante, reconocen la Biblia como la Palabra de Dios y a Jesús como Christus. No obstante, tienen hondas diferencias en torno a la naturaleza de la fe: Fe Teórica (FT) versus Fe Práctica (FP).

Aun cuando por mucho tiempo Carlos y Luis tuvieron una convivencia armónica, la tensión entre ambos surgió no bien Luis emprendió la predicación de la Buena Nueva a todos los habitantes del edificio. Al principio, Carlos no le prestaba mayor atención al asunto y evitaba cruzarse en las zonas comunes con Luis. Pensaba, eso sí, que las creencias religiosas de Luis eran incorrectas y que su creciente fanatismo las hacía chocantes. Por su parte, Luis hacía caso omiso a los desaires de Carlos y otros vecinos, y persistía con ahínco en su prédica. Esta relativa calma llegó a su punto final el día en que, en medio de una de sus habituales predicaciones, Luis le advirtió a Carlos que su cristianismo carecía de entusiasmo y que, por lo tanto, era inminente vivificarlo. En medio de advertencias y de vaticinios, Luis invitó a Carlos a ser parte de su Iglesia y a acoger en su corazón el verdadero mensaje de Cristo. Iracundo por lo que consideró una absoluta falta de respeto, Carlos se despachó en improperios y en recriminaciones. Le exigió que respetara su creencia religiosa, la cual antecedía en el



tiempo a la profesada por aquel. Si bien la confrontación ese día no pasó de ser verbal, sus consecuencias fueron notorias tanto en los cruces cotidianos como en las reuniones de la administración del edificio. Así, lo que comenzó como fue una discrepancia teológica devino en una confrontación empírica y cotidiana.

En el contexto del Antiguo Testamento, tener fe significa cierta adscripción a una comunidad. La fe se presenta fundamentalmente en una estructura colectiva. Es así como la fe de Israel se configura alrededor de la idea de alianza, “dependiente a su vez de las teofanías de Yahvé en sentido negativo (®juicio) y positivo (®promesa); se funda por tanto en experiencias históricas” (Seckler, 1966, p. 128). La fe del Antiguo Testamento es, asimismo, una espera permanente de la dirección procedente de una entidad invisible exterior. En esa espera de dirección, el hombre de fe contaba con la protección de Dios. En ese sentido, la fe en Dios constituye una prenda de garantía de la conservación de la unidad de Israel. Confiado en esa garantía, Moisés (en Éxodo 14, 31) calma a su atemorizado pueblo con las siguientes palabras: “No temáis, estad tranquilos y veréis la victoria que os dará el Señor; porque a estos egipcios que ahora veis, ya nunca lo volveréis a ver” (Cfr. Éxodo 19,9; Salmo 57,2; y Jeremías 8,15).

Según se aprecia en el pasaje bíblico, el Dios del Antiguo Testamento es, de alguna manera, distinto al que se deriva de la prédica de Cristo. De lo que va del teísmo judío del Antiguo Testamento al teísmo cristiano del Nuevo Testamento, solo una patente e inocultable variación en el corazón mismo del discurso de la fe en Dios es posible. A la luz de esta posición de Dios frente a los hombres, la fe aparece manifiestamente inactiva (teórica), como quiera que no precisa de representaciones empíricas, esto es, de obras, para alcanzar la gracia de Dios. Prescribe una determinada adscripción y, por si fuera poco, es cerrada sobre sí misma por cuanto que excluye a los otros. Cabe, en efecto, la posibilidad del odio o, cuando menos, el rechazo hacia los otros. Nada que ver esto con el mensaje de amor universal de Cristo.

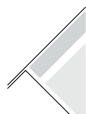
El concepto de fe encuentra en el Nuevo Testamento un desarrollo más armónico que el que tuviera en el Antiguo Testamento (Seckler,



1966, p. 130). Significa la creencia en los milagros (Marcos 13,21), la aceptación de las verdades escatológicas (Marcos 2,5) y la obediencia a la predicación del Bautista (Mateo 21,32). Refiere, en esa medida, la relación fundamental con la Escritura y, según Hebreos 11,6, es la condición necesaria para la salvación. La fe del Nuevo Testamento insiste sobre la decisión personal y no en el sentido gregario que tenía en el Antiguo Testamento. Ya la fe no refiere a la intervención futura ni presente en el devenir diario del hombre, sino a la “manifestación de la plenitud de la salvación que tiene lugar en Cristo” (Seckler, 1966, p. 130). A partir del Cristo, la fe se centra menos en su persona que en su mensaje: el amor al prójimo, incluso si este es enemigo (Mateo 13). Con todo, es en las epístolas de Pablo donde el concepto de fe comienza a tomar toda su envergadura y dinamismo. “El objeto de fe es la pasión muerte y resurrección de Jesús como Hijo de Dios” (Seckler, 1966, p. 133). La fe tiene lugar en la obediencia, en la renuncia a la propia voluntad y sabiduría, esto es, en la sumisión plena a la economía salvífica. Así, Pablo establece una fe consistente en las obras de la Ley en orden a la salvación.

Sin embargo, en una epístola posterior a los Hebreos, la Carta de Santiago, se habla de una fe originaria de la moralidad de las acciones. La Carta de Santiago transmite una fe basada en el modo imperativo del deber. Surge, entonces, una de las grandes incertidumbres que pesan sobre las Sagradas Escrituras: Santiago o Pablo, esto es, una fe basada en la moralidad de las obras o una fe basada en la esperanza de salvación. Desde la perspectiva de Santiago, la fe verdadera estriba en la valencia moral de las acciones del hombre. Con esta fe basada en las obras, Santiago rechaza una fe “que consist[a] solamente en la aceptación teórica” (Seckler, 1966, p. 133). La Carta de Santiago reza así: “Hermanos, ¿de qué le sirve a uno decir que tiene fe si no tiene obras” (2,14).

Las palabras de evidente cuño judío de Santiago enfatizan en la ley y no en el entero desinterés de la misma en orden a alcanzar la salvación. Pero, para Pablo, si esto fuese así, el fenómeno y el noumeno de la acción se fundirían y se perderían entre sí y, por tanto, no habría certeza respecto de la valencia moral de cada obra. Por eso es que la



terminología paulina se pone del lado de la aprehensión teórica de Dios y no de su ceñimiento a la ley y su supuesta moralidad intrínseca. Muchos años después, Lutero se irá en contra de Santiago. Con ocasión de la Carta de Santiago, el reformista escribe: “[...] contra Pablo, enseña la justificación por las obras; no predica a Cristo, sino la ley y una fe general en Dios” (Seckler, 1966, p. 133). Basado en esta objeción, Lutero rechaza este libro como canónico y se niega a incluirlo en su traducción al alemán.

Según se aprecia, la confrontación empírica entre Carlos y Luis tiene su origen en una controversia teológica de largo aliento. Aunque creen en Dios, reconocen a Jesús como *Christus* y aceptan la Biblia como la Palabra Divina, discrepan acerca del contenido de la fe. Así, mientras Luis sostiene que “la fe es práctica y debe materializarse en obras en procura de alcanzar la Salvación (Fe Práctica)”, Carlos afirma “la fe es teórica, que las obras per se no aseguran nada y que, en todo caso, la vida eterna está enteramente en manos de Dios y su *Gratia* (FT)”.

A fin de ilustrar cómo la tensión entre la perspectiva de la primera persona y la perspectiva de la segunda persona se presenta en un contexto de la transición institucional de la guerra a la paz, fijaré mi atención en un tercer caso: la controversia política que suscitó el Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera, resultado de la negociación política entre las FARC-EP y el gobierno de Juan Manuel Santos. En este ejercicio hipotético, analizaré las posturas aprobatorias y desaprobatorias del plebiscito que tuvo lugar el 2 de octubre de 2016. El tema que sustenta esta contraposición es el concepto de justicia que se halla en el corazón de dicho acuerdo.

El conflicto armado en Colombia se ha desarrollado por espacio de seis décadas. De acuerdo con el Centro de Memoria Histórica (CMH), en este periodo ha habido más de seis millones de víctimas, distribuidas entre asesinados, desaparecidos, desterrados, secuestrados y perseguidos políticos (CMH, 2013). Esfuerzos institucionales por superar el conflicto armado se han adelantado por cada gobierno en las cuatro últimas décadas. Algunos de estos esfuerzos han llegado



a buen término, propiciando la desmovilización de grupos alzados en armas de izquierda y de derecha como el M-19, AUC, Quintín Lame, Corriente de Renovación Socialista y facciones del EPL.

Las FARC-EP fueron creadas en 1966, pero “proviene de las organizaciones de autodefensa que surgieron en los años 1950 y que, a partir desde 1964, se presentan como guerrilla revolucionaria” (Pécaut, 2013, p. 69). Su origen es campesino, y su vocación agraria. Siendo la guerrilla más numerosa de Colombia y una de las más antiguas en el mundo, su presencia nacional ha sido notoria y decisiva. A lo largo de su existencia, las FARC-EP fueron convocadas a participar en procesos de negociación política del conflicto por al menos cuatro gobiernos diferentes. La expectativa nacional con relación a estos procesos de negociación fue disminuyendo conforme transcurrió el tiempo. En especial, después del tercero, que tuvo lugar durante el mandato presidencial de Andrés Pastrana, fue evidente la decepción de la ciudadanía colombiana respecto de una salida negociada al conflicto. Quizás eso fue lo que permitió que a Pastrana lo sucediera un presidente comprometido con la lucha militar contra la insurgencia. Aun cuando durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez se desmovilizó un grupo alzado en armas de derecha, las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), su gestión se caracterizó por rechazar consistentemente una salida negociada al conflicto.

En el periodo de Uribe Vélez, se propinaron los golpes más duros a la estructura política y militar de las FARC-EP. No solo se llevó a cabo una fuerte ofensiva militar, que devino en la muerte de varios de los cabecillas históricos del secretariado de las FARC-EP, sino que, mediante una persuasiva estrategia comunicacional, se minó la credibilidad de su proyecto político. Esto último fue la simiente de un proceso de polarización ideológica que, desde entonces, ha marcado el rumbo político e institucional de Colombia. A instancias de la confrontación con esta guerrilla, se instaló mediáticamente la creencia de que la única forma de hacer justicia con el que se ha alzado en armas en contra del Estado es la sanción punitiva. A partir de la expansión masiva de esta creencia, la negociación política como solución al conflicto armado se tornó como un imposible moral e institucional. Así, a Uribe



y a sus partidarios le resultó fácil defender que la justicia implica la sanción retributiva de una infracción o incorrección y que toda justicia diferente a la retributiva no es en realidad justicia.

Juan Manuel Santos fue elegido presidente con las banderas ideológicas de Uribe Vélez. Su propuesta de campaña fue simple y convincente: continuar con el legado de su mentor consistente en combatir con mano fuerte a la insurgencia. Pese a que en los meses iniciales de su primer mandato se ciñó al libreto heredado, Santos decidió explorar la posibilidad de un proceso de negociación política con las FARC-EP. La decisión fue recibida con recelo por las toldas uribistas y devino en enemistad una vez se anunció un proceso formal de negociación política en Cuba. El proceso de negociación se llevó a cabo entre los años 2012 y 2016, y su resultado fue el Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. Como Santos había prometido que el resultado de la negociación sería puesto en consideración de la ciudadanía colombiana, el 2 de octubre del 2016 se llevó a cabo un plebiscito que enfrentó dos opciones: la opción sí (OS), que aprobaba el contenido integral del Acuerdo Final, y la opción no (ON), que lo rechazaba.

Además de ser el resultado de un proceso de negociación política con la guerrilla más numerosa y letal de la historia de Colombia, el plebiscito profundizó la confrontación ideológica entre sectores políticos conservadores y progresistas que los gobiernos de Uribe Vélez habían configurado. La influencia ejercida por los líderes de los sectores involucrados generó que las opciones OS y ON representarán más que la aprobación o no al Acuerdo Final. Así, el plebiscito fue empleado para saldar deudas políticas del pasado (el cambio ideológico de rumbo de la administración Santos con respecto a Uribe), para avivar temas de la agenda conservadora (matrimonio igualitario, aborto, perspectiva de género, etc.) y para allanar el camino hacia la presidencia en el siguiente proceso electoral.

Varios autores han llamado la atención sobre las consecuencias negativas de esta confrontación (García, 2018). Han advertido que la instancia de polarización a la que se llegó durante el proceso de negociación

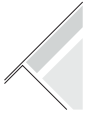


con las FARC-EP afectó la democracia de Colombia y minó la estabilidad de su ordenamiento político. Así, la democracia entró en un rebajamiento ostensible de su calidad, y la sociedad colombiana experimentó una fractura, evidenciable tanto en contextos generales como particulares.

Uno de los aspectos más controvertidos del Acuerdo Final fue el concepto de justicia sobre el que este descansa. Así, ¿bajo qué mecanismo judicial juzgar a los integrantes de las FARC-EP? Los antecedentes del Acuerdo Final ya habían dado la pauta para responder esta pregunta. Aunque compartían la idea de que la justicia constituye un valor preponderante en una sociedad, los defensores de la ON afirmaron que la única justicia genuina es la retributiva y los defensores de la OS sostuvieron que la justicia transicional sí era justicia y que era la apropiada para superar el conflicto armado en Colombia. Veamos.

La ON defiende una concepción retributiva de la justicia, cuya prioridad es la determinación de la norma que fue infringida y la identificación del infractor en orden a sancionarlo. De este modo, la retribución “is done for a wrong [y en esa medida] sets an internal limit to the amount of the punishment, according to the seriousness of the wrong” (Nozick, 1981, p. 337). Mediante la “aplicación de castigos por parte del Estado se muestra como un acto de impartir justicia” (Bonorino, 2017, p. 16), se reafirma la justificación del Estado, se reivindica la majestad de la norma, se sanciona al infractor y se envía un mensaje a la sociedad que previene “future crime and promoting the public’s well-being” (Hampton, 1984, p. 211).

La justicia retributiva persigue así varios propósitos simultáneamente, a saber: a) imponer castigo a una infracción o incorrección; b) restituir los derechos a las víctimas; c) “to prevent wrongdoing insofar as it can teach both wrongdoers and the public at large the moral reasons for choosing not to perform an offense” (Hampton, 1984, p. 213); d) llevar a cabo la “metaphysical task of ‘negating the wrong’ and ‘reasserting the right’” (p. 215); y, finalmente, e) revalidar al Estado como único garante del orden y de la armonía social.



Se sigue de lo anterior que, para una concepción retributiva de la justicia, es indispensable la sanción e implausible la amnistía o cualquier otro mecanismo semejante. Así, para la justicia retributiva, la justicia transicional no constituye una auténtica justicia, debido a que a) conduce a la impunidad subestimando la importancia social y formativa de la sanción, b) vulnera los derechos de las víctimas, c) oscurece la distinción entre lo correcto y lo incorrecto, d) envía un mensaje de impunidad a la sociedad y e) pone en cuestión la capacidad del estado de garantizar el orden y de la armonía social. De esta forma, la justicia retributiva enfatiza “en la mirada hacia el pasado y [privilegia] un primado del punto de vista de las víctimas de ayer sobre las víctimas del mañana” (Orozco, 2005, p. 12).

Por su parte, OS sostiene que la justicia va “más allá de la mera justicia penal [en la medida en que incluye] ciertos elementos claves tales como la responsabilidad, la equidad en la protección y la vindicación de los derechos y la prevención y el castigo de infracciones” (Ambos, 2009, p. 24).⁹ En tal sentido, OS defiende un tipo de justicia que consolida una dinámica de restitución de derechos y de reconstrucción del tejido social y que facilita el tránsito de la guerra hacia la paz, de la dictadura hacia la democracia, “de un peor a un mejor estado”

⁹ La literatura especializada no considera que la justicia transicional sea tanto novedosa ni que deba ser aceptada sin más (Elster, 1998). Es su contenido y las condiciones de cada caso las que determinan su aceptación. Y, en tal sentido, su éxito se encuentra asociado a si permite la superación del conflicto armado, a si restablece las relaciones del cuerpo social, incluyendo a víctimas y victimarios, y a si fortalece el núcleo democrático. (Uprimny & Saffon Sanín, 2006) (Giraldo, 2017). (Orozco Abad, 2009). Ciertamente, la sustitución de la persecución penal de los delitos y crímenes de lesa humanidad y su deriva jurídico-política, la amnistía, plantea el interrogante de cómo es posible compatibilizar las exigencias de la justicia -surgidas de las víctimas y tramitadas usualmente a través de mecanismos penales de sanción- y las necesidades de satisfacción del ideal supremo de la paz. Este aspecto último en particular es crítico porque supone una suerte de conexión causal entre la justicia y la reconciliación. Si bien no es planteado exactamente de ese modo, sí se considera que la justicia de transición logra allanar el camino de un modo que su contraparte es incapaz (Orozco Abad, 2005).

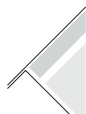


(Uprimny y Saffón Sanín, 2006, p. 27). OS argumenta a favor de un modelo de justicia transicional –como el contenido en el Acuerdo Final– en tanto “supone mucho más que la justicia penal retributiva, abarca a la justicia restaurativa en cuanto apunta a restaurar o incluso reconstruir la comunidad (en el sentido de una justicia creativa)” (Ambos, 2009, p. 24); y, en virtud de ello, “permite desarrollar procesos de rendición de cuentas que adelantan las sociedades estatales en relación con crímenes políticos y de masas perpetrados en el pasado” (Orozco, 2009, p. 9).

Conforme a lo expuesto, ON y OS comparten la idea de que la justicia constituye un valor preponderante en una sociedad, pero discrepan en el significado que cada cual le atribuye. Así, en el contexto de una transición institucional, mientras ON sostiene que “la justicia transicional no es una justicia en tanto conduce a la impunidad” (JS), OS afirma que “la justicia transicional sí es justicia en tanto allana el camino a la paz” (JN). La controversia política generada durante el plebiscito del Acuerdo Final versó de modo general sobre estos significados.

Desde el punto de vista de la teoría de la armonización ética, los conflictos descritos con anterioridad (interpersonales y de transición institucional) constituyen una expresión de la tensión entre la perspectiva de la primera y de la segunda persona. En los casos descritos, la creencia sostenida por un agente (o un grupo de agentes) deriva en acciones que alteran la armonía y que obstaculizan la consecución del telos individual y colectivo. En consecuencia, para la teoría de la armonización ética, el restablecimiento de las relaciones después de sucedido el conflicto entre los agentes consiste en la armonización de sus perspectivas, de sus respectivos conjuntos de creencias, por medio de la identificación de cursos de acción concretos que posibiliten la búsqueda de la buena vida “con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 2013, p. 176).

En procura de disolver la mencionada tensión, la teoría de la armonización ética elude el debate interno de las creencias contrapuestas y se centra en la identificación del mandato de acción que mejor tribute a la convivencia entre agentes (o grupos de agentes). Al no lidiar con la



dialéctica argumentativa, su interés primordial es la identificación de un mandato de acción-creencia que brinde el más amplio esquema de garantías para los agentes (o grupos de agentes) involucrados. Tales garantías están expresadas en el respeto prodigado entre las partes, y está definido en función no de su racionalidad, sino de la aportación a la convivencia armónica de los agentes (o grupos de agentes).

De esto se sigue que un mandato o principio normativo que derive en un curso de acción que perjudique la armonía social y que impida la consecución del telos de los otros agentes morales debe ser puesto en cuestión y, eventualmente, erradicado. Este proceso de cuestionamiento, que consiste en enfrentar el mandato o principio normativo a todos los argumentos posibles, brinda la pauta para una decisión ligada al telos del agente moral. El hecho de que la determinación de un mandato o un principio normativo deba superar el escrutinio de todos los argumentos posibles tiene el objetivo de neutralizar el riesgo relativista y de blindar de toda perturbación el proceso de la toma de la decisión por parte del agente moral.

Las creencias analizadas en los casos (a saber, JN y JS, CC y CL, FT y FP) forman parte de conjuntos de creencias que soportan las vidas de los agentes morales, orientando y determinando sus acciones y omisiones. Distan estas de creencias del tipo “El rojo es el color más bonito” o “Cali es una ciudad extraordinaria”. Se trata, por tanto, de creencias que le permiten a cada uno de ellos –en tanto agentes morales– definir su lugar en el mundo, construir dialécticamente su identidad y establecer los términos bajo los cuales se llevará a cabo su relacionamiento con los otros y con las instituciones.

Vale insistir en la importancia de JN y JS, CC y CL, y FT y FP en la vida de los agentes morales involucrados porque una solución a la tensión debe partir de la comprensión de su arraigo identitario. Una solución que obvie tal arraigo –y que proponga una minusvaloración del mismo– difícilmente ofrecerá una explicación plausible a la pregunta por el restablecimiento de las relaciones después de sucedido un conflicto. Siendo esto así, tras la identificación del origen de la tensión, es necesario determinar qué creencia, ora JN y JS, ora CC y CL,

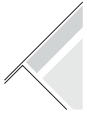


ora FT y FP, transmite un principio de acción superior, compatible con la búsqueda de la buena vida y que otorgue prioridad “al respeto de las personas, en nombre mismo de la solicitud que se dirige a las personas en su singularidad irremplazable” (Ricoeur, 2007, p. 286).

Como no se encuentra sustentado en una concepción estática de la identidad, la teoría de la armonización ética plantea la realización de un proceso autocomprendido que facilita narrativamente la reconfiguración de los términos de la relación entre los agentes y la actualización identitaria de cada uno de ellos. La pauta general del proceso completo será la depuración de los obstáculos de la búsqueda particular y colectiva de la buena vida. Conforme con esto, la materialización de la intencionalidad y sus tres momentos constitutivos será subsidiaria de la creencia que mejor contribuya a la convivencia.

En los casos descritos, la tensión tiene lugar entre agentes (o grupos de agentes) que sostienen creencias divergentes respecto de la fe, el aborto o la justicia. La aporía del deber que entraña cada uno de estos conflictos, ya desde el interpersonal hasta el de transición institucional, es atacada por la teoría de la armonización ética mediante la noción de la sabiduría práctica. En lo que respecta a la armonización de dos mandatos del mismo valor y cuya aplicación simultánea es imposible, la sabiduría práctica guía la implementación del recurso ético. Este resuelve el atasco práctico y determina la primacía de un principio de acción sobre otro en función de su contribución a la consecución del telos del agente moral, el cual está contenido en los tres momentos de la intencionalidad ética que sugieren que el objetivo ético del sí mismo no es posible de forma aislada y está entretejido al del otro y al de las instituciones.

En Sí mismo como otro, Ricoeur recuerda una aporía del deber similar a la aquí tratada y que se encuentra en Antígona. La aporía allí referida concierne a la oposición entre la ley humana y la ley divina, esto es, entre la observancia de las leyes emanadas de la autoridad de los gobernantes, que es temporal, y la lealtad a la justicia divina, que es eterna. De la lectura ceñida del texto parece inferirse que Sófocles toma partido por la ley divina, la cual se fundamenta en los ágrafoi



nomoi (leyes no escritas y divinas), que son válidos para todos los individuos y todos los tiempos. La idea, apenas esbozada por Sófocles, marca el curso argumental de las versiones naturalistas sucedáneas y establece que la justicia natural (divina) constituye el criterio único y absoluto para organizar el orden ético y político, contribuyendo a la materialización de la buena vida (Papacchini, 1997). En clave ricoueriana, esto significa que “solo un recurso al fondo ético sobre el que se destaca la moralidad puede suscitar la sabiduría del juicio en situación” (Ricoeur, 2013, p. 270).

Así, por ejemplo, en la aporía del deber que enfrenta JN y JS, el principio de acción que prima es el que contribuye de mejor manera a la materialización de la intencionalidad ética y sus tres momentos constitutivos (Ricoeur, 2013, p. 176). Esta mejor contribución se hace perspicua al considerar el hecho de que el objetivo de la justicia transicional es la paz social y la reconciliación. De esta manera, en tanto que se dirige su accionar hacia el futuro, la justicia transicional crea las condiciones para que las víctimas del pasado sanen sus heridas y para que, evitando que haya nuevas víctimas, se restablezcan las relaciones en el cuerpo social total, garantizando el “respeto [a] las personas, en nombre mismo de la solicitud que se dirige a las personas en su singularidad irremplazable” (Ricoeur, 2007, p. 286). Así, concesiones de tipo penal son necesarias y válidas en la medida en que, de un lado, la justicia penal no está concebida para conseguir verdades y, de otro lado, las concesiones penales allanan el camino seguro hacia el respeto, el reconocimiento, la paz y la reconciliación.

A diferencia de los anteriores, el conflicto que enfrenta JS y JN plantea un desafío importante para toda teoría de la reconciliación, como quiera que lleva implícita la perplejidad que una víctima razonablemente podría albergar: ¿Por qué debo aceptar concesiones penales para mi victimario y caminar —con él y con el conjunto de la sociedad— hacia la paz y la reconciliación? Para Gutmann y Thompson (2000), esta perplejidad no puede ser obviada por una teoría de la reconciliación y amerita una justificación moral expresada en forma de principio, de perspectiva y de práctica. En tanto principio, la justificación debe incorporar un principio moral equivalente a la justicia



que se está sacrificando. La promesa de estabilidad del ordenamiento político, de paz social, no es per se un principio moral. De hecho, “a stable regime can be unacceptably repressive” (p. 23). Por ello, la estabilidad que la justicia transicional plantea como objetivo debe estar regida por un principio moral que, al igual que la justicia, constituya una virtud social suprema. En tanto perspectiva, la justificación debe contener razones disponibles para todos. La accesibilidad amplia no implica en todo caso adhesión. Implica, eso sí, la posibilidad abierta y permanente de entrar en contacto con las razones que soportan la justificación moral de la justicia transicional. En tanto práctica, la justificación debe ilustrar con claridad cómo las razones que justifican la justicia transicional permean y guían el funcionamiento consuetudinario del marco institucional. Esto es especialmente relevante porque las víctimas deben percibir que su sacrificio no es en vano y que el principio moral superior que moviliza la transición se está materializando progresivamente.

En lo que respecta a un conflicto de transición institucional, como el presupuesto en la tensión entre JS y JN, la teoría de la armonización ética plantea una solución que satisface las condiciones estipuladas por Gutman y Thompson (2000). En primer lugar, incorpora el objetivo ético de la búsqueda de la buena vida para el sí mismo, el otro y las instituciones como valor equivalente a la justicia retributiva. Así, a la par de la paz social y la reconciliación, la teoría de la armonización ética ofrece la búsqueda de la buena vida como una alternativa moral atractiva y plausible para la víctima. En segundo lugar, es un proceso asequible a todos los agentes. Al estar sustentada en una concepción dinámica de la identidad, la teoría de la armonización ética reconoce cómo los hombres se conducen en el mundo, dan sentido a su vida y configuran su identidad y la de la alteridad. Esto se suma al hecho de que el juicio moral en situación lleva implícito el escrutinio de todos los argumentos posibles y es tributario de una decisión ética tomada en consonancia con el telos del agente moral: la búsqueda de la buena vida. En tercer lugar, la teoría de la armonización ética presupone que, en tanto la búsqueda de la buena vida se lleva a cabo en el contexto de instituciones justas, ellas mismas son la materialización constante y progresiva de la sabiduría práctica.



Una posible lectura de la teoría de la armonización ética es que, en tanto elude el encuentro confrontacional entre perspectivas y creencias, retoma la estrategia liberal de privatizar las causas potenciales de conflicto y de adoptar un *modus vivendi* que posibilite los planes racionales de vida de los agentes. Una lectura de este tipo contiene para sí la consideración de que el *modus vivendi* es “la única alternativa al inacabable y destructivo conflicto civil” (Rawls, 2002, p. 255). En tanto alternativa, encaja en el esquema conceptual del que se desprende la introducción de la perspectiva de la tercera persona como solución a la tensión entre la perspectiva de la primera y de la segunda persona. Aun cuando la teoría de la armonización ética elude el debate interno de las creencias, no elude el debate de la convivencia. Es más, se esmera por alimentarlo en la medida en que traza como estrategia para el restablecimiento de las relaciones un proceso autocomprendido del sí mismo y de la alteridad, así como una actualización identitaria de cada agente involucrado.

Mediante la exposición de tres tipos diferentes de conflictos, he puesto de manifiesto que la esencia de todo conflicto consiste en la tensión de la perspectiva de la primera persona y de la segunda persona. El primer conflicto analizado fue de orden interpersonal. Se trató de una pareja de esposos que, pese al afecto profundo que se profesan, difieren respecto de la corrección o incorrección del aborto. Tras el nivel visible de la disputa, que ha afectado ostensiblemente su convivencia, demostré que este conflicto enfrenta dos conjuntos de creencias acerca del aborto (CC y CL). Por medio de la descripción de los argumentos que soportan CC y CL, confirmé que los conflictos interpersonales también responden a la tensión de la perspectiva de la primera persona y de la segunda persona.

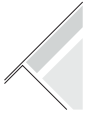
Aunque convocó a una pareja de agentes-vecinos, el segundo conflicto tratado constituyó la manifestación en micro de un conflicto entre grupos de agentes. La disputa en cuestión fue de orden teológico y versó sobre la naturaleza teórica o práctica de la fe (FT y FP). En este caso, como en el anterior, presenté los argumentos sobre los que descansa cada conjunto de creencia y sugerí que los conflictos que convocan a agentes (y, extensivamente, a grupos de agentes) son también



susceptibles de ser evaluados y resueltos por medio de la teoría de la armonización ética.

El tercer conflicto enfrentó dos conjuntos de creencias antagónicas en torno a la naturaleza retributiva o transicional de la justicia. Este conflicto en particular representó un desafío para la armonización ética en la medida en que su resolución —asociada a la adopción de un principio de acción que contribuye de mejor manera a la materialización de la intencionalidad y sus tres momentos constitutivos— demanda una justificación moral. Ilustré esta perplejidad a partir de Gutmann y Thompson (2000), y sostuve que la solución planteada por la armonización ética para este conflicto no implica el sacrificio de la víctima en pos de la paz social. Así, advertí que la teoría de la armonización ética sitúa la búsqueda de la buena vida como valor equivalente a la justicia retributiva; considera que dicha búsqueda es asequible a todos los agentes; y que se lleva a cabo en el contexto de instituciones justas, las cuales son materialización constante y progresiva de la sabiduría práctica.

Los casos analizados en el presente apartado prueban que, amén de la índole distintiva de cada conflicto, la teoría de la armonización ética permite evaluar y solucionar a) conflictos relacionados con la transición institucional de la guerra a la paz o de la dictadura a la democracia, y b) conflictos interpersonales que enfrentan a agentes o a grupos de agentes. Esto habla a favor de su versatilidad y, sobre todo, del amplio margen de su aplicación. A diferencia de la teoría de la armonización ética, diversas teorías de la reconciliación centran su atención en los conflictos que tienen lugar en contextos de transición institucional. En virtud de esto, confinan la pregunta por el restablecimiento de las relaciones humanas a la transición de la guerra a la paz, de la dictadura a la democracia, y limitan su respuesta al ámbito de la política institucional.



Palabras finales

En el presente estudio formulé una solución integral al problema del restablecimiento de las relaciones después de sucedido un conflicto que da cuenta con suficiencia de las tres preguntas que toda teoría de la reconciliación debe estar en capacidad de responder: a) ¿cómo es posible el restablecimiento de las relaciones humanas después de sucedido un conflicto?; b) ¿cómo se justifica la participación de cualquier agente en un proceso de reconciliación?; y c) ¿cuál es el contexto en el que el restablecimiento de relaciones humanas tiene lugar? Las preguntas antedichas refieren los aspectos fundamentales del fenómeno de la reconciliación. Una formulación de este tipo no se encuentra explícitamente desarrollada en la literatura especializada sobre la reconciliación. Su novedad estriba en la posibilidad de encarar las múltiples expresiones del fenómeno de la reconciliación, integrando en una única solución la explicación del restablecimiento de las relaciones humanas, la justificación de la participación de un individuo en un proceso de reconciliación, y la especificación del contexto en el cual el proceso de la reconciliación se lleva a cabo.

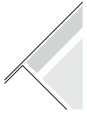
Sustentado en la idea de que el fin de un conflicto no implica necesariamente el restablecimiento de las relaciones, planteé que la reconciliación es posible si los conjuntos de creencias enfrentados son armonizados por medio de un procedimiento ético basado en un juicio en situación (sabiduría práctica) y orientado a la materialización del objetivo ético con y para otro en instituciones justas. El anterior planteamiento se funda en la suposición de que los seres humanos son agentes que conducen sus vidas según las propias creencias y que, en esa medida, la ausencia de armonía entre las creencias sostenidas por los agentes constituye el origen del conflicto. Denominé a esta ausencia de armonía como la tensión entre conjuntos de creencias sostenidos por la perspectiva de la primera persona y la perspectiva de la segunda persona. Al entender el conflicto desde el punto de vista de la tensión, amplí el eje de la discusión sobre la reconciliación y evidencí la necesidad de un fundamento teórico para la armonización de los conjuntos de creencia sostenidos por los agentes.



El fundamento teórico de mi solución integral al problema de la reconciliación es la hermenéutica del sí de Paul Ricoeur. A partir de ella, di solución a la afectación que el conflicto genera en la identidad personal, al restablecimiento de las relaciones después de sucedido un conflicto y a la justificación de la participación de cualquier agente en un proceso de reconciliación. Así, en primer lugar, contra la asunción de que la pregunta por el restablecimiento de las relaciones puede ser abordada sin aportar un procedimiento de tramitación de la afectación provocada por el conflicto en la identidad personal, sostuve que un conflicto provoca una afectación en la identidad personal y planteé que un agente puede lidiar con tal afectación mediante la capacidad de narrar el mundo.

En segundo lugar, empleé la hermenéutica del sí para disolver la tensión entre la perspectiva de la primera persona y de la segunda persona. Así, formulé una teoría de la reconciliación que establece que el restablecimiento de las relaciones después de un conflicto es el resultado de la armonización de los conjuntos de creencias enfrentados a través de un juicio moral en situación (sabiduría práctica) orientado a la materialización del objetivo ético “con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 2013, p. 176), y en tanto permite dirimir la contraposición de principios o mandatos de acción de igual importe epistémico, la sabiduría práctica constituye el núcleo de la armonización ética.

En tercer lugar, con fundamento en la tesis ricoeuriana de que la intencionalidad ética se lleva a cabo “con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 2013, p. 176), el estudio concluyó una justificación de la participación de cualquier agente en un proceso de reconciliación y argumentó a favor de la aplicación en cualquier contexto de la teoría de la armonización ética de la reconciliación. En relación con lo primero, el estudio propuso que un agente está obligado éticamente a hacer cuanto esté a su alcance para restablecer las relaciones humanas después de un conflicto, ya que el objetivo ético de un agente está conectado con el objetivo ético de los otros agentes y de las instituciones sociales. En relación con lo segundo, el entrecruzamiento de los objetivos éticos del yo, los otros y las instituciones, así como la comprensión del conflicto desde el punto de vista de la tensión,



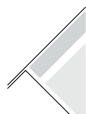
permitió la configuración de una teoría de la reconciliación aplicable a contextos interpersonales y a contextos de transición institucional. Ello constituyó un aporte novedoso al debate académico sobre la reconciliación, pese a que la literatura especializada suele limitar el análisis del restablecimiento de las relaciones a contextos de transición de la guerra a la paz o de la dictadura a la democracia.

Referencias

- Ambos, K. (2009). El marco jurídico de la justicia de transición. En E. M. Kai Ambos, y E. M. Kai Ambos (Eds.), *Justicia de transición. Informes de América Latina, Alemania, Italia y España* (pp. 23-129). Fundación Konrad-Adenauer.
- Bonorino, P. (2017). ¿Existe una diferencia conceptual entre venganza y castigo? *AFD*, (XXXIII), 13-36.
- Brounéus, K. (2008). Analyzing Reconciliation: A Structured Method for Measuring National Reconciliation Initiatives. *Peace and Conflict*, 14, 291-313.
- Centro de Memoria Histórica (2013). ¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad Informe General Grupo de Memoria Histórica. Imprenta Nacional.
- Gil, A. (2018). *Aborto voluntario y derechos humanos*. Rubinzal Culzoni Editores.
- García, M. (2018). ¿Cómo mejorar a Colombia? Planeta.
- Giner, S. (2002). El fuste de la razón: a modo de prólogo. En I. Berlin, *El fuste torcido de la humanidad* (pp. 9-24). Siglo XXI.
- Giraldo, J. (2017). *Responsabilidad y reconciliación ante la justicia transicional colombiana* Editorial EAFIT.
- Gray, J. (2001). *Las dos caras del liberalismo*. Barcelona: Paidós.
- Gutmann, A. y Thompson, D. (2000). The Moral Foundations of Truth Commissions. En R. Rotberg y D. Thompson (Eds.), *Truth v. Justice: The Morality of Truth Commissions* (pp. 22-43). Princeton University Press.
- Hampton, J. (1984). The Moral Education Theory of Punishment. *Philosophy & Public Affairs*, 13(3), 208-238.



- Herrera, E. (1990). *Teoría musical y armonía moderna*. Vol. 1. Aula de Música.
- Hirsch, A. K. (2012). Fugitive Reconciliation. En A. K. Hirsch (Ed.), *Theorizing Post-Conflict Reconciliation: Agonism, Restitution and Repair* (pp. 79-99). Routledge.
- Hobbes, T. (1994). *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. C. Mellizo, Trad. Alianza.
- Ignatieff, M. (2018). *Virtudes Cotidianas*. Taurus.
- Kant, I. (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. J. M. Mardomingo, Trad. Ariel.
- Little, A. y Maddison, S. (2017). Reconciliation, transformation, struggle: An introduction. *International Political Science Review*, 38(2), 145-154.
- Molina, L. (2016). La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño. *Estudios de Filosofía*, 54, 151-176.
- Murphy, C. (2010). *A Moral Theory of Political Reconciliation*. Cambridge University Press.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Oxford Clarendon Press.
- Orozco Abad, I. (2009). *Justicia transicional en tiempos del deber de la memoria*. Editorial Temis.
- Ortiz, G. (2009). *La moralidad del aborto*. Siglo XXI Editores.
- Paris, R. (2005). *At War's End. Building Peace After Civil Conflict*. Cambridge University Press.
- Papacchini, A. (1997). *Filosofía y derechos humanos*. Editorial Facultad de Humanidades Universidad del Valle.
- Pécaut, D. (2013). *La experiencia de la violencia: Los desafíos del relato y la memoria*. La Carreta Editores E. U.
- Philpott, D. (2012). *Just and Unjust Peace An Ethic of Political Reconciliation*. Oxford University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (2002). La justicia como equidad: una reformulación. Paidós.
- Ricoeur, P. (2013). *Sí mismo como otro*. Siglo Veintiuno Editores.
- Ricoeur, P. (2007). Ética y Moral. En C. Gómez (Ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX* (pp. 241-255). Alianza Editorial.
- Schaap, A. (2005). *Political Reconciliation*. Routledge.
- Schönberg, A. (1974). *Tratado de Armonía*. Real Musical.




- Seckler, M. (1966). Fe. En H. Fries (Ed.), *Conceptos fundamentales de teología*. Madrid: Editorial Cristiandad.
- Sieder, R. (2003). War, Peace, and the Politics of Memory in Guatemala. En N. Biggar (Ed.), *Burying the Past: Making Peace and Doing Justice After Civil Conflict* (pp. 209-234). Georgetown University Press.
- Soares de Oliveira, R. (2011). Iliberal Peacebuilding in Angola. *Journal of Modern African Studies*, 49(2), 287-314.
- Tizón, M. y Vela, M. (2018). Cifrado y funcionalidad en la armonía tonal: una propuesta para el aula. *Artes La Revista*, 17(24), 78-100.
- Ugarriza, J. E. y Nussio, E. (2017). The Effect of Perspective-Giving on Postconflict Reconciliation. An Experimental Approach. *Political Psychology*, 38(1).
- United-Nations. (1999). United Nations Treaty Collection: Treaty Reference. Obtenido de <http://faculty.washington.edu>: <http://faculty.washington.edu/aosanloo/anthro323-lsj321/UN%20Treaty%20Guide.asp.htm>
- Uprimny, R. y Saffon Sanín, M. (2006). Derecho a la verdad: alcances y límites de la verdad judicial. En C. de Gamboa Tapias (Ed.), *Justicia transicional: teoría y praxis*. Bogotá.
- Verdeja, E. (2009). *Unchopping a tree : reconciliation in the aftermath of political violence*. Temple University Press.



IV. La justicia después de la guerra: reconstruyendo el debate desde el enfoque del *jus post bellum*¹

Luis Felipe Piedrahíta-Ramírez²
Sara María Restrepo-Arboleda³

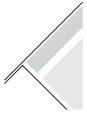
Introducción

 El objetivo y resultado último de toda guerra es la paz. El tránsito exitoso de una situación bélica a la construcción de una paz estable y duradera plantea una serie de complejos dilemas que nos llevan a pensar desde una perspectiva transdisciplinar cuáles deberían ser los criterios o principios que determinen la convivencia social y política después de un pasado reciente plagado de dolores y atrocidades. La paz posbélica es siempre una paz imperfecta ya que

¹ Este texto es resultado parcial de la investigación “El resurgimiento del realismo en la teoría política contemporánea y su extensión a la filosofía política de las relaciones internacionales” desarrollado por el Grupo de Investigación de Filosofía Política de la Universidad de Antioquia (N° 2021-40490). Algunos apartados se derivan de la tesis doctoral del autor principal.

² Filósofo y magíster en Ciencia política, doctor (C) en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor e investigador del Grupo de investigación de Filosofía Política del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: luis.piedrahita@udea.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0801-4784>

³ Abogada de la Universidad de Medellín y magíster en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Pertenece al grupo de investigación de Filosofía Política del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: saram.restrepo@udea.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6658-6951>.



no puede encarnar o satisfacer los altos estándares morales, políticos y jurídicos propios de una situación de “normalidad”. La paz justa después de una guerra terriblemente injusta es, necesaria y defectiblemente, una paz excepcional, y en tal medida podría requerir de bastantes sacrificios. Para comprender el debate acerca de estos dilemas, criterios y principios, pretendemos introducir y apoyarnos en una línea de investigación novedosa, pero con una literatura creciente, a la que nos referimos indistintamente como teoría, doctrina o tradición de la Guerra justa y particularmente a su tercer macro componente: el *jus post bellum*. Aun reconociendo que esta tradición ha sido recibida con escepticismo e incluso con desdén por su lamentable instrumentalización por parte de poderes hegemónicos, consideramos que este tipo especial de reflexión podría darnos luces acerca de las dificultades y oportunidades propias de las sociedades que atraviesan procesos de transición y reconstrucción posbélica.

Esta tradición de la filosofía política y jurídica occidental es entendida como el conjunto de teorías que surgieron en el pensamiento cristiano para justificar y limitar el ejercicio soberano de la guerra, a partir de la exigencia del cumplimiento de ciertos postulados mínimos. Desde sus orígenes se han proyectado dos grandes ramas: el *jus ad bellum*, concentrado en la justificación moral, política y jurídica para iniciar una guerra; y el *jus in bello*, encargado de estudiar las formas o medios de combatirla. Ambas líneas han contado con un desarrollo filosófico jurídico amplio, que se remonta a los planteamientos de Aristóteles, Cicerón, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Hugo Grocio (por mencionar algunos), influenciando las codificaciones del derecho internacional desarrolladas en el siglo XIX y sirviendo como un referente conceptual y teórico al que acuden políticos y académicos para fundamentar tanto los motivos que conllevan al inicio de una guerra como las orientaciones de las maniobras para su conducción (Bellamy, 2009). Pese a que la relación entre las tres ramas de esta tradición resulta compleja, están llamadas a complementarse y comprenderse de manera sistemática pues los escenarios bélicos actuales obligan a fusionar entre sí los planteamientos acerca de la legitimidad y la legalidad de las guerras.

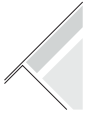


Pese a ser una teoría sólida en cuanto a la fundamentación de un marco de legitimidad para iniciar y combatir una guerra, la pregunta por las postrimerías del conflicto es reciente. Con la transformación del concepto de guerra, esta teoría se enfrentó a los desafíos posbélicos propios de los conflictos asimétricos de las nuevas guerras o las guerras no clásicas sufridas a finales del siglo XX (donde también están las intervenciones militares con fines de protección humana).⁴ De esta manera, es adecuado indicar que dichos contextos favorecieron una ampliación de la tradición de la Guerra justa más allá del *jus ad bellum* y del *jus in bello*. Así, el *jus post bellum* surge como una tercera línea necesaria para analizar la forma política, jurídica y moralmente correcta de transitar hacia la paz.

Encontramos una preocupación aguda por clarificar la caracterización de las actuales manifestaciones bélicas en aras de posibilitar la construcción de una paz estable y duradera. La discusión sobre la justicia después de la guerra determina los criterios normativos que deben guiar el proceso de negociación y terminación de las acciones armadas y la subsiguiente normalización de la vida social y política de las comunidades afectadas.

Así las cosas, en este capítulo nos proponemos dar cuenta del debate alrededor del concepto y alcance del *jus post bellum*, por una parte, y de su contenido normativo, por otro, con el objetivo no solo de contribuir con las discusiones sobre la pertinencia, necesidad y utilidad de dicho término, sino sobre todo de ahondar en los desafíos propios de las sociedades en transición y reconstrucción, a partir de un estado del arte que permita analizar las discusiones teóricas al respecto. Dentro de nuestro argumento haremos especial énfasis en tres líneas teóricas identificadas en la literatura actual: la versión realista de Eric Patterson (2012), la recuperación filosófico política de la teoría de la Guerra justa y el *jus post bellum* por parte de intelectuales como Brian Orend (2012; 2013), Michael Walzer (2012) y Larry May (2013); y la

⁴ Al respecto de estas nuevas denominaciones y modalidades de guerras, nos valemos de los aportes de Giraldo (2009) y Chinkin y Kaldor (2017).



línea jurídica abordada por Carsten Stahn y sus colegas de la escuela de Leiden (Stahn y Iverson, 2020).

El *jus post bellum*: concepto y alcance

Un análisis acerca del concepto de *jus post bellum* permite reconstruir el debate terminológico y ubicar el mismo dentro de la tradición de la teoría de la Guerra justa. El primer problema consiste en una imprecisión en la definición del concepto *jus post bellum*, dada por la vaguedad de los términos *post* y *jus*. La precariedad en la delimitación del prefijo *post* genera inquietud acerca de cuándo comenzamos a hablar del final de la guerra, si cuando terminan las hostilidades, cuando inician diálogos o conversaciones entre las partes en conflicto, cuando nos empezamos a preocupar por la paz. En pocas palabras, ¿cuándo es ese “después”? Por ejemplo, Carsten Stahn (2008a) advierte que el problema con la partícula *post* es complejo, y afirma que si somos conscientes de que un conflicto interno puede transformarse en uno internacional o viceversa, el *jus ad bellum* puede confundirse con el *jus post bellum* haciendo de esta forma borrosa la delimitación de una línea entre el inicio y el final del conflicto (p. 96). En cuanto a la reciprocidad entre el *jus in bello* y el *jus post bellum*, Stahn (2006) considera que en el estado actual del DIH, una guerra termina con el cese total de las hostilidades, pero algunas reglas de este sistema se continúan aplicando en tiempos de paz (p. 927).

Esta última relación goza de especial atención por la comunidad académica pues conlleva a un estudio sobre el ámbito de aplicación temporal del DIH. Jann Kleffner (2014) argumenta que en el derecho internacional ha operado una ficción legal producto del contexto en el cual se positivizó este sistema legal caracterizado por una declaración formal de la guerra y una terminación igualmente formal tras la firma de un tratado de paz. Gracias a esta presunta certeza legal, es adecuado hablar de una implementación del *jus post bellum* a partir de un acuerdo de paz; no obstante, dicho enfoque olvida que ya no hablamos de un concepto clásico o convencional de guerra, dado que estas no suelen tener un protocolo formal de terminación (p. 290).



Sin embargo, Kleffner (2014) sugiere que la implementación del *jus in bello* podría concluir por la disminución del nivel de violencia o del grado de organización de un grupo armado (p. 291). En este orden de ideas, dadas las dinámicas y asimetrías propias de los conflictos actuales, el término *post* debe ser usado de manera flexible. Larry May (2012) prefiere acudir a la expresión “después de la guerra”, debido a que en un conflicto irregular como son la mayoría de los actuales, es posible pensar en la reconstrucción aun cuando disminuye la intensidad del conflicto o en el momento mismo en el que las partes deciden examinar la necesidad de construir una paz justa y duradera (p. 3).

Atendiendo a las condiciones particulares de cada conflicto, es posible contemplar algunas variables en materia de la aplicación del DIH y del *jus post bellum*. En primer lugar, se puede presentar la firma de un acuerdo de paz que inicia la etapa del posconflicto; en este caso la aplicación del *jus in bello* se hace paralelamente con el *jus post bellum*. En segundo lugar, se podría esperar al avance significativo de los procesos penales transicionales necesarios para otorgar a las víctimas las medidas de reparación bajo un estado de completa paz y normalidad (Kleffner, 2014, p. 296; Wählisch, 2014, p. 318).

Así como se define el inicio de la aplicación del *jus post bellum*, es necesario indagar por su finalización. En consecuencia, el propósito fundamental del *jus post bellum* es lograr una paz justa evitando el retorno de la violencia y de las condiciones que facilitan el resurgimiento del conflicto. Martin Wählisch sugiere hablar de grados de la paz a partir de una medición, por ejemplo, del nivel de DD. HH. disfrutados efectivamente por la sociedad, de la calidad de la democracia y de la seguridad en los territorios. Para dicho autor, hay dos extremos fácilmente identificables: guerra y paz. El desafío de esta medición consiste en ubicar entre ambos el fin de la etapa del posconflicto, para dar así por acabada la aplicación del *jus post bellum*. En este sentido, Wählisch (2014) considera que la pregunta debe formularse en los siguientes términos:

Does *jus post bellum* end with the first round of post-conflict elections or a legislative amendment granting additional Rights to those who



fought for them? Is the peak of post-conflict reconstruction reached when the main parts of a country's infrastructure are rehabilitated or when a vetting process is completed? (p. 318)

Wählisch defiende una idea de construcción de paz a partir de un enfoque que privilegia el nivel o grado de satisfacción de los DD. HH. al interior de un Estado. Desde esta perspectiva, la aplicación del *jus post bellum* se refleja en los cambios legislativos y políticos que favorecen la reconciliación, generan un incremento en el nivel de protección de los derechos de la población y eliminan del ordenamiento jurídico las disposiciones que legitiman el conflicto. A medida que se aumenta este nivel, se está más cerca de la paz justa deseada y se disminuye la aplicación del *jus post bellum* (Wählisch, 2014).

El tema de la relación entre *jus ad bellum* y *jus post bellum* es ampliamente debatido por los defensores del segundo, quienes están de acuerdo en afirmar que a partir de los motivos que dan origen a la guerra se puede vislumbrar la forma en que esta puede y debe terminar. En efecto, May (2012) señala que:

the proper moral answer to the question "why do we fight" must be "to achieve a just peace" in this sense the question of *jus ad bellum*, which concern the moral basis for initiating war, must be intimately linked to questions of *jus post bellum*, which concern the moral basis for the end of war. (p. 12)

El vínculo entre *jus ad bellum* y *jus post bellum* debe ser estrecho para que, una vez establecido un nexo entre la justificación y el motivo del uso de la fuerza y la correspondiente responsabilidad por los daños causados, los actores del conflicto se vean obligados a pensar sobre el impacto de las decisiones que motivaron la guerra en la fase de su culminación (Stahn, 2008a, p. 102; Bass, 2004, p. 386). Al respecto, May propone que se tenga en cuenta el principio de reconstrucción, esto es que si un actor que va a emprender la guerra no está de acuerdo con reconstruir al enemigo derrotado, entonces no debería iniciarla. A su vez, Michael Walzer (2012) reconoce que al ser el *jus post bellum*

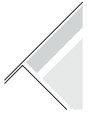


una parte no clásica de la tradición de la Guerra justa, se debe acudir al *jus ad bellum* para recoger las bases de su desarrollo (p. 35).

La reciprocidad entre ambas ramas genera una reflexión sobre dos asuntos importantes. Por un lado, una guerra puede ser considerada como justa basada en las expectativas razonables de éxito; y, por otro, que las intenciones justas deben hacer referencia no solo a lo que es posible estratégicamente, sino a lo que es moralmente defendible. Así, el fin es justo en la medida en que entrar a la guerra lo era. Walzer sugiere pensar en la idea moderna de la revolución política, en donde un tirano rompe el orden establecido violando los derechos de su pueblo; tal tiranía constituye una agresión, la cual se erige como una violación al *statu quo ante bellum*. Para dar fin a esta situación, el pueblo se organiza buscando restablecer el orden e imponiendo la misma justicia que fue anterior a la contienda (Walzer, 2012, p. 36). En este contexto, la correspondencia entre el *jus in bello* y el *jus post bellum* resulta problemática. Carsten Stahn (2008a) indica que este tipo de relación podría poner en peligro el núcleo del *jus in bello* pues la preocupación por los principios de una paz justa generaría impactos indirectos en la fase armada y de contienda (p. 103). Las partes del conflicto no se preocupan por la paz pues están inmersas en el manejo de tácticas y técnicas de guerra que persiguen objetivos militares claros, imposibilitando por ello el establecimiento de la paz.

El contenido normativo del *jus post bellum*: la relación con el derecho y la necesidad de una paz justa

Hasta ahora es claro que la manera en que puede entenderse o definirse *jus* abre la puerta a un debate acerca de la forma en que la justicia se identifica con el derecho o la moralidad, dentro de la teoría de la Guerra justa. La justicia en el posconflicto puede definirse en términos distributivos o compensatorios, y desde una perspectiva basada en la moderación.



Larry May (2014) sugiere que, en contextos posbélicos, la deficiencia en las demandas de las víctimas en materia de retribución, reparación y restitución pueden ser consideradas como una virtud, es decir, “[...] the victims need to be able to demand what is rightly theirs, but their demands must sometimes be seen as moderated by the circumstances” (p. 22). Se hace necesario sacrificar algunas pretensiones retributivas, económicas o relativas a la compensación de daños por una paz segura y duradera, solo si aceptamos un escenario en donde las partes en conflicto están de acuerdo con esforzarse por tener una paz con estas características. Esto significa una demanda de la justicia por parte de las víctimas reducida a las condiciones del conflicto, por ello resultaría poco equitativo pretender exigir todo lo que se puede demandar del derrotado sin tener en cuenta el escenario de transición (p. 9). May define dicha situación como *meionexia*: “[...] calls for people to accept, or demand, less than what they are due if this is necessary for some greater good as well as for achieving justice understood in its wider sense” (p. 20).

Por su parte, Michael Walzer considera que la preocupación principal recae en la comprensión de la naturaleza de la justicia en la guerra, pues la rendición incondicional no es una forma adecuada de terminar un conflicto. De este modo, parecería correcto afirmar que mientras las partes combatientes estén abiertas a posibilidades de negociación y acuerdo, para Walzer (2001) es posible explorar otras formas de terminación del conflicto que no pongan en peligro la autodeterminación o, incluso, la existencia de ninguna de ellas (pp. 159-177). Si una vez terminada la guerra nos conformáramos con obtener simplemente una paz en sentido negativo, ¿qué hacer si el vencedor es el agresor? Sobre este punto Walzer (2012) propone que es necesario analizar la relación entre los tipos de justicia y las formas de paz (p. 37).

Encontramos en la literatura actual dos grandes tendencias. Por un lado, se ubican algunas perspectivas del DIH y del derecho penal internacional que defienden la necesidad de un cuerpo normativo acerca del posconflicto; también quienes consideran que ese tercer componente ya se encuentra implícito en los desarrollos normativos vigentes y que a partir de ellos se puede desarrollar una reflexión e



implementación respecto de las situaciones concretas de posconflicto, haciendo de aquella reflexión algo superfluo e innecesario. De otra parte, se advierte la crítica que Michael Walzer dirige a Avishai Margalit, para quien lo crucial en la teoría de la Guerra justa no es la idea de la paz justa sino simplemente la paz negativa (usando el *not a just peace but just a peace*). La reflexión sobre los principios y alcances de una paz posbélica excede pues los límites de enunciación de la teoría de la Guerra justa.

El contenido normativo del *jus post bellum*: su relación con el derecho

Relacionar el término *jus* con el derecho enriquece el debate sobre la delimitación del concepto a partir de dos lecturas que la doctrina jurídica hace sobre la expresión *jus post bellum*. En la primera ubicamos a Carsten Stahn y Brian Orend, para quienes el derecho internacional, al olvidarse de regular taxativamente los asuntos afines a la posteridad de la guerra, permite contemplar la posibilidad de erigir un cuerpo normativo encargado de regular este tema. El primero propone una teorización del *jus post bellum* que tenga por función servir de parámetro al ordenamiento jurídico internacional en asuntos que cuenten con un precario desarrollo jurídico (Stahn, 2008a, p. 104). Si afirmamos, como también lo hace Eric Patterson, que el derecho internacional positivizó la teoría de la Guerra justa en sus dos ramas más clásicas:⁵ *jus ad bellum* con las leyes sobre el recurso de la guerra y el *jus in bello* con las Convenciones de Ginebra, resulta justificable la idea de implementar un *jus post bellum* que sirva de base para la positivización de los desafíos generados después de la guerra y que contribuya no solo a definir cómo es justo finalizar un conflicto, sino cómo debe llegarse a un estado de paz (Stahn, 2008a, p. 99).

⁵ En su libro *Ending Wars Well*, Eric Patterson señala que: "Jus war thinking is the basis for the laws of armed conflict [...], but it historically focused narrowly on ethical deliberation about the decision to go to war (*jus ad bellum*) and how war is fought (*jus in bello*)" (Patterson, 2012, p. 15).



Para Stahn y Orend, durante los siglos XIX y XX los procesos de codificación del derecho internacional dejaron de lado la fase de terminación del conflicto, facilitando el desarrollo normativo del *jus post bellum*. En función de ello, la polarización entre la guerra y la paz del orden legal internacional se debe a que hasta antes del siglo XIX las guerras se desarrollaban únicamente entre estados soberanos, reforzando el carácter netamente internacional del derecho de guerra; de tal suerte que al finalizar el conflicto cada estado volvía la mirada sobre su territorio y su población, afrontando solo, y según sus posibilidades, las consecuencias de la contienda bélica. Pues bien, actualmente las dinámicas de los conflictos han cambiado y encontramos la presencia de nuevos actores, quienes producen un cambio sobre los sujetos en los que recaerán las obligaciones posteriores al mismo (Stahn, 2008a, p. 99). Siguiendo a Brian Orend, no es suficiente con que se produzca un fuerte desarrollo por parte de la filosofía moral y política sobre el *jus post bellum* si no contamos con una Nueva Convención de Ginebra. La idea de que se deba negociar y ratificar un tratado internacional que dirija exclusivamente la fase de terminación del conflicto obedece a la creencia de que el derecho es la forma más útil y constructiva de guiar la conducta de los dirigentes de los estados. Si esa conducta se ha guiado fijando los motivos para iniciar una guerra y la manera de conducirla, se puede pensar en direccionar las tareas, las responsabilidades y el alcance de la participación del ganador y del perdedor después de la guerra (Orend, 2012, p. 176).

La segunda lectura que se hace de la relación entre el *jus post bellum* y el derecho internacional ofrece perspectivas poco alentadoras. El mismo Stahn reconoce que desde el DIH el *jus post bellum* es visto como una alternativa a ley de ocupación; por su parte, el Derecho penal internacional lo asocia con ideas sobre la justicia después de la guerra en términos de castigo o responsabilidad del agresor, y el Derecho internacional de los DD. HH. lo considera como un sustituto del marco legal de DD. HH., aplicable únicamente en casos de emergencia.

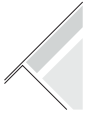
Robert Cryer sostiene que la asociación entre el derecho y el *jus post bellum* se puede analizar desde tres perspectivas. En el primer lugar, cumple una función meramente descriptiva pues ya hace parte del



derecho internacional. En esta línea se ubicarían los estudios de Inger Osterdahl y Esther Van Zadel, quienes consideran que hay una mezcla entre el DIH, el Derecho internacional de los DD. HH., el Derecho penal internacional, el Derecho criminal nacional, el Derecho administrativo nacional, el Derecho constitucional nacional y el Derecho militar nacional, que da lugar a afirmar que el *jus post bellum* ya existe en la legislación internacional. En el segundo lugar, el *jus post bellum* es visto como una rama incipiente que podría alterar la ley existente sin lograrlo todavía. Finalmente, la comprensión de la necesidad de la implementación del *jus post bellum* permite pensar que no se ha logrado cumplir este cometido (Cryer, 2012, pp. 225-226).

En este mismo sentido se reúnen planteamientos como el de Eric de Branbandere, para quien la única función del *jus post bellum* es servir de marco interpretativo de las normas aplicables a la reconstrucción de los países en transición hacia la paz. Este autor considera que las normas del derecho internacional son lo suficientemente flexibles y se adecúan a varias situaciones tanto de guerra como de transición hacia la paz, y por ello no es necesario acudir o crear otro sistema normativo. Así, el *jus post bellum* es un conjunto de principios y no de reglas cuya única función es contribuir con la interpretación del problema acerca de la reconstrucción posbélica (Branbandere, 2012, p. 14).

La tarea de definir el *jus post bellum* debe ir más allá de su comprensión terminológica, es decir, se debe ubicar este concepto dentro de una larga tradición del pensamiento encargada de estudiar los motivos (*jus ad bellum*) y sobre cómo debe combatirse una guerra (*jus in bello*). Algunos miembros de esta tradición conciben el *jus post bellum* como una serie de principios morales que fundamentan el proceso de positivización del derecho internacional (May, 2012, p. 14). Siguiendo esta propuesta, los principios del *jus post bellum* son normativo-prescriptivos pues nos indican cuál debe ser el contenido de las leyes y, en general, del ordenamiento jurídico internacional. Ahora bien, no debe confundirse el sentido moral con el carácter legal de los principios del *jus post bellum*. Para otros autores (Stahn, 2008a, p. 98; Orend, 2012, p. 187), la regulación dada por el derecho internacional en materia de posconflicto es tan precaria que se hace necesario construir todo un sistema de reglas



que prescriban las conductas de los ganadores, de los perdedores y de la sociedad sobreviviente a la guerra cuando esta termina.

El contenido normativo del *jus post bellum*: la pregunta por la paz justa

La definición del contenido del *jus post bellum* es un debate que se enmarca en la teoría de la Guerra justa y deber apuntar a los sujetos encargados de cumplir con sus principios, y a la puntualización de las labores que deberán desplegarse bajo las dinámicas de los espacios post bellum, aspectos cuyo trasfondo buscan construir y consolidar una paz justa. Bajo estos presupuestos, Michael Walzer (2012) propone que “[P]eople who do good in the world have more obligations than people who don’t do anything” (p. 40). Por consiguiente, si la decisión de iniciar la guerra fue unilateral o no, las obligaciones derivadas de la misma serán compartidas bajo los términos de una responsabilidad colectiva, la cual deberá elevarse a proyecto político para evitar distribuciones poco equánimes de las actividades reconstructivas (p. 41).

Por fuera del contexto de las intervenciones humanitarias, los argumentos posbélicos de la tradición de la Guerra justa se mueven entre dos extremos: ganador y vencido. El primero se encuentra en una posición favorable para otorgar seguridad, mientras que al segundo le corresponden funciones de reparación (Walzer, 2012). Es decir, la principal tarea que le corresponde cumplir a la parte agresora es la reparación entendida como una forma de castigo punitivo. A su vez, la reconstrucción cuenta con dos tipos de límites, uno práctico y otro moral. Los primeros están conectados a las capacidades técnicas, financieras y políticas de las partes obligadas; los segundos se refieren a que el agresor no debe imponer sus modelos de política sobre el vencido (Walzer, 2012).

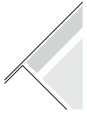
Para Walzer (2012), el principal fin del *jus post bellum* es la construcción de una sociedad decente y segura, regulada por un régimen capaz de gobernar sin recurrir al poder coercitivo, reconocido legítimamente



por sus ciudadanos y competente para proveer los servicios requeridos por estos bajo el exclusivo seguimiento del ordenamiento jurídico interno. Mary Kaldor (2008) argumenta que una de las principales tareas, además de la protección y seguridad brindada a los civiles en la guerra y después de ella y la judicialización de aquellos individuos que han atentado contra los DD. HH. y el DIH, es la estabilización del país en transición, lo cual requiere del apoyo explícito de la mayoría de la población (p. 38).

En su comprensión holística y con la advertencia sobre las condiciones únicas de cada conflicto, el *jus post bellum* busca disponer, guiar, interpretar, coordinar y construir una paz justa y duradera a la luz de unos principios prescriptivo-normativos. Larry May (2012) propone seis principios específicos:

- a. Reconstrucción. Requiere en primer lugar la reconstrucción de la infraestructura, pero sobre todo del estado de derecho, el cual, según el autor, permite desarrollar la capacidad de proteger los DD. HH.
- b. Retribución. Hace referencia a la promoción e instauración de instituciones que protejan el estado de derecho, así como de acciones tendientes a mejorar los DD. HH. básicos. Este principio se encuentra enmarcado en el respeto y seguimiento del Derecho penal internacional y hace referencia a las extradiciones o a los juzgamientos impartidos por tribunales internacionales.
- c. Restitución. Hace referencia a la devolución de lo que le fue quitado a las víctimas.
- d. Reparación. Implica, en lo posible, devolver las situaciones al estado anterior de la guerra.
- e. Reconciliación. Este principio cuenta con dos partes: a) tratar a aquellos que han sufrido las consecuencias de la guerra con igual respeto sin diferenciar de qué lado estaban; y b) conducir la guerra en un sentido no excesivo para que no se antagonece indebidamente a las personas con las que eventualmente se llegará a un acuerdo pacífico.
- f. Proporcionalidad. Mediante este principio, si se va a aplicar un principio del *jus post bellum*, se debe tener cuidado de no imponer



mayor daño a la población, la cual busca reconstruirse con las medidas antes descritas. (pp. 19-22)

En contraste con la propuesta de May, Eric Patterson (2012) sugiere que el *jus post bellum* deberá estar articulado por otros tres principios, a saber: el orden, la justicia y la conciliación. El principio del orden es la base de las medidas de transición tendientes a generar un estado de derecho que garantice la seguridad interna de los ciudadanos que acaban de salir de la guerra, el funcionamiento de las instituciones públicas básicas y la eliminación de posibles amenazas para la paz y la seguridad internacionales (Patterson, 2012). Con respecto al principio de la justicia, Patterson reconoce que Núremberg, aunque con un funcionamiento criticable, fue indispensable para fijar como principio del *jus post bellum* la judicialización de los agresores en conflicto. La conciliación obedece a la necesidad de restablecer relaciones armónicas y mínimamente pacíficas entre dos partes previamente enfrentadas; sin embargo, el autor asevera que la definición precisa de este principio aún está en construcción (p. 3).

Para los defensores de una tercera rama de la Guerra justa, el núcleo de estos principios radica en la construcción de una paz justa a partir de ciertas exigencias básicas. Orend (2013) propone que durante estos procesos se debe tener como propósito fundamental crear o fortalecer un estado mínimamente justo, donde se cumpla con los siguientes requisitos: “1) is recognized as legitimate by its own people and most of the international community; 2) avoids violating the rights of other legitimate States; and 3) makes every reasonable efforts at satisfying the human rights of its own citizens” (p. 87). Robert E. Williams y Dan Caldwell (2006) sostienen que el *jus post bellum* se cimienta sobre la consecución de una paz justa determinada por una reivindicación de los DD. HH. de las víctimas y los sobrevivientes del conflicto (p. 317).

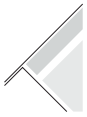
Brian Orend (2013) indica que hasta el momento se han implementado dos modelos de reconstrucción que pretenden cumplir con los requisitos mínimos antes mencionados, estos son: el de retribución y el de rehabilitación. El primero, caracterizado por perseguir un castigo



y sanciones económicas para el vencido y compensaciones económicas para las víctimas, es una estrategia de reconstrucción en la que se prefiere dejar al régimen agresor injustificado en el poder, limitando su accionar con medidas de desmilitarización y sanciones pecuniarias (p. 205). El modelo de rehabilitación sostiene que las condenas y las compensaciones atribuidas al vencido pueden degenerar en mayor daño a los civiles y al proceso de transición, por eso se opta por coordinar con el agresor las labores de reconstrucción; en este sentido, se propende por un cambio de régimen cuando sea necesario (p. 216).

Los términos del acuerdo de paz, las condiciones bajo las cuales se terminan las hostilidades y, en general, los aspectos que influyen en la terminación de la contienda bélica y que permiten pensar en un escenario posterior a la guerra, deberán ser públicos, conocidos y socializados no solo por los actores del conflicto sino por todos los hombres y mujeres afectados por la guerra (Orend, 2013, p. 190). Las disculpas públicas ofrecidas por parte del agresor a la víctima podrían ayudar a complementar una paz justa desde el reconocimiento de una mala conducta por parte de los primeros y su afectación grave sobre los segundos (Orend, 2013, p. 191). También se deben tener en cuenta el intercambio de prisioneros de guerra, la eliminación de ganancias que alguno de los participantes de la guerra pudo haber obtenido, la desmilitarización y la judicialización. Los procesos judiciales adelantados en medio de la transición hacia la paz se ocupan de dos infracciones principales: las cometidas durante la planeación, preparación e iniciación de la guerra, y las ocurridas durante las hostilidades, esto es, por vulneración al DIH. (Orend, 2013, p. 193).

Si bien ambos modelos comparten estas medidas, Orend sugiere que el de rehabilitación es el único capaz de satisfacer los requisitos mínimos para obtener una paz justa ya que se encuentra compuesto de otras medidas orientadas a la estabilización de la paz. Por ejemplo, durante un cambio de régimen o una ocupación, el agresor debe adherirse diligentemente a las leyes de la guerra, iniciar el desarme y proveer fuerzas militares y políticas de seguridad por todo el país, trabajando desde el plano interno, para implementar un nuevo gobierno respetuoso de una constitución basada en el equilibrio de poderes; además,



debe permitir que las asociaciones no gubernamentales y demás organizaciones de la sociedad civil participen activamente del proceso de transición y adelantar procesos de compensación y sanciones en favor del restablecimiento de la economía. Se hace también necesario reestructurar el sistema educativo, asegurando que los beneficios del nuevo orden político, económico y social sean extensamente distribuidos (Orend, 2012, p. 188; 2013, pp. 227-230).⁶

En la definición del contenido del *jus post bellum* se encuentra inmerso el debate acerca de qué tan mínimos son los requisitos aquí explicados y si es posible pensar no en una paz justa sino en un estado de paz aceptable, dadas las situaciones particulares de cada guerra. Este tipo de interrogantes permiten dilucidar una presunta tensión entre paz y justicia, la cual se demuestra en analogías como la presentada por Avishai Margalit (2010):

Caffeine was regarded as essential to coffee, or at least as a contributing factor to coffee's main characteristic, that of being a stimulant. Removing caffeine from coffee was once inconceivable. But we can remove caffeine from coffee beans, thus creating a

⁶ Autores como Mark Evans (2008) denominan esta propuesta como restrictiva, "[I]t is restricted in the sense that it is largely confined to matters of the ending and immediate aftermath of a just war" (p. 539). A su vez, Evans (2012) plantea una visión del *jus post bellum* extendida, en donde "[...]so named because they expand their concerns to broader or deeper issues, and thus in all probability extend the time frame during which *jus post bellum*'s objectives are to be pursued" (p. 206). Para este autor, es pertinente preguntarse si después de una intervención u ocupación, el interventor tiene responsabilidades más amplias y prolongadas que las señaladas en el modelo de rehabilitación propuesto por Orend. Para estos fines, formula una lista de cinco actividades que deberán implementarse durante los procesos de transición hacia la paz en una ocupación humanitaria, haciendo especial énfasis en los tratamientos éticos y socioculturales sobre el perdón y la reconciliación, así como la importancia de restablecer la soberanía y la autodeterminación del ocupado (p. 208). En este capítulo, sugerimos una lectura de los principios del *jus post bellum* que vincule tanto las medidas del modelo expuesto por Orend como de los seis principios formulados por Larry May, dentro de los cuales encontramos el de reconciliación.



drink that competes with coffee: decaffeinated coffee. Peace is the caffeine of justice: it enhances justice. But peace, like decaffeinated coffee, can compete with justice. Between peace and justice there may exist a trade-off, much as between coffee and decaffeinated coffee. (p. 8)

Desde el *jus post bellum* se considera que los objetivos de la justicia y la paz deben equilibrarse a la luz de la correspondencia de ambos en los procesos de transición. La justicia debe comprenderse como el sustento transversal de las tres ramas de la teoría de la Guerra justa. En efecto, “[V]iolence, therefore, is something just, or justifiable, when there is an emergency and when all other avenues have been exhausted. Armed interventions in ethnic conflicts, aimed at ending massive human rights violations [...] fall into this category” (Hoffmann, 2008, p. 13). Dentro de la teoría de la Guerra justa, el vínculo entre la paz y la justicia es ineludible. Algunos autores han señalado que esta relación debe ser entendida como un proceso concerniente a las negociaciones y acuerdos suscritos entre las partes del conflicto. Para Pierre Allan y Alexis Keller (2008), la obtención de una paz justa debe lograrse rechazando las tensiones entre los presupuestos universales liberales y las demandas de los culturalistas a partir de un diálogo, gracias al cual los negociadores tratan de acordar una paz justa y duradera elaborándola de una manera que todos los protagonistas consideren justa (p. 196) y crean, de esta forma, un lenguaje en común que respeta la autonomía y la sensibilidad de cada parte inmersa en el conflicto (p. 196).

Iniciar el proceso de transición hacia la paz con un acuerdo concertado por las partes en conflicto podría garantizar su duración, pues detrás de las disposiciones pactadas se encuentra el núcleo esencial del *jus post bellum*, esto es, la consecución de una paz justa. Al respecto, Mona Fixdal (2012) sostiene que se debe contar con un mínimo de igualdad entre las partes, con el fin de evitar que una sobreponga sus condiciones sobre la otra, y con un mínimo de respeto por la negociación y por aquellos a quienes representan en este proceso (p. 38). Empero, una paz justa no solo se obtiene a partir del respeto por estos mínimos. Debido a los fluctuantes escenarios posbélicos, resulta claro afirmar que el acuerdo por sí solo no garantizará una paz justa.



Es indispensable asociar los demás principios del *jus post bellum* con miras a reconstruir un sistema político, económico y jurídico funcional, capaz de proporcionarle a la población sobreviviente los servicios públicos básicos y de generar procesos de reconciliación (p. 46). Así las cosas, los principios formulados por Allan y Keller integran el contenido normativo del *jus post bellum* y deberán relacionarse con los demás principios antes planteados.

Proponer un estado de paz aceptable implica cierta vaguedad e indeterminación en la forma política, moral y jurídicamente correcta mediante la cual deberían terminar las guerras, además de una falta de preocupación por las estrategias adecuadas según el entorno posbélico para reconstruir, reconciliar, retribuir, restituir y reparar a una sociedad que transita hacia un estado de paz, tranquilidad y orden. En general, la consecución de un estado de paz prolongado y estable depende del acatamiento de los principios que conforman el contenido normativo del *jus post bellum*, los cuales no se consideran “[...] a checklist or a decision tree capable of producing definitive conclusions. Principles merely assist us in doing the difficult work of moral reasoning; they do not absolve us of responsibility for that work” (Williams y Caldwell, 2006, p. 315).

Conclusiones

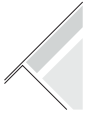
En este capítulo, hemos acogido visiones amplias del concepto de *jus post bellum*, como la de Stahn, para quien se debe comprender de una manera holística, esto es, como un marco de referencia que contiene reglas y principios dirigidos a regular la transición del conflicto hacia la paz, cuya función implica definir las normas que debe seguir cada parte y resolver los conflictos que se puedan presentar entre el ordenamiento jurídico nacional con el internacional (Stahn, 2008a, p. 102). Por ello, si entendemos el *jus post bellum* de una manera flexible y sistemática, como un compendio de herramientas teóricas, prácticas y normativas que asocia, además del ámbito legal, un ámbito interpretativo, prescriptivo-normativo, de coherencia y coordinación, que determina la línea discursiva sobre la paz a partir de principios



morales, políticos o jurídicos, cuya única misión es la consecución de una paz justa y duradera, entonces no habría lugar a rechazar la existencia de una tercera rama de la Guerra justa encargada de regular la conducta, las obligaciones y las responsabilidades derivadas de la práctica de la guerra.

Parece claro que el *jus post bellum* ofrece pautas claras y sólidas para la terminación de un conflicto y el logro y mantenimiento de una paz justa gracias a la presencia de principios normativos que influyen desde el momento de entablar las negociaciones de paz hasta la implementación de un acuerdo, en caso de darse uno. La paz que defiende el *jus post bellum* no es una aceptable, es una justa; y para que así sea, se deberán tener en cuenta los principios enunciados, que se encaminan en señalar algunas tareas puntuales, a saber: reconstrucción del estado de derecho (principio de reconstrucción), restauración de las instituciones que protegen el estado de derecho y la promoción y garantía de los DD. HH. (principio de retribución), programas de restitución a las víctimas, devolución, en algunos casos, de la situación al estado anterior al conflicto (principio de reparación), propender por la reconciliación entre combatientes, víctimas y población civil que evite en antagonismo de la sociedad en reconstrucción (principio de reconciliación) y buscar siempre en la implementación de una paz justa y duradera el menor daño a la población sobreviviente (principio de proporcionalidad).

De acuerdo con nuestra argumentación, hay una relación estrecha entre el *jus post bellum* y el enfoque del *statebuilding*, circunstancia que, dentro de los debates sobre construcción de paz, lo ubica desde las orillas de la paz liberal. El *statebuilding* es definido como un enfoque del *peacebuilding* que lo complementa, pues va más allá de los mandatos de mantenimiento y consolidación de paz, pretendiendo ahondar en los problemas surgidos a raíz de la construcción de las instituciones públicas que buscan generar orden y un desarrollo económico sostenible en las sociedades que están saliendo del conflicto (Chesterman, 2005, p. 5; Paris y Sisk, 2009, p. 1, 11; Sisk, 2013, p. 6; Newman, 2013, p. 153). Dichos escenarios se asemejan al de un estado de naturaleza propuesto por los liberales clásicos, donde la ausencia del Estado impone la necesidad de construir uno (Paris, 2004, p. 50),



pues se presume que de lo contrario: “If the state is absent or failed in many countries, how do people support themselves and maintain order and peace in everyday life?” (Richmond, 2014, p. 9).

El hecho de que el *jus post bellum* defienda una reconstrucción basada en la consolidación de un estado de derecho con las instituciones respectivas que lo caracterizan, empieza a desplazar el debate acerca de la construcción de paz hacia uno leído en términos del tipo de paz que se busca consolidar, siendo coherente afirmar que la clase de paz propuesta por el *jus post bellum* descansa en el postulado fundamental de una paz liberal: la democratización, la liberalización económica y el estado de derecho.

Aun teniendo en cuenta que la concepción que acogemos y defendemos de esta tercera rama de la Guerra justa es sistemática y en ella podrían vincularse también ideas diferentes a las de la paz liberal, el debate acerca del hecho de que se suela relacionar de forma evidente e inmediata el principio de reconstrucción del *jus post bellum* con el enfoque del *statebuilding* pone sobre la mesa la necesidad de analizar y cuestionarnos sobre dos asuntos que amplían el debate. Por un lado, las implicaciones de la búsqueda por la implementación de una paz liberal con todas las críticas y diferencias que este tipo de paz ha implicado y, por otro, la relación o conversación que podría tener el *jus post bellum* con otros enfoques de reconstrucción como los híbridos, por mencionar algunos, que permitan reformular el principio de reconstrucción en los términos expuestos por Larry May.

Incluso, en la teoría de la Guerra justa, podríamos preguntarnos si el *jus post bellum* ostenta un carácter residual con relación a las otras ramas de esta doctrina. Nos atrevemos a señalar que la necesidad de incluir dentro de esta doctrina una tercera línea encargada de delimitar los principios del posconflicto hacen del *jus post bellum* un concepto que debe leerse en relación con las dos ramas establecidas de la Guerra justa de forma sistemática, no jerárquica ni escalonada. No por el hecho de que el *jus ad bellum* tenga un contenido delimitado se puede pensar en subordinar los principios del *jus post bellum* a esta rama, tampoco porque este necesite de aquel para definir algunos de

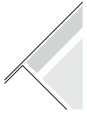


sus principios se opacarían los motivos que influyen en el inicio de un conflicto. Afirmar que los principios que contiene el *jus post bellum* se aplicarán de manera residual al *jus ad bellum* implica desconocer el contenido de ambas ramas de la teoría de la Guerra justa.

Como veníamos diciendo, cuando el *jus post bellum* entra en debate o conversación con otros enfoques de reconstrucción, es posible afirmar que el tipo de paz a la que se llega a partir del desarrollo de instituciones democráticas, del estado del derecho y de un libre mercado, se aleja de la necesidad de construir la paz por parte de los sobrevivientes de la guerra, pues su participación en la implementación de este modelo liberal no es directa, y por lo tanto, no garantiza la estabilidad y durabilidad de la paz (la “paz justa” según el *jus post bellum*). Como consecuencia, consideramos indispensable y urgente continuar con el desarrollo de una línea de investigación en la cual se analicen las tensiones y complementariedades entre el *jus post bellum*, los modelos dominantes e institucionales de construcción de paz en relación directa con los enfoques críticos, así como la correspondencia con los modelos de justicia transicional, logrando así una reflexión acerca de las demandas cada vez más cotidianas de construcción de una paz efectivamente justa y sostenible.

Referencias

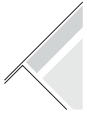
- Allan, P. y Keller, A. (2008). Introduction: Rethinking Peace and Justice Conceptually. En P. Allan y A. Keller, *What Is a Just Peace?* (pp. 1-11). Oxford University Press.
- Allan, P. y Keller, A. (2008). The Concept of a Just Peace, or Achieving Peace Through Recognition, Renouncement, and Rule. En P. Allan y A. Keller, *What Is a Just Peace?* (pp. 195-215). Oxford University Press.
- Bass, G. (2004). *Jus Post Bellum*. *Philosophy & Public Affairs*, 32(4), 384-412.
- Bellamy, A. (2009). *Guerras justas. De Cicerón a Iraq*. Fondo de Cultura Económica.



- Branbandere, E. (2014). The Concept of Jus post bellum in International Law: A normative Critique. En C. Stahn, J. Easterday y J. Iverson, (Eds), *Jus post bellum: Mapping the Normative Foundations* (pp. 123-140). Oxford University Press.
- Chesterman, S. (2005). *You, the people: The United Nations, Transitional Administration and State-Building*. Oxford University Press.
- Chinkin, C. y Kaldor, M. (2017). *International law and new wars*. Cambridge University Press.
- Cohen, J. (2012). Sovereignty and human rights in “post-conflict” constitution-making: toward a jus post bellum for “interim occupations”. En J. Cohen, *Globalization and Sovereignty: Rethinking Legality, Legitimacy, and Constitutionalism* (pp. 223-265). Cambridge University Press.
- Cryer, R. (2012). Law and the jus post bellum: Counseling caution. En L. May y A. T. Forcehimes, *Morality, Jus post bellum, and International Law* (pp. 223-249). Cambridge University Press.
- Evans, M. (2008). Balancing Peace, Justice and Sovereignty in Jus Post Bellum The Case of “Just Occupation”. *Millennium Journal of International Studies*, 36(3), 533-554.
- Evans, M. (2012). Just peace: an elusive ideal. En *Ethics Beyond War’s End* (pp. 197-219). Georgetown University Press.
- Fixdal, M. (2012). Introduction. En M. Fixdal, *Just peace: how war should end* (pp. 1-22). Palgrave Macmillan.
- Fixdal, M. (2012). Some Theoretical Considerations. En M. Fixdal, *Just peace: how war should end* (pp. 23-47). Palgrave Macmillan.
- Giraldo-Ramírez, J. (2009) *Guerra civil posmoderna*. Siglo del Hombre Editores, Universidad de Antioquia, Editorial EAFIT.
- Hoffmann, S. (2008). Peace and Justice: A Prologue. En P. Allan y A. Keller, *What Is a Just Peace?* (pp. 12-18). Oxford University Press.
- Kaldor, M. (2008). From Just War to Just Peace. En M. Boer y J. Wilde, *The Viability of Human Security* (pp. 21-47). Amsterdam University Press.
- Kleffner, J. (2014). Towards a Functional Conceptualization of the Temporal Scope of Jus Post Bellum. En C. Stahn, J. Easterday y J. Iverson, *JPB: Mapping the Normative Foundations* (pp. 288-296). Oxford University Press.
- Margalit, A (2010). Introduction: Why Compromise? En A. Margalit, *On compromise and rotten compromises* (pp. 1-17). Princeton University Press.



- May, L. (2012). Introduction: Normative principles of *Jus post bellum*. En L. May, *After War Ends. A philosophical perspective* (pp. 1-23). Cambridge University Press.
- May, L. (2013). *Jus Post Bellum Proportionality and the Fog of War*. *The European Journal of International Law*, 24(1), 315-333.
- May, L. (2014). *Jus post bellum, Grotius and Meionexia*. En C. Stahn, J. Easterday y J. Iverson, *JPB: Mapping the Normative Foundations* (pp. 15-25). Oxford University Press.
- McCready, D. (2009). *Ending the War Right: Jus Post Bellum and the Just War Tradition*. *Journal of Military Ethics*, 8(1), 66-78.
- Newman, E. (2013). *The violence of statebuilding in historical perspective: implications for peacebuilding*. *Peacebuilding*, 1(1), 141-157.
- Orend, B. (2012). *Justice After War: Toward a New Geneva Convention*. En E. Patterson, *Ethics Beyond War's End*. Georgetown University Press.
- Orend, B. (2013). *The morality of war*. Broadview Press.
- Paris, R. y Sisk, T. (2009). *The Dilemmas of Statebuilding: Confronting the contradictions of postwar peace operations*. Routledge.
- Paris, R. (2004). *At War End's: Building Peace After Civil Conflict*. Cambridge University Press.
- Patterson, E. (2012). *Endign Wars Well*. Yale University Press.
- Patterson, E. (2012). Introduction. En E. Patterson, *Ethics Beyond War's End* (pp. 1-15). Georgetown University Press.
- Pattison, J. (2015). *Jus Post Bellum and the Responsibility to Rebuild*. *British Journal of Political Science*, 45(3), 635-661.
- Richmond, O. (2014). *Failed Statebuilding: Intervention and The Dynamics of Peace Formation*. Yale University Press.
- Sisk, T. (2013). Introduction. En T. Sisk, *Statebuilding: Consolidating Peace after Civil War* (pp. 1-16). Polity Press
- Stahn, C. (2006). "Jus ad bellum", "jus in bello", "jus post bellum": Rethinking the Conception of the Law of Armed Force. *The European Journal of International Law*, 17(5), 92-943.
- Stahn, C. (2008a). *Jus post bellum: Mapping the Discipline(s)*. En C. Stahn y K. Kleffner (Eds), *Jus post bellum: Towards a Law of Transition from Conflict to Peace* (pp. 93-114). T.M.C. Asser Press.
- Stahn, C. (2008b), *The Future of Jus post bellum*. En C. Stahn y J. Kleffner (Eds), *Jus post bellum: Towards a Law of Transition from Conflict to Peace* (pp. 231-238). Asser Press.

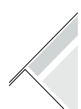


- Stahn, C. y Iverson, J. (Eds.). (2020). *Just Peace After Conflict: Jus Post Bellum and the Justice of Peace*. Oxford University Press.
- Wählich, M. (2014). *Conflict Termination from Human Rights Perspective: State Transitions, Power - Sharing, and the Definition of the "Post"*. En C. Stahn, J. Easterday y J. Iverson, *JPB: Mapping the Normative Foundations* (pp. 315-333). Oxford University Press.
- Walzer, M. (2001). *De cómo acabar la guerra y la importancia de ganar*. En M. Walzer, *Guerras Justas e Injustas: un razonamiento moral con ejemplos históricos*. Paidós.
- Walzer, M. (2012). *The Aftermath of War: Reflection on Jus post bellum*. En E. Patterson, *Ethics Beyond War's Ends* (pp. 35-46). Georgetown University Press.
- Williams, R. y Caldwell, D. (2006). *Jus Post Bellum: Just War Theory and the Principles of Just Peace*. *International Studies Perspectives*, 7(1) 309-320.



V. Aproximación a una concepción decolonial de la paz

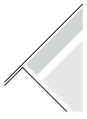
Oswaldo Plata Pineda¹



El concepto de paz ha sido estudiado por la filosofía y la ciencia política desde la antigüedad hasta nuestros días. Sin embargo, el desarrollo de dichos estudios, así como la evolución de los acontecimientos históricos, han provocado la aparición de nuevos matices, desarrollos y dimensiones. Más allá de los diferentes conceptos particulares de la paz, parece haber consenso en la academia (Call y Cousens, 2008; Fisas, 1988,74; Berdal y Malone, 2000) y en las agencias internacionales (Boutros-Ghali, 1992) en que la superación efectiva del conflicto se alcanza mediante a) la instauración de una familia de instituciones políticas y jurídicas –statebuilding– y b) la liberación del mercado. (Paris, 1997).

De acuerdo con Oliver Richmond (2010; 2013), el paradigma predominante es el liberal y ha sido desarrollado a lo largo de cuatro generaciones, cada una de las cuales posee temas específicos y vetas críticas de desarrollo. La última de estas generaciones, señala Richmond (2010), “have pointed to issues with its universal claim its cultural assumptions, its top-down institutional, neoliberal and neo colonial overtones, and its secular and rationalist nature” (p. 26) y ha propuesto en su lugar procesos emancipatorios que reflejen “the interests, identities, and needs of all actor state and non-state, and aims at the creation of a discursive framework or mutual accommodation and

¹ Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Doctor en Humanidades de la Universidad EAFIT. Director del Grupo de Investigación Grupo de Investigación en Filosofía. Profesor Titular del Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid. Contacto: ojplata@elpoli.edu.co ORCID: 0000-0002-1249-383X.



social justice which recognizes difference. An everyday, post-Westphalian peace is its aim” (p. 26). La crítica referida por Richmond, de la cual él mismo es exponente y que lleva por nombre crítica poscolonial, pone de presente el origen occidental de la paz liberal y plantea la necesidad de construir una noción híbrida de la paz que albergue contenidos externos y locales, reivindique los poderes autonómicos de las comunidades y empodere las capacidades locales.

Sin embargo, una compulsión básica de los fundamentos conceptuales de la crítica poscolonial evidencia que es tributaria del mismo marco epistemológico del que deviene la concepción liberal de la paz (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007; Grosfoguel, 2011). De ahí que, a fin de evitar los errores en los que se ha incurrido con la implementación del paradigma liberal, deba pensarse no en la reformulación o corrección del paradigma liberal (Paris, 1997; 2004) sino, más bien, en una concepción alternativa de la paz. Por tal motivo, en el presente capítulo me ocuparé de presentar los aspectos básicos de esta concepción alternativa de la paz, la cual no es tributaria de lo que Boaventura de Sousa llama marco epistemológico del norte, y que enfatiza en los poderes autonómicos del pueblo, en la revisión y crítica constante del legado colonial y en la reconstrucción de las condiciones que determinaron e influenciaron sus cosmovisiones actuales (Sousa Santos, 2009, 2013; Dussel 2015, 2016; Buck-Morss, 2000).

En orden a soportar lo anterior, en un primer momento referiré las críticas fundamentales a la concepción liberal de la paz, haciendo hincapié en la crítica poscolonial. En este punto argumentaré sucintamente que, pese a su validez analítica, la crítica poscolonial resulta siendo limitada, por cuanto su potencia crítica es tributaria del marco epistemológico del norte. Para dar sustento a esta aseveración, en un segundo momento, a) estableceré de forma breve las diferencias entre una epistemología del norte y una epistemología del sur, y, siguiendo esta perspectiva de análisis, b) reconstruiré la versión de Enrique Dussel del advenimiento de la modernidad y c) presentaré los términos básicos de la perspectiva decolonial. En un tercer momento me ocuparé de poner en funcionamiento la perspectiva decolonial



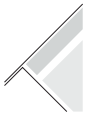
presentando, basado en la teoría política de Dussell,² una concepción decolonial de la política, para la cual el poder no emana de arriba hacia abajo (mandar mandando) sino que emana de abajo hacia arriba (mandar obedeciendo). Mi tesis en este punto será que a cada concepción de la política le corresponde una concepción de la paz. En consecuencia, si existe una concepción decolonial de la política debe, por necesidad, existir una concepción decolonial de la paz. Hacia el final, me referiré a las características de esta concepción alternativa (decolonial) de la paz.

I

En “Review Essay: Critical Debates on Liberal Peacebuilding”, Nicolas Lemay-Hebert examina las teorías más relevantes sobre la construcción de paz liberal (paradigma liberal³) identificando entre ellas los tipos de acercamientos críticos más significativos: los Problem solvers y los Critical scholars. Ambos tipos de acercamientos parecen,

² Me sirvo de Dussel para ilustrar el punto de vista decolonial porque en su planteamiento coexisten la crítica al paradigma liberal y la propuesta política alternativa. En tanto que, como sostienen los mismos teóricos de la perspectiva decolonial, no existe una sino muchas perspectivas decoloniales, mi propósito aquí es, ante todo, demostrar la importancia de reflexionar el tema de la construcción de paz desde coordenadas epistemológicas diferentes a las tradicionales.

³ Para la literatura especializada, desarrollada tanto desde la academia como desde las agencias internacionales, la construcción de paz (paradigma liberal) consta de los siguientes elementos: “1. Developing a more gradual and controlled process of democratization in war-shattered states –in particular, by delaying elections until passions have cooled, promoting citizens associations that cut across cleavage lines, including extremists from active politics, and controlling the promulgation of inflammatory propaganda; 2. Designing electoral arrangements that reward moderation rather than extremist austerity measures; 3. Promoting equitable, growth-oriented adjustment policies rather destabilizing austerity measures; 4. creating effective, central coordinating bodies for peacebuilding operations; and 5. Extending the duration of peacebuilding operations from the current norm of one to three years, to approximately seven to nine years” (Paris, 1997, p. 58).



según el autor, convivir en los estudios especializados, y de ahí la necesidad de diferenciarlos. El primero de los acercamientos está representado por aquellos autores que se enfocan en performance issues, mientras que el segundo corresponde a aquellos autores que “are more inclined to question the values and assumptions underpinning the liberal peace” (Lemay-Hébert, 2013, p. 3). Los que pertenecen al primer grupo se centran en que el análisis de los procesos democráticos de transición se dé correctamente. Por su parte, los del segundo grupo cuestionan la legitimidad de un proceso de intervención basada en una agenda típicamente occidental que, en la mayoría de las ocasiones, no responde a las condiciones móviles y especiales de los territorios.

Esta diferenciación conceptual brinda la pauta para comenzar a establecer la índole del presente estudio. Porque, en efecto, más que desarrollar una indagación en torno a las condiciones ideales de la construcción de paz liberal (primer grupo), mi interés versa sobre el carácter de los presupuestos básicos de dicha concepción liberal y sobre la posibilidad de una concepción alternativa de la paz y su construcción (segundo grupo). En lo fundamental, el argumento esgrimido por los críticos es que el paradigma liberal –implementado por las agencias internacionales en sus intervenciones– no resuelve los problemas de raíz y causa recaídas posteriores en los conflictos, en tanto repite acríticamente una fórmula de construcción de paz (programa de intervención político, económico y cultural) que no considera las particularidades de los territorios (Richmond, 2010).

Sin embargo, dicha crítica puede y debe ser matizada aún más. No todos los críticos persiguen el mismo objetivo. Es así como hay comunitaristas, constructivistas sociales, teóricos críticos y poscolonialistas. El primero de estos grupos, cuyo nombre coincide con los críticos de la teoría de la justicia de John Rawls (A. MacIntyre, M. Sandel, M. Walzer y C. Taylor), cuestiona la legitimidad del proyecto liberal en tanto proyecto cultural homogeneizador. El segundo grupo señala que los estudios sobre la construcción de paz hacen de ella una cuestión técnica y, acaso burocrática, que minusvalora el papel fundamental de las relaciones sociales. El tercer grupo se divide entre quienes propenden por un conjunto de normas y leyes institucionales



de alcance universal y quienes, desde una perspectiva marxista, dudan de la capacidad emancipatoria del proyecto liberal.

El cuarto grupo, los poscolonialistas, pone de presente el origen occidental de la paz liberal y, en esa medida, plantean la posibilidad de una noción híbrida de la paz que albergue contenidos externos y locales. No obstante, cuestionan el ejercicio impositivo de preceptos y dinámicas de construcción de paz del paradigma liberal, los estudios críticos de enfoque poscolonial propenden por un modelo híbrido de construcción de paz que, amén de que respeta las particularidades de cada comunidad (local turn) y les da juego en el proceso dinámico de construcción de paz, no integra un cuestionamiento no occidental de los fundamentos cognitivos, ideológicos y normativos sobre los cuales descansa la concepción liberal de la política (liberalismo político). En contradicción con el planteamiento de Paris y de algunos poscolonialistas, no creo que la vía hacia la configuración de un concepto correcto de paz sea el perfeccionamiento del paradigma liberal. Porque, efectivamente, el obstáculo no es que el paradigma se haya implementado de forma insuficiente o equivocada.⁴ El obstáculo es el

⁴ La asunción de que existe una fórmula estándar que puede ser transportada a todos los países en conflicto es la causa de los descalabros presentados, por ejemplo, en Angola. En "Illiberal peacebuilding in Angola", Ricardo Soares de Olivera analiza justamente las intervenciones realizadas por las agencias internacionales bajo el paradigma liberal en África. Tras un juicioso análisis de lo sucedido en cada una de estas intervenciones, Soares de Olivera demuestra que la puesta en práctica del paradigma liberal ha derivado en agudas recaídas en el conflicto. Además, llama particularmente la atención sobre el caso de Angola, país que se rehusó a implementar la perspectiva liberal de la superación del conflicto, pero que sí superó el conflicto de origen. Contra la presunción liberal, Angola es un caso en el que el tránsito del conflicto hacia la paz estuvo "exitosamente" determinado y dirigido por una élite social y política. Así lo señala: "The Angolan case is a pivotal example of what can be termed 'illiberal peacebuilding', a process of post-war reconstruction managed by local elites in defiance of liberal peace precepts on civil liberties, the rule of law, the expansion of economic freedoms and poverty alleviation, with a view to constructing a hegemonic order and an elite stranglehold over the political economy" (Soares, 2011, p. 287). A partir de experiencias como las de Ruanda, Somalia y Kosovo, ha surgido en el mundo académi-



modelo mismo y sus preceptos pretendidamente universales (Soares, 2011). En consecuencia, aunque señalan agudamente algo con lo que concuerdo (esto es, las consecuencias fácticas negativas del paradigma liberal), la perspectiva poscolonial resulta siendo limitada, ya que su potencia crítica no llega hasta los fundamentos del paradigma liberal y, en tal medida, sigue siendo tributaria de lo que Sousa denomina marco epistemológico del norte.

Así las cosas, una crítica no eurocéntrica del paradigma liberal está todavía por desarrollar. En el apartado que sigue describiré una versión alternativa del advenimiento de la modernidad (lo cual traerá consigo un replanteamiento de sus “productos”: la ciencia, la alta cultura y la política) y esbozaré las razones por las cuales la perspectiva poscolonial no constituye el horizonte conceptual apropiado para desarrollar un concepto alternativo de la paz.

II

En Epistemología del Sur (Perspectivas), uno de los teóricos del enfoque decolonial, Boaventura de Sousa Santos, formula la tesis de que el pensamiento occidental es fundamentalmente eurocentrista, que ha concebido un modo específico de concebir el mundo (marco epistemológico) invisibilizando al resto de concepciones y que, a través de ello, ha impuesto cánones para la ciencia, la alta cultura y la política. Apoyado en lo anterior, de Sousa (2011) plantea la necesidad de nuevos “procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento” (p. 35). Asimismo define este tipo de conocimiento como constitutivo de un nuevo marco epistemológico, el sur, en el que tienen cabida “las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo”

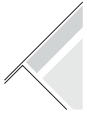
co una veta crítica del paradigma liberal que sostiene que la construcción de paz debería estar libre de condicionamientos previos y desarrollarse de la mano de las comunidades sin imponer agendas o valores.



(de Sousa, 2011, p. 35). Desde dicho punto de vista, el marco epistemológico hegemónico, el Norte, ha concebido un modelo de comprensión del mundo que pretende ser de carácter universal pero que, en realidad, es tributario de una particularidad: la occidental europea.

En lo fundamental, la epistemología del sur descansa en dos pilares. De un lado, en una comprensión del mundo no occidental, que supone que las fórmulas de solución a los problemas humanos no necesariamente deben pasar por las soluciones típicamente occidentales, eurocéntricas. En materia política, esto implica que la pregunta por la superación definitiva del conflicto puede y debe ser abordada por medio de parámetros, presupuestos, conceptos y categorías no únicamente eurocentristas (entiéndase el paradigma liberal). Y del otro, descansa en una asunción radical como un escenario diverso en el que confluyen formas de “ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos y entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes y servicios y el ocio” (de Sousa, 2011, p. 35). Un rasgo distintivo de la epistemología del sur es que está concebida para dar respuesta a las problemáticas de los países que, sin importar si se ubican en el norte y en el sur geográficos, padecen el capitalismo y el colonialismo.⁵ Por tal razón, es “un Sur anticapitalista, anticolonial y anti-imperialista. Es un Sur que existe también en el Norte global, en la forma de poblaciones excluidas, silenciadas y marginadas” (p. 35).

⁵ En “Colonialidad del poder y clasificación social”, Anibal Quijano afirma que “colonialidad es un concepto de, aunque vinculado a, colonialismo”. Para él, colonialismo se refiere a una estructura de dominación/explotación “donde el control de la autoridad política, de recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones raciales de poder” (p. 285). Aunque la distinción de Quijano es esclarecedora no existe consenso en torno a ella en el conjunto de teóricos de la perspectiva decolonial. Por esta razón, emplearé colonialismo para significar a un propio tiempo la respuesta surgida desde el sur al eurocentrismo, al sometimiento material y epistemológico perpetrado por Europa a la periferia (Quijano, 2014).



Aunque reconoce que la colonia en tanto acontecimiento histórico de implicaciones materiales ya finalizó, la perspectiva decolonial considera que la dependencia ideológica y epistemológica todavía persiste en forma de teorías científicas, cánones estéticos o modelos políticos. En virtud de esta dependencia, el pensamiento decolonial desarrolla una crítica que cuestiona tanto las estrategias de dominación del imperialismo colonial como los fundamentos del marco epistemológico del norte, sugiriendo a) que este no es tan original como se presenta (Dussel, 2008) y b) que no es ni el único ni mucho menos el mejor modo de comprender la realidad (de Sousa, 2011). En relación con esto último, de Sousa plantea que la visión eurocéntrica del mundo ha transformado “la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de cualidad estética, respectivamente. La complicidad que une las ‘dos culturas’ reside en el hecho de que se arrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística” (de Sousa, 2011, p. 14). En lo que respecta a la política, la epistemología del norte plantea que la mejor forma de organización política es el liberalismo político y que este busca asegurar la paz social mediante el establecimiento del poder político y su mantenimiento a través de mecanismos de coerción y limitación individual (paradigma liberal) (Bouthros-Ghali, 1992). Por descontado, lo anterior aplica también para la respuesta eurocéntrica de la política: el liberalismo político.⁶ De esta suerte, todo lo que “el

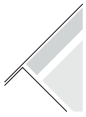
⁶ De acuerdo con la epistemología del norte, en la modernidad se comienza a entender que el carácter divino del poder político y de sus gobernantes procede de abajo hacia arriba, esto es, de los hombres que integran el cuerpo social. En oposición al sistema de gobierno monárquico del medioevo, se afirma que la legitimidad del poder político brota del consenso colectivo y que éste es el único procedimiento que puede garantizar la convivencia interhumana y confirmar, al propio tiempo, el poder divino en la tierra. Mediante esta estrategia descendente, los pensadores modernos (T. Hobbes, J. Locke, J. J. Rousseau, I. Kant, entre otros), sin negar la existencia divina, deslindan la política de la teología y establecen un procedimiento racional (i. e. contrato social) para fundamentar el poder político y garantizar con ello la paz social, la libertad de los hombres y la igualdad entre ellos. En virtud de su defensa incondicionada del valor moral de la libertad, esta concepción moderna de la política tomó el nombre de liberalismo político. Pese a compartir la idea básica del



canon [político liberal] no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume aquí la forma de ignorancia o de incultura” (de Sousa, 2011, p. 14).

A primera vista, la perspectiva decolonial podría entenderse como la versión latinoamericana del pensamiento poscolonial en tanto impugna el eurocentrismo y sus manifestaciones epistemológicas y materiales (Sahid, 2003; Spivak, 2003). Sin embargo, existen notables diferencias entre una y otra perspectiva. Menciono aquí dos fundamentales. La primera de ellas tiene que ver con el concepto mismo de colonia, es decir, con el momento específico a partir del cual se concreta el acontecimiento colonial. A diferencia de enfoques poscolonialistas, que asumen la colonia desde el siglo XIX, la perspectiva decolonial ubica dicho momento en el siglo XVI. Sin embargo, la diferencia va más allá de una fecha, pues la definición del punto de arranque de la colonia implica una comprensión característica y diferente del hecho colonial, de su influencia y de su superación. En tal sentido, el pensamiento decolonial “se desprende de la matriz colonial del poder

contrato social, sus valores fundacionales (libertad natural, igualdad de derechos) y su estructura metódica (estado de naturaleza/estado político), los filósofos liberales persiguen propósitos político-institucionales diferentes. Empleando la dicotomía valorativa básica de la teoría del contrato social, estado de naturaleza/estado político, los filósofos liberales aportan una explicación diferente al motivo impulsor del contrato social. En esencia, describen el estado de naturaleza como una situación en la que la vida es “solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (Hobbes, 2004, p. 115) o como un estadio “de paz, buena voluntad, asistencia mutua y conservación” (Locke, 2006, p. 24), pero que, como consecuencia de la ausencia de un poder común, deriva en “situación de guerra de todos contra todos” (Hobbes, 2004, p. 116) en el que “el disfrute tranquilo de [los] bienes propios” corre el peligro de la violación flagrante (Locke, 2006, p. 34). De ahí la necesidad de un pacto fundante que sienta las bases del estado político, proteja los derechos fundamentales y asegure la paz social. Conforme esto, el liberalismo político clásico busca asegurar la paz social mediante el establecimiento del poder político y el mantenimiento de éste mediante mecanismos de coerción y limitación individual. Desde esta perspectiva, la paz es consecuencia de la instauración del sistema de instituciones: el Estado como condición de posibilidad de la paz social: statebuilding.



y al hacerlo se desprende del imaginario imperial y de los discursos legitimadores del mismo” (De Oto, 2016, p. 1). Su proyecto no pretende la hibridación universal (en tanto que conjunción aritmética de los elementos). Más bien, aspira a ser “pluriversal en la medida que supone la integración de múltiples formas de articulación de la vida social y cultural que no necesariamente son asimilables entre sí, otros mundos” (De Oto, 2016, p. 1), pero sin acudir exclusivamente a los conceptos y las categorías eurocéntricas de la colonia.

La segunda diferencia se relaciona con las herramientas teóricas utilizadas. Mientras la perspectiva poscolonial es heredera intelectual del pensamiento posestructuralista y posmoderno, la perspectiva decolonial hace uso de herramientas teóricas diversas, provenientes de distintas disciplinas teóricas y prácticas en orden a elaborar una genealogía no eurocentrista de los saberes. La consecuencia de este método es un tipo distintivo de conocimiento que reconoce la valía objetiva de la totalidad de saberes y que se construye desde las necesidades y las condiciones de los países del sur. Llevada al ámbito de la construcción de paz, la perspectiva poscolonial pareciera ceder al propósito metodológico, pues, en lugar de insistir en la necesidad de recabar en los presupuestos epistemológicos del paradigma liberal, se esmera por refinar los detalles estratégicos de la construcción de paz, pasando por alto los hilos que conectan el binomio conflicto/paz con el fenómeno material e intelectual de la colonia.

Pese a que cuestionan el ejercicio impositivo de preceptos y dinámicas de construcción de paz del paradigma liberal, los trabajos críticos de orientación poscolonialista no integran un cuestionamiento no occidental de los fundamentos cognitivos, ideológicos y normativos que se hallan en la base del liberalismo político (Lemay-Hebert, 2013). En contradicción con el planteamiento de Paris (1997; 2004), no parece razonable aceptar que la vía hacia la configuración de un concepto correcto de paz sea el perfeccionamiento del paradigma liberal porque, efectivamente, el obstáculo no es que el paradigma se haya implementado de forma insuficiente o equivocada. El obstáculo es, siguiendo el espíritu de la perspectiva decolonial, el modelo mismo y sus preceptos pretendidamente universales. En consecuencia, aunque



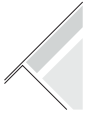
señala agudamente algo con lo que es posible estar de acuerdo (esto es, las consecuencias fácticas negativas del internacionalismo liberal), la crítica poscolonial resulta siendo limitada, ya que su potencia crítica no llega hasta los fundamentos del paradigma liberal y, en tal medida, sigue siendo tributaria de lo que de Sousa denomina marco epistemológico del norte. Así las cosas, una concepción no eurocéntrica de la paz, basada en una versión alternativa del advenimiento de la modernidad (lo cual traerá consigo un replanteamiento de sus productos: la ciencia, la alta cultura y la política), está todavía por desarrollar.



Y bien, ¿cómo es posible esta nueva comprensión del mundo no transida por la epistemología del norte y sus productos? Poniendo en cuestión los cimientos sobre los cuales descansa ese marco epistemológico. En este apartado, voy a poner en funcionamiento la perspectiva decolonial desvirtuando el relato oficial del advenimiento de la modernidad y, posteriormente, presentaré, basado en la teoría política de Dussell, una concepción decolonial de la política, para la cual el poder no emana de arriba hacia abajo (mandar mandando) sino que emana de abajo hacia arriba (mandar obedeciendo).

Conforme expuse anteriormente,⁷ para la convención académica –vale decir, eurocentrista–, la modernidad nace cuando el medioevo fenece, esto es, cuando se concreta la ruptura con el mundo medieval y su idea de que el sostén epistemológico de todo lo relativo al hombre es Dios. En tal proceso de ruptura, que da paso a uno de apertura, de ilustración, sobresale –según la convención académica– Rene Descartes, quien refuta la tradición y sitúa a la razón en el trono que otrora ocupaba Dios, haciendo con ello posible todas las expectativas de realización humana. De acuerdo con esta convención, sin Descartes “no tendríamos democracia”, ni ciencia y nada de lo que ahora tenemos, a saber, “el ascenso de la ciencia moderna en el siglo XVII, la Ilustración en el siglo XVIII, la evolución industrial en el

⁷ Ver la nota al pie anterior.



siglo XIX, el ordenador personal en el siglo XX y el descifre del cerebro en el siglo XXI [afirma], todo ello son logros del cartesianismo” (Watson, 2003, p. 110).

En *Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad*, el filósofo argentino Enrique Dussel cuestiona en clave decolonial los fundamentos de esta historia oficial de la convención académica de la filosofía (eurocéntrica) argumentando que ella es históricamente incorrecta y que se encuentra a la base del proceso de colonización material y epistemológica de América. En orden a poner de manifiesto lo primero, Dussel plantea que la modernidad no inició con Descartes ni con la publicación de las *Meditaciones Metafísicas*, sino que, contrariamente, inició a instancias del jesuitismo y en coordenadas históricas, ideológicas y geográficas distintas. De este modo,

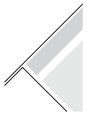
Europa nunca fue centro de la historia mundial hasta finales del siglo XVIII (digamos hasta el 1800, hace solo dos siglos). Será centro como efecto de la Revolución industrial. Pero gracias a un espejismo, como hemos dicho, se le aparece a los ojos obnubilados del eurocentrismo toda la historia mundial anterior (la posición de Max Weber) como teniendo a Europa como centro. Esto distorsiona el fenómeno del origen de la Modernidad. (Moreno Romo, 2008, p. 2)

Mediante esto, Dussel demuestra que el Padre de la modernidad, Descartes, se halla inscrito dentro de una tradición filosófica y teológica específica, católica para mayores señas, en la que los protagonistas no pertenecen de manera exclusiva al “centro y norte de Europa” (Moreno Romo, 2008, p. 1) sino, además y de manera fundamental, a la periferia europea. Con todo, más que desvirtuar la originalidad y la valía filosófica de la obra de Descartes, el interés de Dussel es revelar las raíces filosóficas de la modernidad arrojando luz sobre la línea que comunica a este filósofo con el catolicismo jesuítico y que lo incomunica con el luteranismo, con el cual siempre ha sido asociado. Respecto de lo segundo, y tras demostrar que la convención académica eurocéntrica ha construido un relato en el que los hechos relevantes de la modernidad tienen lugar en Europa en un contexto



histórico determinado, Dussel advierte la necesidad de elaborar un discurso filosófico desvinculado del eurocentrismo –dominante en la convención académica– y que se ha plasmado de múltiples formas en la vida cotidiana, pero especialmente a través de la colonización material y epistemológica de América.⁸ Este nuevo discurso es, de acuerdo con Dussel, resultado de un giro descolonizador y será el que permitirá una nueva comprensión del mundo no eurocentrista, esto es, no transida por la epistemología del norte y sus productos (a saber, la política, la ciencia y la alta cultura).

⁸ Contrario a lo transcrito en la cita, el relato oficial ha extendido la tesis de que la ruptura del hombre moderno con Dios es atribuible a Descartes y que el protestantismo es la fuente doctrinal dominante. Es decir, que además de atribuir a Descartes el origen absoluto de la modernidad, el relato oficial ignora las fuentes católicas que permitieron la gestación del sistema filosófico cartesiano. En opinión de Dussel, el Descartes que conocemos por vía de sus obras y por la tradición académica forjó su talante intelectual bajo la influencia decisiva del pensamiento jesuítico, que, principalmente, le provino de Francisco Suárez. En este autor jesuita se hallan las bases conceptuales de su pensamiento. De la misma opinión es la francesa Geneviève Rodis-Lewis, quien emparenta los Ejercicios Espirituales con las Meditaciones metafísicas. Según Dussel, "la Compañía de Jesús, en cuyo seno se educó el joven Descartes, se apropió de esta idea de racionalización y creó las condiciones para que la experiencia religiosa fuese una manifestación práctica de tal idea. La formación según el Concilio de Trento (el concilio que «moderniza» a la Iglesia Católica racionalizando todos sus aspectos) era completamente «moderna» en su *ratio studiorum*. Cada jesuita constituía una subjetividad singular, independiente, moderna, sin cantos ni oraciones en el coro de una comunidad como en el caso de los monjes benedictinos medievales, realizando diariamente un individual «examen de conciencia». Es decir, el joven Descartes debía cada día en tres oportunidades retirarse en silencio, reflexionarse sobre su propia subjetividad, y «examinar» con extrema claridad y auto-conciencia la intención y el contenido de cada acción, las acciones cumplidas hora por hora, juzgando lo actuado bajo el criterio de que «el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios»" (Dussel, 2008, p. 8).



IV

Sobre la base del giro descolonizador, Dussel (1988; 2002; 2010) ha desarrollado una interpretación original de Marx y de Levinás a fin de hallar sustento teórico para lo que él denomina ética de la liberación, esto es, una ética de inclusión del excluido, del no valorado por el eurocentrismo, del otro como fetichización teórica y práctica del poder (De oto, 2016). Es así como, desde el año 2000, Dussel inició un proceso de construcción sistémica de lo político que, como hiciera con la ética, parte de una introducción histórica, pasa por una fundamentación de principios y finaliza con una crítica. La primera obra de esta triada vio la luz en el 2007: *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*. En ella, Dussel efectúa una historia de la política que controvierde el canon oficial de la filosofía en la medida en que analiza lo político y sus conceptualizaciones en diferentes civilizaciones (Egipto, Mesopotamia, China, India, el Imperio azteca y el Imperio inca) siguiendo un orden expositivo que no le atribuye a Europa un lugar preponderante. Esta obra desmonta el discurso moderno según el cual la filosofía es eurocéntrica y, más aún, helenocéntrica. Contra el relato oficial de la filosofía política, la historia que Dussel construye integra el pensamiento latinoamericano en el contexto mundial (en orden a demostrar la mundialidad milenaria de la filosofía y la práctica política) y hace especial hincapié en el concepto de pueblo, fuente del poder político y víctima de todos los regímenes de la historia política.

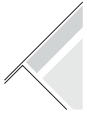
Después de esto, en el 2009, Dussel publicó *Política de la Liberación. Arquitectónica* con objeto de conectar los resultados de su ética de la liberación con los principios de política. Se trata así de “una subsumición determinante de los principios éticos por parte de los principios políticos. La «pretensión de bondad» del acto ético es subsumida en una más compleja e institucionalizada «pretensión política de justicia», en un campo específico práctico, en tanto cumple las exigencias de la normatividad propia de la política como política” (Moreno Lax, 2011, p. 1). Un aspecto clave de la propuesta de Dussel introducido en esta obra es el concepto de obediencia. Liberándolo de su histórica connotación negativa, que se traduce en el axioma “los que mandan,



mandan mandando”, Dussel sostiene una tesis positiva (ya formulada por el zapatismo de Chiapas): “los que mandan, mandan obedeciendo”. Tal tesis no desconoce la necesidad de instituciones de mando, pero entiende el funcionamiento de la política institucionalizada como un servicio obediencial. Mediante lo anterior, Dussel rechaza el axioma liberal de “los que mandan, mandan mandando” y reivindica la legitimidad de la capacidad política de la sociedad a fin de que ella ejerza control sobre los gobernantes en procura de alcanzar el objetivo último de la vida.⁹

Según se infiere de las síntesis presentadas de los planteamientos de Dussel y de de Sousa, un concepto decolonial de la política responde a un marco epistemológico distintivo (que valora sin sesgos ni condicionamientos previos los diferentes tipos de conocimiento). Dicho concepto pone especialmente el acento “en los grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo” (de Sousa, 2011, p. 35); y, basado en una historia mundial, que no eurocéntrica, de la política, se sintetiza en el axioma los que mandan, mandan obedeciendo (Dussel, 2011; 2015). En el entendido de que a cada concepción de la política le corresponde una concepción de la

⁹ Dussel tiene en mente procesos sociales y políticos como los Foros Sociales Mundiales desde Porto Alegre en 2001 y los movimientos indigenistas, sindicales, estudiantiles, etc. A su juicio, estos movimientos son los que “mejor analizan y reflejan los desequilibrios e injusticias de todo sistema vigente, y los que mejor anticipan las futuras propuestas que mejor regenerarán la tendencia del poder a «fetichizarse», es decir, a convertirse en autorreferente y siervo de sus propios intereses, y no los intereses obedienciales de la comunidad a la que representan” (Moreno Lax, 2011, p. 1). El tercer componente de la tríada lleva por título Política de la liberación III. Crítica (2011) y su objetivo es reconstruir las categorías que dan cuenta de cómo funciona todo proceso de transformación política, considerando a) el acontecimiento fundador, b) la categoría de pueblo como sujeto activo de liberación y c) la democracia participativa. De acuerdo con Dussel, este tipo de democracia constituye una institución que opera como un cuarto poder, en tanto tendría acceso directo al control y al ejercicio efectivo del poder delegado (administrativo, legislativo, ejecutivo o judicial).



paz, lo expuesto hasta aquí presupone una concepción de la paz que a) renuncia a la pretensión liberal de concebir procesos de superación del conflicto mediante fórmulas de solución estándares y universales y que b) controvierte los cánones eurocéntricos que se hallan instalados en los campos del derecho (derechos humanos), la política (democracia representativa) y la economía (capitalismo). Partiendo de esto, la concepción de paz que se sigue de los planteamientos de de Sousa y Dussel presupondría que tanto la reconstrucción histórica del conflicto como la superación efectiva de este parten de la adopción del punto de vista de las víctimas (de su historicidad y de intereses) en atención a sus realidades locales y comunitarias.

Este aspecto de la paz decolonial guarda relación con la tesis defendida por la crítica poscolonial y su modelo local solidario de construcción de paz (Richmond, 2010, 2013; Rettberg, 2012). Dicho modelo advierte que tanto los principios rectores del proceso de construcción de paz como la agenda y la metodología deben emanar del interior de las comunidades y los territorios afectados por el conflicto armado. Los términos en que la construcción de paz debe llevarse a cabo es objeto de definición por parte de los agentes locales en el marco de procesos endógenos constructores de paz.¹⁰ Ello supone, según Richmond, reconocer:

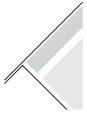
¹⁰ Aun cuando el modelo no descarta el acompañamiento "técnico" de las agencias internacionales, los Think tanks, las iglesias, los empresarios o los centros de estudios, los protagonistas de este modelo son los miembros de las comunidades. La convicción que subyace a este modelo es que los actores locales deben empoderarse en orden a configurar dinámicas y estructuras que eviten recaídas futuras en el conflicto. Ello porque, para tales actores, esto no es una opción, sino una necesidad. El Modelo Global-Internacional o Internacionalismo liberal se encuentra decisivamente influenciado por las operaciones de paz impulsadas por Naciones Unidas en diversos países del mundo. Este modelo advierte que los procesos exitosos son aquellos que descansan en la capacidad de liderazgo y acción de las agencias internacionales con un paquete estándar de intervención. El proceso de intervención suele llevarse a cabo en estados en conflicto (incapaces de abordar y solucionar sus conflictos sin la colaboración del resto de estados) y desarrollarse por el conjunto de agencias internacionales. Su objetivo primordial es el restablecimiento



the presence of the global in the local and the local in the global, acknowledging the fact that external ideas and ideals can only become meaningful in their contingent local meaning, returning 'agency' to those who have so far been subject to and objects of intervention, and finally, proposing a departure from the top-down methods of statebuilding to return to the original conception of peacebuilding as a grassroots, bottom-up activity, engaging with societies, cultures and identities, going far beyond the institutions of statehood. (O. Richmond, 2009, citado por Lemay-Hébert, 2013, p. 247)

Merced a esta coincidencia, conviene señalar que el modelo local solidario propuesto por algunos autores poscoloniales pareciera ser más un procedimiento alternativo de naturalización o legitimación del paradigma liberal. La acriticidad del paradigma liberal de este modelo de construcción de paz viene determinada por la no consideración histórica de los elementos, actores y dinámicas con que se componen los territorios porque, según se ha expuesto, más que un procedimiento que proponga la dinamización de las energías locales y potencie las capacidades de las comunidades (Lederach, 2010; 2012), la perspectiva decolonial postula un replanteamiento de los presupuestos epistemológicos básicos del paradigma liberal. Tal replanteamiento constituye

del orden y la seguridad. La primera etapa se caracteriza por un fuerte despliegue militar que busca dar término a las hostilidades. Hecho esto, la intervención persigue el propósito de crear las condiciones para la transición política y la liberalización del mercado. Un tercer modelo puede contraponerse a los dos anteriores, el de Jean Paul Lederach. Este autor norteamericano ha desarrollado un modelo de construcción paz articulado a una teoría de la resolución de conflictos. Contra un modelo de construcción de paz que llevan las soluciones desde afuera a las comunidades en conflicto, Lederach plantea que la paz es el resultado de un proceso vivo y activo (vinculado a la justicia social y el desarrollo) que surge como consecuencia de transformaciones lideradas por una capa social intermedia (a saber, agentes sociales, organizaciones, espacios o plataformas) que conecta los intereses de los actores políticos de influencia en el interior de las comunidades, logrando con ello no solo solucionar sino también "transformar los conflictos en relaciones más pacíficas y sostenibles" (Lederach, 2010, p. 55).



el fundamento teórico y práctico para que, siguiendo a Dussel, el pueblo despliegue el control y el ejercicio efectivo del poder delegado. Entendida la política de este modo, la paz no sería otra cosa que el proceso por medio del cual el pueblo (los grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el capitalismo y por el colonialismo) resuelva sus propias circunstancias conflictivas atendiendo a sus intereses y sus necesidades (Dussel, 2015).

Palabras finales

La perspectiva decolonial es una respuesta desde el sur al eurocentrismo, al sometimiento material y epistemológico perpetrado por Europa a la periferia. Aunque reconoce que la colonia en tanto que acontecimiento histórico de implicaciones materiales ya finalizó, la perspectiva decolonial considera que la dependencia ideológica y epistemológica todavía persiste en forma de teorías científicas, modelos políticos o cánones estéticos. Oponiéndose a esta dependencia, la perspectiva decolonial arremete en contra de las estrategias de dominación del colonialismo, los fundamentos de la epistemología del norte y la validez de sus productos (a saber, la política, la ciencia y la alta cultura) (de Sousa, 2011). Conforme expusiera, para el liberalismo la política es el consenso, la superación efectiva del conflicto mediante la instauración del poder político. Dentro de este esquema de pensamiento, la paz es la resultante del proceso del pacto fundante y de la consolidación de la organización estatal. Tributaria del marco epistemológico del norte, de énfasis eurocéntrico y, más aún, helesnocéntrico, esta concepción de la paz descansa sobre el argumento de que todos los hombres son libres e iguales y que tales hechos son, de un lado, inmunes a los efectos de la economía de mercado capitalista y, del otro lado, válidos en todo tiempo y lugar.

Ahora bien, para la perspectiva decolonial, este relato surgido en la modernidad es condición de posibilidad del proyecto colonizador. No es que la modernidad eurocéntrica y el proceso colonizador se hayan desarrollado casualmente y de forma paralela. Muy por el contrario,

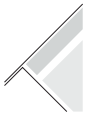


el uno es causa del otro. Los cuestionamientos que, desde un marco epistemológico del sur, pueden y deben hacerse al proyecto moderno deben trasladarse necesariamente a su distintiva concepción de la política y de la paz. Ahora, si bien las perspectivas poscolonial y decolonial coinciden en su impugnación del proyecto moderno eurocéntrico, difieren tanto en el punto de arranque de su crítica como en los conceptos y categorías que utilizan para darle trámite. Así, la crítica poscolonial que aparece como la más cercana a un verdadero cuestionamiento del paradigma liberal ve afectada su potencia crítica al evidenciarse que es tributaria, total o parcialmente, del marco epistemológico del norte.

Por eso, en este estudio, siguiendo a de Sousa y a Dussel, argumenté a favor de un concepto decolonial de la paz que implica a) la revisión de presupuestos intelectuales del marco epistemológico del norte, b) el empoderamiento del acervo del marco epistemológico del sur; y, en línea con la crítica poscolonial, c) la integración reflexiva de las causas estructurales de los conflictos, de las dinámicas de las relaciones sociales y del rol de las terceras partes (las mediaciones o arbitrajes). A diferencia del paradigma liberal, que transporta indistintamente diagnósticos y soluciones estándar a los territorios en conflicto (Soares, 2011), una concepción decolonial de la paz (en este caso de fundamento dusseliano) propende —con base en el empoderamiento del acervo del marco epistemológico del sur— por procesos de construcción de paz dinamizados desde las lógicas cosmovisivas de las comunidades en orden a crear las condiciones de empoderamiento de los excluidos y de las víctimas.

Referencias

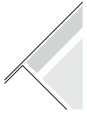
- Ariza, C. (2008). La teoría constitucional de la federación de Carl Schmitt. En J. Giraldo y J. Molina (Eds.), *Carl Schmitt. Derecho, políticas y grandes espacios* (pp. 191-209). Editorial EAFIT y Sociedad de Estudios Políticos de la Región de Murcia.
- Barnett, M. (2006). Building a Republican Peace: Stabilizing States after War. *International Security*, 30(4), 87-112.



- Barnett, J. (2008). Peace and Development: Towards a New Synthesis. *Journal of Peace Research*, 45(1), 75-89.
- Bellamy, A. (2008). The “Next Stage” in Peace Operations Theory. En A. J. Bellamy y P. Williams (Eds.), *Peace Operations and Global Order* (pp.17- 38). Routledge.
- Bellamy, A. (2010). The Institutionalisation of Peacebuilding: What Role for the UN Peacebuilding Commission? En O. Richmond (Ed.), *Peacebuilding: Critical Development and Approaches* (pp. 193-212). Palgrave Advances. <http://www.palgraveconnect.com/pc/nams/svc/institutelogin?target=/index.html>.
- Berdal, M. y Malone, D. M. (Eds.). (2000). *Greed and Grievance: Economic Agendas in Civil Wars*. International Peace Academy.
- Boutros-Ghali, B. (1992). *An Agenda for Peace*. United Nations. <http://www.un-documents.net/a47-277.htm>.
- Boutros-Ghali, B. (1995). *Supplement to An Agenda for Peace*. United Nations. www.securitycouncilreport.org/.../UNRO%20S1995.
- Brown, A., Boege, V., Clements, K. y Nolan, A. (2010). Challenging Statebuilding as Peacebuilding - Working With Hybrid Political Orders to Build Peace. En O. Richmond (Ed.), *Peacebuilding: Critical Development and Approaches* (pp. 99-115). Palgrave Advances. <http://www.palgraveconnect.com/pc/nams/svc/institutelogin?target=/index.html>.
- Buck-Morss, S. (2000). Hegel and Haiti. *Critical Inquiry*, 26(4), 821-865.
- Call, C. (2008). Building States to Build Peace? A Critical Analysis. *Journal of Peacebuilding and Development*, 4(2), 60-74.
- Call, C. y Cousens, E. M. (2008). Ending Wars and Building Peace: International Responses to War-Torn Societies. *International Studies Perspectives*, 9(1), pp. 1-21.
- Castro Gómez, S., y Grosfoguel, R. (2008). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Campbell, S. y Peterson, J. (2013). Statebuilding. En R. Mac Ginty (Ed.), *Routledge Handbook of Peacebuilding* (pp. 336-346). Routledge.
- Chakravorty, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*. Editorial Akal.



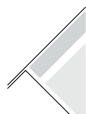
- Chandler, D. (2010). The Uncritical Critique of Liberal Peace. *Review of International Studies*, 36(S1), 137-155.
- Chandler, D. y Richmond O. (2014). Contesting Postliberalism: Governmentality or Emancipation? *Journal of International Relations and Development*, 18(1), 1-24.
- Clark, J. N. (2010). National Unity and Reconciliation in Rwanda: A Flawed Approach? *Journal of Contemporary African Studies*, 28(2), 137-157. <https://doi.org/10.1080/02589001003736793>.
- De Oto, A. (2009). Teorías fuertes. Frantz Fanon y la descolonización como política. En W. Mignolo, *La teoría política en la encrucijada decolonial* (pp.19-50). Del Signo.
- De Oto, A. (2016). Proyecto: Diccionario del Pensamiento Alternativo II: Pensamiento Decolonial/Decolonial. <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=285>.
- De Sousa Santos, B. (2009). Una epistemología del Sur La reinención del conocimiento y la emancipación social. CLACSO y Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. Utopía y Praxis Latinoamericana. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 16(54), 17-39.
- De Sousa Santos, B. (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.
- Duffield, M. (2007). *Development, Security and Unending War: Governing the World of Peoples*. Polity.
- Dussel, E. (2006). Tesis de Política. Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Política de liberación, historia mundial y crítica*. Trotta.
- Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*, (9), 153-197.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación: Arquitectónica*. Trotta.
- Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291-305.
- Galtung, J. (1975). Three approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking and Peacebuilding. En J. Galtung (Ed.), *Peace, War, and Defense. Essays in Peace Research*. Copenhagen.
- Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: Transmodernity, decolonial thinking, and global coloniality. *Transmodernity: journal of peripheral cultural production of the luso-hispanic world*, 1(1).



- Hobbes, T. (1983) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Editora Nacional.
- Ki-Moon, Ban. (2012). *Peacebuilding in the Aftermath of Conflict*. <http://www.un.org/en/peacebuilding/pbso/pdfs/2009304.pdf>.
- Lederach, J. (2010). *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. United States Institute of Peace Press.
- Lederach, J. P. (2012). The origins and evolution of infrastructures for peace: A personal reflection. *Journal of Peacebuilding & Development*, 7(3), 8-13.
- Lemay-Hebert, N. (2013). Review Essay: Critical Debates on Liberal Peacebuilding. *Civil Wars*, 15(2), 242-252. <https://doi.org/10.1080/13698249.2013.817856>.
- Locke, J. (2006). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Tecnos.
- MacIntyre, A. (2004). *After Virtue*. Duckworth.
- Mignolo, W. (1999). Colonialidad del poder y diferencia colonial. *Anuario Mariateguiano*, IX(10).
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. The Princeton University Press.
- Moreno Romo, J. C. (2011). El trasfondo espiritual de nuestro racionalismo. O sobre el preciso punto en el que difieren la modernidad más bien luterana y genuinamente cartesiana. *Signos Filosóficos*, XIII(26).
- Naciones Unidas (2000). Examen amplio de toda la cuestión de las operaciones de mantenimiento de la paz en todos sus aspectos (Informe Brahimi). http://www.cinu.org.mx/temas/paz_seguridad/a55305.pdf.
- Naudé, W. (2009). Entrepreneurship, Post-Conflict. En T. Addison y T. Brück (Eds.), *Making Peace Work: The Challenges of Social and Economic Reconstruction* (pp. 251-263). Palgrave-Macmillan. <http://www.palgrave.com/us/book/9780230222458>.
- Newman, E. (2013). The International Architecture of Peacebuilding. En R. Mac Ginty (Ed.), *Routledge Handbook of Peacebuilding* (pp. 311-324). Routledge. <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203068175>.
- Nugent, J. G. (1992). *El laberinto de la choledad*. Fundación Friedrich Ebert.
- Özerdem, A. (2013). Disarmament, Demobilization and Reintegration. En R. Mac Ginty (Ed.), *Routledge Handbook of Peacebuilding*



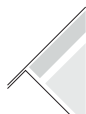
- (pp. 225-236). Routledge. <https://www.routledgehandbooks.com/doi/10.4324/9780203068175>.
- Paris, R. (1997). Peacebuilding and the Limits of Liberal Internationalism. *International Security*, 22(2), 54-89.
- Paris, R. (2005). *At War's End. Building Peace After Civil Conflict*. Cambridge University Press.
- Paris, R. (2006). Bringing the Leviathan Back In: Classical vs. Contemporary Conceptions of the Liberal Peace. *International Studies Review*, 8(3), 425-40.
- Paris, R. (2009). Does Liberal Peacebuilding Have a Future?. En E. Newman, P. Roland y O. Richmond (Eds.), *New Perspectives on Liberal Peacebuilding* (pp. 97-111). United Nations University Press.
- Paris, R. (2010). Saving Liberal Peacebuilding. *Review of International Studies*, 36(2), 337-365.
- Pugh, M. (2005). The Political Economy of Peacebuilding: A Critical Theory Perspective. *International Journal of Peace Studies*, 10(2), 23-42.
- Quijano, A (1999) Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En S. Castro Gómez, Ó Guardiola-Rivera y C. Millán (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Instituto de Estudios Sociales Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En B. de Sousa Santos y M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)* (pp. 67-107). Akal.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rettberg, A. (2012). Construcción de Paz en Colombia: contexto y balance. En A. Rettberg (Ed.), *Construcción de Paz en Colombia* (pp. 3-50). Universidad de los Andes. <http://conpaz.uniandes.edu.co/es/index.php/publicas/por-autor/56-p-angelika-rettberg>.
- Richmond, O. (2010). A Genealogy of Peace and Conflict Theory. En O. Richmond (Ed.), *Peacebuilding: Critical Development and Approaches* (pp. 14-38). Basingstoke: Palgrave Advances. <http://www.palgraveconnect.com/pc/nams/svc/institutelogin?target=/index.html>.
- Richmond, O. P. (2013). The Legacy of State Formation Theory for Peacebuilding and Statebuilding. *International Peacekeeping*, 20(3), 299-315. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/13533312.2013.838398>.



- Rodis, G. (1971). *Descartes y el Racionalismo*. Oikos S. A.
- Rousseau, J. J. (1993). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Trad. Mauro Armíño). Técnos-Altaya.
- Sahid, E. (2003). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Penguin Modern Classics.
- Sánchez, G. (1991). *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Ancora.
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Selby, J. (2013). The Myth of Liberal Peace-building. *Conflict, Security & Development*, 13(1), 57-86. <http://www.tandfonline.com/loi/ccsd20#.VsDFovnhDIU>.
- Smoljan, J. (2003). The Relationship Between Peace Building and Development. *Conflict, Security & Development*, 3(2), 233-255. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/1467880032000126930>.
- Soares de Oliveira, R. (2011). Illiberal Peacebuilding in Angola. *Journal of Modern African Studies*, 49(2), 287-314. <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=8263299&fileId=S0022278X1100005X>.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- Walzer, M., (1983). *Spheres of Justice*, New York: Basic Books.
- Watson, R. (2003). *Descartes. El filósofo de la luz*. Ediciones B.




Segunda parte



VI. La ética del Acuerdo de Paz

Fabio Humberto Giraldo Jiménez¹

Primera parte

 La persistente oposición al Acuerdo de paz por parte de un sector de la sociedad colombiana, inducida con una punzante propaganda de un partido político bajo la égida de un típico caudillo que aprovecha con maliciosa habilidad el mercado de la opinión política, y, además, la creciente desnaturalización a que ha sido sometido el Acuerdo durante el presente gobierno perteneciente al mismo partido, se debe al miedo a que las reformas sociales y económicas que contiene produzcan pérdidas de privilegios de muchos individuos y grupos de ese sector opositor; a odios vengativos; a miedos ideológicos ancestrales; a venganzas; al miedo a enfrentar responsabilidades penales por haber participado directa o indirectamente en la violencia contrainsurgente que victimizó a miles de civiles inocentes, bien porque fueron asesinados o heridos, despojados de sus tierras y haberes o desplazados. Pero son las víctimas de los dos bandos las que más sufren dicho desdén ya que sin el Acuerdo de paz no existen, desaparecen de la política, son condenadas al silencio y a su soledad adolorida; es decir, revictimizadas.

Justo es reconocer que el sector de la insurgencia que firmó el Acuerdo ha dejado una estela de desconfianza y de odios difícil de borrar por la lápida de dolor y muerte que aún queda en su historia, acrecentada, además, por la persistencia de aquellos grupos subversivos que continúan en la lucha armada.

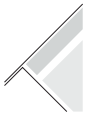
¹ Profesor de la Universidad de Antioquia en el Instituto de Filosofía, el Instituto de Estudios Políticos y en la facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Exdirector del Instituto de Estudios Políticos y exdirector de posgrados de la misma universidad.



Además de las reformas sociales y políticas que abarca, el Acuerdo aprovecha la justicia transicional para sanear las heridas dejadas por los dos bandos, pero sin hacer borrón y cuenta nueva y, sobre todo, reconociendo a las víctimas de ambos lados en los tres aspectos fundamentales de verdad, justicia y reparación. Y si en alguna de sus partes se perfila una ética del Acuerdo es en el carácter humanizador de las víctimas en el que se funden sentimientos de solidaridad y reconocimiento, condolencia y misericordia, sin dejar de reconocer que también incluye un pragmatismo ético. Por eso, que se persista en desnaturalizarlo es también una alteración de su ética y de su juridicidad. Y de esta porque se desconoce que es un Acuerdo de Estado, más allá de gobiernos específicos y transitorios, y que forma un bloque jurídico con la Constitución colombiana después de haber sido suscrito por las partes previa una larga y difícil negociación y, además, avalado por la Corte Constitucional. Esa actitud es un evidente desconocimiento del Estado de derecho en nombre de un estado de opinión al que se considera superior ética y políticamente.

Cierto es que el Derecho es, por origen, la política convertida en normas; pero una vez sancionado no se puede ir cambiando a capricho haciendo eco de aquella ramplona sentencia según la cual las cosas se deshacen como se hacen. Las constituciones en general, sin excepción de la nuestra, limitan la tiranía de las mayorías y de su veleidoso bamboleo, para que no abusen de su soberanía y particularmente de su potencia constituyente so pena de inestabilidad política continua y de inseguridad jurídica, es decir de ingobernabilidad. Que por un error de estrategia política el gobierno que lideró el Acuerdo quisiera agregarle coro a lo que ya era un hecho jurídico inapelable, no lo deslegitima, sobre todo porque el recurso a un estado de opinión para deslegitimarlo es a su vez poco confiable como sustanciación para un proceso jurídico, aunque sea eficiente como propaganda política.

Que el estado de opinión se pueda dar en la medida en que se tensiona la racionalidad política hasta el límite, es altamente probable. La propaganda política estratégicamente dirigida a producir esa tensión a través de las emociones es hoy extraordinariamente eficiente. De hecho, se demostró esa eficiencia en el plebiscito, que pretendía avalar



por votación popular el Acuerdo para blindarlo políticamente. La pérdida del plebiscito que terminó favoreciendo a los opositores es una muestra de la potencia de ese tipo de mercadeo de la opinión política incitada con propaganda explícitamente engañosa.

Pero eso no es nada nuevo. Guardadas las proporciones históricas el estado de opinión en el que el pueblo se convierte en multitud y la opinión en algarabía maliciosamente dirigida a un propósito específico por líderes que terminan sirviéndose de sus resultados, es lo que ya denunciaba Platón de los sofistas griegos. En la metáfora del Mito de la Caverna lo describía y denunciaba como un estado, incluso situado en el fondo más sombrío de la caverna, sujeto a la veleidad, manipulable y artificiosamente creado para mover la voluntad a fuerza de emociones y apariencias que hoy toman en las redes sociales la forma de falsas o medias verdades o verdades a media luz. No en vano se quejó Platón de que en la masificación de ese estado se encontraba la causa de la decadencia de la democracia griega; y no en vano se quejó Aristóteles de los excesos de democracia de mayorías amorfas que la degeneran hasta la oclocracia. Resulta paradójico que un estado de opinión pudiera resultar altamente subversivo. Por supuesto que, en situaciones como estas, no es posible descartar que la creación de un estado de gobernabilidad sea un propósito táctico con fines posteriores.

Segunda parte

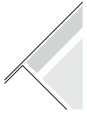
Mas allá de esta descripción y corriendo el velo para ver el asunto desde la teoría y la historia políticas, esa actitud contra el Acuerdo de paz es una apología a la desigualdad y a la guerra permanente basada en la teoría del enemigo absoluto. Pero también es un completo desprecio a la cultura pactista moderna que presupone una igualación de las partes, porque para que sea posible un acuerdo entre partes en conflicto, es necesaria una igualación que es precisamente lo que se está desconociendo. Si en un acuerdo, de la misma manera que en un contrato, no hay concurrencia de partes iguales y autónomas, deja de ser acuerdo y se convierte en imposición y en un nuevo motivo para la guerra. De hecho, durante muchos años se ha discutido en Colombia sobre



la posibilidad de hacer acuerdos con la subversión, y el primer y gran problema siempre ha sido el del reconocimiento del estatus político previo a un status jurídico que permita una negociación política que termine, a su vez, vertida en unas normas obligantes para las partes. Cuando por fin fue posible porque un gobierno se puso esa tarea y hubo disposición congruente de un sector de la guerrilla, el problema continúa y, en consecuencia, la incitación al desmantelamiento político y jurídico del Acuerdo porque no se reconoce la igualdad.

Por lo demás, la discusión se extiende al terreno de la moralidad presuponiendo una superioridad ética sobre la que se considera a un enemigo absoluto, con consecuencias tan graves y violentas como que se clasifique ética y políticamente a las víctimas o que no se distinga entre exguerrilleros y guerrilleros en guerra. No sobra decir que aquellos que por parte de la subversión desistieron del Acuerdo y aquellos sectores de la subversión que renunciaron, y los que nunca se allanaron con él, también se sienten prevalidos de superioridad ética y profesan como una fe sagrada la teoría del enemigo absoluto. Con esa motivación, además de otros prosaicos intereses, continúan en guerra. Replican, por tanto, la teoría de la desigualdad, la del enemigo absoluto y la de la guerra permanente.

La justificación a la oposición al Acuerdo de Paz adapta a la criolla el realismo político schmittiano en el que el soberano es aquel que tiene la potencia para decidir en última instancia en esas situaciones extraordinarias, excepcionales y agónicas que sobrepasan la capacidad reguladora y controladora del Derecho, su fortaleza simbólica y su legitimidad ética. No es casual que se comience por deslegitimar el sistema de justicia como preámbulo para delegitimar el Estado de derecho. Los opositores al Acuerdo de Paz presuponen, en efecto, que ese soberano que decide en estado de excepción, de crispación, de incertidumbre, de peligro, cuando no de guerra, está encarnado en una mayoría del pueblo colombiano del cual también suponen tiene las mismas características del soberano de Schmitt que adquiere fuerza de Leviatán colectivo en un estado de opinión crispado y nervioso tan amedrentado como rabioso. Recuerda este escenario la épica del nazismo, a la cual le vino bien la teoría de Schmitt; una épica



que se animó sobre la humillación sufrida por el pueblo alemán con el Tratado de Versalles y recuerda también que ese ánimo revivió el *Volksgeist*, el alma del pueblo, añorado en las óperas de Wagner y en los mitos de Valhalla; y que esa alma sería un alma aria con sed de venganza alentada por el resentimiento. Además, recuerda que la primera gran víctima simbólica sería la Constitución de Weimar, de 1919, la primera constitución que incluía los modernos derechos sociales inaugurando la tendencia socialdemócrata en el siglo XX junto —y lo digo aquí por ilustración— a otra constitución, la de Querétaro, ya no reivindicativa de las masas de obreros manufactureros como aquella, sino de origen agrarista, consecuente con el motivo principal de la Revolución mexicana de la cual fue resultado político final. ¡Qué gran similitud con la épica de aquellos que suponen adolorido hasta la desesperación el sentimiento patrio ante la humillación que para ellos representa el Acuerdo de Paz!

La desigualdad es una cultura general, muy popular. Al confundirla con la diferencia completa el cuadro de la discriminación. Es de tan fuerte raigambre y tan sedimentada que se ha moralizado; adquiere las características de una ley de la naturaleza e incluso de origen divino imposible de cambiar. A contrapelo de la civilización jurídica occidental, fuertemente igualitaria, la cultura general y la cultura política son desigualitarias. La vergonzosa desigualdad económica entre países y entre personas provee el sustrato para que esa cultura esté tan incorporada como si el ser humano tuviera un destino manifiesto cuyo único puerto es el enriquecimiento económico sin importar la desigualdad que deja como vergonzosa y hambrienta cola de cometa.

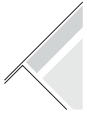
Pero, además de la resistencia a pactar con diferentes suponiéndolos desiguales, una cultura muy popular, como hemos dicho, escala esta actitud hasta la magnificación del enemigo real o ficticio o medio real y medio ficticio. La historia política es prolija en sucesos en los cuales se magnifica negativamente un enemigo o se le inventa estratégicamente, adaptando como enseñanza maquiavélica aquel apotegma de Maquiavelo de hacer el bien hasta donde sea útil, pero hacer el mal cuando aquel es inútil. Al fin y al cabo, el propósito es acceder al poder y conservarlo. Por eso no necesariamente se aniquila al enemigo, sino



que se le usa viviente para legitimar un poder, manteniendo exacerbada la emoción con la que el pueblo deja de ser pueblo y se convierte en multitud, cuando no en horda, y el individuo deja de ser persona y se funde con otros como magma cuando no en energúmeno. De izquierdas o de derechas, ese es el populismo y eso es lo que está ocurriendo en Colombia, especialmente en relación con el Acuerdo de paz que además sirve para arrastrar hacia la contienda electoral la misma pugnacidad emocional. Es el ánimo del populismo político.

Y cierto que es muy sugestiva la tesis de Hernando Valencia Villa sobre el constitucionalismo colombiano, que se podría extender a la historia del constitucionalismo en general, porque, en efecto, es una historia de desconocimiento de pactos tan importantes como los que encarna una constitución. La descripción es muy acertada. Las denomina como Cartas de Batalla porque han sido el resultado final de los muchos conflictos y guerras civiles, más o menos grandes, que asolaron y siguen asolando a Colombia, bien sea porque se convinieran por acuerdo entre las partes, las menos de las veces, o por imposición del vencedor, las más de las veces; pero, en todos los casos, porque una vez expedidas y sancionadas se han convertido en fuente de nuevas disputas.

Así pasó, para citar un prominente ejemplo, con las dos principales constituciones de mediados del siglo XIX colombiano, la de 1863 (Rionegro), radicalmente liberal y laicista, predispuesta al servicio del libre comercio y, también, fuertemente expeditiva contra una tradición fuenteovejuna y religiosa, propia de la cultura colonial. Una vez expedida, abrió el paso a la guerra civil que terminaría en 1885 y en la constituyente que promulgó la Constitución de 1886, que lleva la impronta de un conservador ultramontano, Miguel Antonio Caro, y de un liberal pragmático y conservador por conveniencia, Rafael Núñez. Su producto fue una constitución profundamente conservadora, confesional y eclesial en la cultura política y en la cultura general, avara en la carta de derechos y fuertemente autoritaria, con algunos rasgos de modernidad en la administración pública, pero fuertemente centralista. Después de esa constitución, la tesis de Valencia Villa se apaga mucho porque duró casi cien años hasta que se promulgó la vigente, esta sí producto de un acuerdo previo entre muy principales e influyentes



fuerzas políticas y unas elecciones legitimadoras, aunque en su corta vida ha sido reformada varias veces con el ánimo de limar su modernizadora principialística jurídica y su apertura política liberalizante y social demócrata.

Pero de que las cosas sean así no se deduce necesariamente que deban ser así. Describir el desigualitarismo arraigado en nuestra cultura, el realismo político schmittiano en versión apaisanada, basado en un soberano crispado, nervioso y dispuesto voluntariosamente a la guerra permanente pero soterrada y solapada, describir la teoría del enemigo absoluto e ilustrar con esa cruda, aunque certera descripción la historia del constitucionalismo, es apenas una de las caras de la responsabilidad de aquellos que nos formamos en la racionalidad científica y nos apoyamos en ella para el análisis de la política. La otra cara de esta labor, que es regularmente descriptiva, es la propuesta de solución a los conflictos mediante acuerdos antes de llegar a las armas y hacer de la educación un recurso para la formación de una cultura política plena de ese propósito político sin temor que sea una especie de militancia ilustrada, un deber. Por más utópico que parezca, esta es una tarea ineludible y a ella nos debemos abocar.

Es por eso que nuestra crítica está dirigida contra el desconocimiento de la cultura pactista, contra el desconocimiento de la igualdad que es la premisa de los pactos como el Acuerdo de paz y contra el propósito igualador que es, tal vez, lo más propio del Derecho contemporáneo, sobre todo en su versión garantista que refuerza no solo la autonomía individual y la participación política con los derechos de primera generación, sino también la justicia social inserta como ética en los derechos de segunda y tercera generación. Por supuesto que también es una crítica contra la incitación al conflicto, a la guerra permanente tras de la cual acecha la teoría del enemigo absoluto al que se le niega personalidad política para evitar la personalidad jurídica.

Lo que motoriza la oposición al Acuerdo de paz, aparte de intereses materiales, es esa cultura que hace apología de la desigualdad y de la conquista que consiste en “ganar, mediante operación de guerra, un territorio, población o una posición”, como si todavía viviéramos

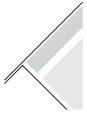


en la época de los caballeros feudales o de los señores de la guerra, muchos de ellos venidos a menos al oficiar de mercenarios como el Mio Cid, Don Rodrigo Ruy d'az de Vivar, como Amadis de Gaula, o como los Condotieros italianos que en su versión actual rompen, compitiéndolo o corronpiéndolo, el monopolio sobre el uso legítimo de la fuerza, que es una de las características fundamentales de un Estado moderno. ¡Qué falta hace hoy Don Quijote para que vuelva a desnudar con sarcasmo e ironía a los caballerosos señores de la guerra!

No aspira uno a que una comunidad que no es de ángeles viva sin conflictos, pero sí es una aspiración loable y posible vivir sin guerras. No aspira uno a la Jerusalem libertada ni a la Atlántida. Pero tampoco a las distopías.

La sola diferencia entre los seres humanos, que no tendría por qué devenir en desigualdades, es conflictiva. El Derecho se ha inventado para tener un referente, así sea solo procedimental, para tratar de solucionar conflictos o para mitigar terribles consecuencias cuando son inevitables como, en efecto, se propone el *jus in bello* del cual el DIH no es más que su concreción normativa. La flexibilidad del Derecho contemporáneo para adaptarse a la realidad política y tratar de contenerla, a contrapelo de lo que un soberano schmittiano permitiría, nos muestra que es posible extender la acción del Derecho para englobar lo que difícilmente responde al Derecho normal como ocurre con el Derecho en los estados de excepción o como ha demostrado el Derecho transicional o la Justicia transicional al extender su capacidad y sus competencias para tratar de superar los conflictos cuando exceden los límites ya no solo del derecho sino también de la política.

Por supuesto que en ese propósito el Derecho no solo es un referente procedimental. Acostumbrados a ver solo la parte normativa de un pacto, de un acuerdo o de una constitución, olvidamos con frecuencia que en ellos siempre hay un fin ético. Acostumbrados a ver solo el papel controlador de la norma, olvidamos que su otra cara, la principal, en verdad el rostro que no miramos, es la cara de la integración social. Muchos denotan ese propósito con un eufemismo: el espíritu de la ley, el espíritu de la constitución, el espíritu del pacto, el



espíritu del acuerdo, como si se tratara de un ánima vaporosa. Nada más concreto, nada más sutilmente concreto. Que sea o no referente jurídico obligante es una discusión que sigue tan abierta como aquella que versa sobre la asignación de fuerza normativa a los preámbulos constitucionales. Yo no dudo en asignarle condición jurídica porque el Derecho es una ética que no se debiera destender.

Es claro que en el propósito ético de integración social hay diferencias ideológicas porque en él influye la ideología; contiene ideología. Y como ejemplo podría seguir citando el que considero un caso paradigmático. Las dos principales constituciones colombianas del siglo XIX son antípodas y su radical diferencia enseña. La una, la de 1863, federalista, libertaria, librecomerciante, libre pensadora, laica, con un plan de desarrollo prescriptivo. La otra, la de 1886, centralista, conservadora, proteccionista, confesional, religiosa, con un plan de desarrollo descriptivo. Dos proyectos de integración social completamente distintos, dos naciones distintas en el mismo país.

Tercera parte

Es cierto que hay un relativo blindaje de los acuerdos porque están cada vez más asegurados por el Derecho internacional y más vigilados por la comunidad internacional. El Derecho contemporáneo con su prolija carta de derechos —que ya está a punto de incluir derechos de cuarta generación y derechos de la naturaleza— es cada vez más universal, más global y menos nacionalista, sin desmedro de las jurisdicciones nacionales que son propias de la soberanía que protege no solo el territorio sino a los ciudadanos nacionales. Esa característica globalizante es una garantía de la fuerza no solo material sino también persuasiva y simbólica del Derecho. Pero sin optimismos fatuos porque siempre es posible que aparezca el león sordo que se comió al flautista que entretenía con su música a una jauría de leones que antes lo perseguía. Cabe recordar cómo uno de los muchos ejemplos de este fatalismo a que nos aboca la posibilidad siempre presente de la guerra, que hasta el Siglo XV hubo pocos antecedentes de acuerdos entre estados para lograr la paz y mantener un equilibrio de poderes. La inmensa



mayoría de pactos se hacían para la guerra. Por eso, el Tratado de Lodi (1454), firmado por algunos Estados italianos, incluyendo los Estados pontificios, es un acuerdo histórico en tanto comprometió a las partes a no firmar paces separadas y a crear un ejército defensivo, no ofensivo, que permitiera mantener la paz y el equilibrio de poder entre los pactantes mucho antes de la Paz de Westfalia. Y, por supuesto de la Liga de las Naciones que abrió el paso a la ONU. Por esos candados, el acuerdo fue eficiente durante cuarenta años hasta que Carlos VIII de Francia –como el león sordo– invadió la península itálica en 1494.


Por eso no bastan las aldabas jurídicas y la vigilancia internacional o el control multilateral. El Acuerdo de paz tiene una ética, como hemos dicho. La ética se aprende y se enseña. El aprendizaje y la enseñanza no son neutrales políticamente. ¿Por qué, entonces, avergonzarse de militar en defensa de una ética como la que contiene el Acuerdo de paz? ¿Por qué, a nombre de una neutralidad académica, supuestamente científista, nos trasladamos a la indiferencia? ¿Qué tiene de vergonzoso militar por la paz, por la igualdad jurídica y política, por el respeto al Estado de derecho, si, además, son derechos y deberes contenidos en nuestra Constitución? ¿Qué de vergonzoso tiene que, por ejemplo, todo el sistema educativo pero sobre todo las facultades de Derecho y Ciencias Políticas, específicamente, enseñen esa militancia? Es que además de la ética profesional se debe enseñar el Derecho como una ética.



VII. Colombia: entre Euménides y Furias. Algunas de nuestras ideas sobre la violencia y su contraposición con el liberalismo del miedo

Mauricio Andrés Gallo Callejas¹

Propósito del artículo y argumento a defender

 De la enorme literatura dedicada al problema de la violencia en Colombia, ninguna otra obra resulta tan pertinente para fijar los propósitos del presente artículo como la de Guzmán, Borda y Umaña, cuya primera edición es del año 1962 (acá utilizo la del 2005). Y aunque son varias las razones que explican tal pertinencia, me concentro en la que llamaré el mayor de los desafíos para quienes, desde el trabajo intelectual, intentamos contribuir a la pacificación de nuestra sociedad. Razón con la que inicio de inmediato.

Tal y como comprendo las cosas, la más crucial de las tareas propias de dicha posibilidad de contribución corresponde a las ciencias sociales. Es allí donde tiene lugar el reto de construir narrativas que nos permitan “[c]omprender la violencia como condición previa para conseguir la paz” (González, 1990, p. 11), de manera que el entender qué pasó

¹ Abogado, doctor en Filosofía, profesor de la Escuela de Derecho de la Universidad Pontificia Bolivariana seccional Montería y miembro del grupo de investigación COEDU. Correo electrónico: mauricio.gallo@upb.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3859-134X>.

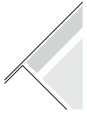


se convierta en alternativa a nuestro ineludible y generalizado sentido común. Ambos vocablos, en tanto que este sentido común no resulta ser otra cosa que la fuente de reconstrucciones indiferenciadas, surgidas del hecho de que nos enfrentamos a un fenómeno omnipresente (expresión del mismo González), la violencia la hemos padecido casi todas las generaciones de colombianos y en casi todos los aspectos de nuestras vidas. Hay más. En donde los adjetivos con los que tradicionalmente cualificamos dicho sustantivo, (violencia) común y (violencia) política, parecen perder toda significación.

Eso sí, también estoy convencido de que aplaudir este esfuerzo de reconstrucción de nuestras prácticas violentas ni implica ni puede ser confundido con un caer en la trampa de su cualificación normativa igualmente diferenciada; mientras empíricamente tal diferenciación apunta al ejercicio de distinguir situaciones, motivaciones y contextos en aras de comprender la violencia (González, 1990). En términos normativos se trata básicamente de dos tipos de razones con las que algunas de estas prácticas tendrían acceso al beneficio de la absolución, a saber: el argumento de la necesidad y el de la corrección moral.² Evitar caer en la trampa, conservar dicha frontera entre el explicar y el justificar es, pues, lo que propongo denominar el mayor de nuestros desafíos intelectuales.

Y es acá donde aparece la razón para la pertinencia de aquel trabajo de 1962. Sus autores, concentrados en ese período específico que llamamos La Violencia, dan un enorme paso en dirección a este desafío, en la medida en que van más allá de la tarea de reconstrucción (ahora puedo decir empíricamente diferenciada) para instalarse también en el ámbito de nuestras emociones políticas. Concretamente, su objetivo es servir de escarmiento, de “campanada que al redoblar hiera

² Maquiavelo (2015) es el gran exponente del primero: “Justa es la guerra cuando es necesaria, y piadosas las armas de quienes no tienen otra esperanza que ellas” (p. 402). Y Gargarella (2005), quien afirma a) que las personas en condiciones de pobreza extrema están moralmente justificadas para resistir y b) que este derecho de resistencia, en tanto admite la utilización de medios violentos, debe ser diferenciado de la desobediencia civil, es un claro ejemplo del segundo.



la sensibilidad de los colombianos y [nos] obligue a pensar dos veces antes de volver a estimular el ciclo de la destrucción inútil y sevicia rebotante que se inició en 1949” (p. 27). Basta con transcribir dos pasajes para que quede más que claro a donde apunta este objetivo emocional. El primero, contenido en una carta con la que monseñor Builes denuncia las acciones de los bandoleros:

Muchos han sido asesinados a pedacitos como acaeció, por ejemplo, al registrador de Cauca en agosto último, cuando a machetazos le iban destrozando primero las manos, luego los pies; y al clamor del infeliz, de “Mátenme de una vez”, contestaban burlándose: “Queremos que sufras”. (p. 111)

Y el segundo, referente a los actos del bando oficial y como parte de un suceso que inicia con esta inquietud: “¿Y a quién se la había ocurrido pensar un caso de antropofagia?”; y luego:

La policía se apoderó del cadáver de Sepúlveda... Sacaron los machetes y lo picaron miembro por miembro en raciones pequeñas... Escogieron luego las raciones y las echaron a la olla donde se cocía el almuerzo de los guerrilleros. No quemaron el cuartel con la esperanza tal vez de que la olla quedara en su lugar y los guerrilleros cayeran en la trampa de comer carne de su compañero... (pp. 251-252)

Vergüenza e indignación; desde luego, miedo; aunque también asco y repugnancia. He acá el cúmulo de sentimientos que florecen con este ir más allá de la reconstrucción empírica. Ahora bien, con toda la fuerza que puedan tener estas emociones, el solo despertarlas no basta para asegurar aquel, nuestro mayor desafío. Y es que tal complemento de lo descriptivo con lo emocional, del hecho con el sentimiento, en aras de que dicho reto de conservación sea exitoso, exige de un nuevo y adicional paso. Hablo de una toma de postura que, como tal, abre el espacio a otro ámbito de reflexión, necesario complemento de las ciencias sociales, la filosofía política.

Para ilustrar este nuevo paso, nada más apropiado que anticipar un poco del ejercicio que me propongo realizar en las siguientes líneas, a



saber: una inmersión en las aguas de nuestras propias reflexiones abstractas sobre el poder. Menciono brevemente a Torres, a un par de ensayos publicados en 1902 durante la Guerra de los mil días y en donde tiene lugar la misma secuencia, lo reitero: reconstrucción empírica, emociones políticas y toma de postura. Como parte de lo primero, Torres (2001c) nos ofrece tres relatos con los que busca describir “el efecto de las guerras sobre las clases desvalidas” (p. 408), donde las víctimas de la crueldad son una niña de 10 años a quien (luego de perder al padre y hermanos, y obligada a abandonar su finca al lado de su madre enferma) las tropas le matan un buey, su única fuente de sustento; una familia de labriegos a quienes el ejército, primero, les destruye su único sembrado (construido durante generaciones), para luego enfocarse en el padre, quien después de huir “es perseguido y cazado como bestia bravía” (p. 409); y una madre a quien los soldados (buscando a su esposo, acusado de complicidad con el bando enemigo) la obligan a presenciar el degollamiento de todos sus hijos menores de 5 años. Esta reconstrucción da paso a un conjunto de emociones políticas bastante cercano al anterior, que se ubica directamente en tales víctimas, para ser llevado a las siguientes palabras: “¡Oh! ¡estamos dando al mundo un espectáculo de injusticia y horror!” (p. 408). Y desemboca en (adquiere su plena forma con) una toma de postura hacia la filosofía política liberal, cuyo principio más noble “es su espíritu de tutelar simpatía por las clases miserables de la sociedad” (Torres, 2001b, p. 407); y afirma que “la guerra civil es, en tesis general, contraria a la esencia y la tradición de la doctrina liberal” (p. 406).

Así las cosas, mi propósito con tal inmersión será defender el siguiente argumento: en aras de preservar la frontera entre explicar (comprender qué pasó) y justificar nuestras prácticas de violencia, la actual filosofía ofrece una toma de postura totalmente ajena a (aún no disponible dentro de) nuestra tradición intelectual, expresada bajo la fórmula (o la invitación para) poner a la crueldad en el primer lugar (en adelante, CPL). Esto, con la vista puesta en posturas como la de Torres, significa que no basta con hablar de liberalismo a secas y sin más especificaciones; se trata de dar el sí a una versión específica del liberalismo (de entrada cualificado con el adjetivo) político, cuya figura gestacional fue Shklar, a la que ella misma denominó liberalismo



del miedo; y que, con todo y el hecho de que en los últimos años pueda hablarse de su notoria revitalización, aún conduce a ese solitario lugar en el que permanece en compañía de sus héroes intelectuales: Montaigne y Montesquieu.

Entre Furias y Euménides

Para dar forma a mi argumento acudiré primero a Nussbaum (2018), con mayor rigor, a las páginas iniciales del libro donde nos presenta su visión de los problemas del perdón y la reconciliación. Esto, en los términos de una propuesta para leer a Esquilo diferenciando las Furias de las Euménides que me permite afirmar lo siguiente: una vez nuestros abuelos (actores de La Violencia) se vieron sumergidos en tal “abismo de odio” (Borda et al., 2005, p. 264); cuando nuestra sociedad, tan acostumbrada a la guerra, conoció un tipo de “confrontación en el nivel nacional sin precedentes en la historia colombiana” (González, 2014, p. 251); allí, estuvimos ante el actuar de las Furias. De esas especies que negras y desagradables ni son mujeres ni Gorgonas y cuyos “ojos escurren un líquido espantoso y roncan un estruendo aterrador” (Nussbaum, 2018, p. 14). De esas especies caninas que encarnan otro tipo de emoción política, a saber: la ira desenfrenada, “obsesiva, destructora, [que] sólo existe para infligir dolor y desgracia” (p. 15).

Gracias a esta aseveración, nuestro trabajo intelectual adquiere una interesante forma. Aunque resulta mejor decirlo en plural. Y es que esto ocurre dentro del ámbito de nuestras reconstrucciones empíricas, en donde la necesidad de indagar por la supervivencia de las Furias en las múltiples prácticas crueles acaecidas (aún hoy y) después de la Violencia. Tal necesidad, digo, deriva en las siguientes preguntas: ¿cuál es el lugar epocal que nos corresponde a las generaciones posteriores a quienes hicieron parte de tales prácticas crueles? ¿Podemos ubicarnos mirando al pasado, estableciendo una ruptura entre el (propio) nosotros y el ellos (nuestros padres-abuelos protagonistas de dicha barbarie) y en tanto que, en efecto, sí escarmentamos con (aprendimos de) su historia? O será que, por el contrario, ¿nos corresponde hacer parte de un extendido y vergonzoso nosotros que incluye a



dichos protagonistas y, desde allí, seguir mirando al futuro para decirle a las siguientes generaciones que lo hagan (que escarmienten ellos sí) con nuestra historia?

Responder de manera afirmativa a la supervivencia de las Furias es algo que ocurre en el mismo libro al que vengo haciendo alusión. Esto, gracias a que dentro del prólogo de la edición del 2005, Borda (el único que le sobrevivía) lamenta que nuestro lugar epocal termine siendo el mismo que el suyo. En sus palabras: que “la era postmacondiana del Frente Nacional se hubiera convertido [...] en un infierno vivo, en un mundo descompuesto y harapiento” (p. 16); una era en la que la generación de “‘pájaros’, ‘chulavitas’ [y] ‘cóndores’ [se viera continuada por] Convivires, [...] autodefensas paramilitares y narcotraficantes” (p. 16). En suma, que nuestros

ciclos de violencia y terror se [hayan] venido repitiendo así con autores y actores redivivos que apenas cambian de nombre o apelación, pero que siguen haciendo los mismos crímenes [incluso] desde casi los comienzos del siglo XX cuando dispusieron la represión a muerte de los revolucionarios socialistas. (p. 16)

Aunque intuitivamente (sentido común) Borda parece dar en el blanco, debo insistir en que no es el propósito directo de este artículo indagar por su plausibilidad empírica. Aquí, propio del elevado nivel de abstracción de la filosofía del poder, me ocupo de la manera en que tal discusión queda dirigida a los diversos argumentos o exigencias normativas impuestos por estas aterradoras especies y con relación al mismo uso de la primera persona del plural. Un asunto que da paso a las dos siguientes tomas de postura: el argumento (exigencia) del destierro y el de su metamorfosis.

Por las razones que se entenderán enseguida, inicio su explicación separando ambos argumentos del juicio de moralidad política que los antecede. Juicio que afirma la incompatibilidad de toda posible supervivencia de las Furias con la idea (normativamente correcta) del nosotros. Y que también da lugar a la tradicional dicotomía derecho-guerra, esa que encuentra en Nussbaum (2018) la siguiente formulación:



dichas figuras caninas “no podrían ser parte esencial de un sistema legal que funcione en una sociedad comprometida con el Estado de derecho. No es posible encerrar a perros salvajes en una jaula” (p. 15). Posterior a este juicio vienen, pues, ese par de argumentos (exigencias) caracterizados porque ambos dicen algo más, evitan quedarse en esta simple declaración, en la medida en que adscriben consecuencias normativas a tal incompatibilidad inicial.

Así, mientras que para el primero tal construcción ideal del nosotros solo será posible una vez dichos seres de ira y venganza sean totalmente desterrados de nuestros espíritus, desde el último, en lugar de su expulsión de lo que se trata es de transformarlos: que de Furias devengan en Euménides. “‘Apacigua la amarga cólera de esa negra ola iracunda’, les dice [Atenea... y les] ofrece incentivos para unirse a la ciudad: un lugar de honor debajo de la tierra, la reverencia de los ciudadanos” (Nussbaum, 2018, p. 15). Es esta, entonces, la invitación para que hagan parte del nosotros ideal, viene luego su metamorfosis, su conversión en Euménides:

[...] la condición para estos honores es que dejen de concentrarse en la retribución y adopten una nueva gama de sentimientos benévolo hacia toda la ciudad y abstenerse de sembrar cizaña en ella, en especial la guerra civil, y lo mismo la muerte prematura o cualquier pasión iracunda intoxicante. De hecho, se les pide que lancen sus bendiciones sobre la tierra. (pp. 15-16)

Así, pues, la importancia de aquella antecendencia está en la manera en que distingue dos tipos de posturas, de nuevo, las que se limitan a declarar la incompatibilidad de las Furias y quienes van más allá, al establecer exigencias normativas adicionales. Posibilidad que abre el camino a un tipo de taxonomía pensada desde CPL, a saber: que muestra cuál es su lugar en el ámbito de nuestras reflexiones abstractas, cuáles son sus (principales) rivales y cuáles las distancias (o niveles de intensidad en el choque) que las separa de las demás. Para evitar innecesarias complicaciones, me limitaré a plantear la siguiente dicotomía (que dejará por fuera muchas posturas de filosofía política): en un extremo, los exponentes del argumento de la



simple incompatibilidad; en el otro (tomando prestada la expresión de Shklar, 1998): the survivalist tradition.

Debo ofrecer dos comentarios. El primero, la filosofía política (no solo colombiana sino en general) occidental se ha mostrado rebotante en juicios que se limitan a calificar la crueldad como un vicio y como un mal político. Y si esto es así, resulta necesario hablar de excepciones cuando se hace alusión tanto al par de argumentos (exigencias) identificados con Nussbaum como a CPL. Mi propuesta es, pues, ubicar a estas tres alternativas dentro de la tradición de la supervivencia. Tradición a la que Shklar (1984) le asigna el libro V de la Política de Aristóteles como su evangelio; en la que ubica a una interesantísima gama de autores, comenzando con Padua, el Maquiavelo de los Discursos, Spinoza, Harrington, para finalizar, “in its most sophisticated form” (p. 230) con Montesquieu; y que caracteriza con la siguiente afirmación: “It is a philosophy that is sure to appeal to those who have seen enough of civil war and ideological wrangling to last them forever” (p. 230).

Mi comentario final indica la manera en que me dispongo a explorar toda esta taxonomía. Y es que salvo en el caso de la pretenciosa apuesta de Nussbaum (las Euménides como mensajeras del amor político), nuestra filosofía del poder ofrece versiones de las diversas tomas de postura opuestas a CPL. Expongo, para después desarrollar, el siguiente esquema:

- El argumento de la simple incompatibilidad aparece disponible, por lo menos, en tres diferentes versiones. Una, propia de la Colombia del siglo XIX, del pensamiento liberal de Samper. Otra, del presente, de ese momento en que Borda escribió el mencionado prólogo al estudio sobre La Violencia. La última, del país intelectual previo a tal dominio de las Furias y cuya fuente está en el pensamiento conservador de Villegas.
- El argumento (exigencia) de la expulsión conduce a principios del siglo anterior, a la anticipada mentalidad política de Torres.



Argumento de la simple incompatibilidad, versión liberal

La inmersión en nuestro pensamiento político decimonónico tiene por objeto un ensayo de Samper (1969) sobre la violencia acaecida en toda Latinoamérica (o, en sus propios términos, en Hispano-Colombia). Esto, en un período que en general no supera los 50 años y que, afirma, debe ser dividido en las siguientes dos etapas: la que dio lugar a los diferentes procesos de independencia y que se constituye como “la revolución más lógica, unánime y espontánea que la historia moderna puede registrar” (p. 38); y la etapa en la que el dilema “ó la colonia ó la revolución!” (p. 136) derivó en una serie de “hechos [de violencia] posteriores [e ininterrumpidos que] tienen su natural explicación en la lógica de los acontecimientos o las situaciones precedentes” (p. 131).

Razones de espacio me exigen limitar esta inmersión a un par de asuntos. Uno, el uso de los sustantivos insurrección y revolución como herramientas para lograr un entendimiento de lo ocurrido en el que la violencia quede cualificada, de tal manera que sea posible sostener una distinción entre la aparición de las Furias en el espectro político y los simples actos delictivos y criminales acreedores del reproche punitivo estatal. Tal y como se desprende del siguiente pasaje, son justamente este tipo de intentos los que develan la dificultad contenida en el reto de trazar la frontera entre explicar qué pasó (la diferencia entre revoluciones e insurrecciones como antídoto en contra del homogeneizante sentido común) y la justificación. Estas son, pues, las palabras de Samper (1969):

Hablamos de las revoluciones verdaderas, no de las insurrecciones de caudillos é de cuadrilleros. Por tanto, una revolución, cuando es popular y justa, cuando entraña una grande y noble idea que no puede triunfar pacíficamente, es un mal transitorio que tiende á



suprimir otros mayores y procurar sólidos bienes. En tal caso, su derecho mismo le veda el crimen y la infamia, y su deber, tan grande como su derecho, le indica el camino del honor y de la gloria. (p. 79)

Se trata de un pasaje en el que dicha frontera se torna difusa en la medida en que la confusión entre el explicar y el justificar surge como respuesta a la diferencia que advierte Samper entre los dos elementos de la primera de nuestras verdaderas revoluciones. Tales elementos son los siguientes: el filosófico (las élites criollas y la construcción de su espíritu, de su idea) y el popular (mestizos, zambos, negros y, cuando fue el caso, indígenas, con sus acciones políticas); y es que mientras respecto a este último elemento resulta posible declarar un actuar “candorosamente sincero” (p. 78), aquel “no fue sincero en todo, ni podía ni debía serlo” (p. 79).

No obstante, tal confusión puede ser sacada de este aspecto particular de las virtudes y los vicios (honestidad-hipocresía) de los revolucionarios de nuestra primera etapa, nada menos que para elevarla al grado del argumento general que recorre todas las páginas del ensayo. Argumento (con ello, confusión generalizada entre el explicar y el justificar) que surge igualmente como respuesta, aunque se trata acá de otra pregunta, dirigida a las razones que justifiquen la exigencia esgrimida por el propio Samper para que “la Europa y la América [Estados Unidos] llenen, pues, sus deberes respecto de Hispano-Colombia” (p. 253). Y a su vez, respuesta (con ello, argumento general y confusión extensiva) que aparece formulada desde un grupo de razones dirigido a ambos destinatarios, pero que me limito a transcribir respecto al viejo continente: “No debe olvidar que la actual prosperidad del mundo europeo no ha venido sino después de muchos siglos de pruebas terribles, horrores y miserias; por lo cual no es justo exigir que los hispano-colombianos hagan prodigios de improviso” (p. 253); no es justo, pues, que se nos condene a la infamia por nuestros actos violentos.³

³ Es el mismo sentido de su respuesta frente a la infamia de la que nos acusan desde EE. UU.: “Todas esas apariencias conducen á desacreditar la república democrática y federativa á los ojos de los hombres superficiales que no investigan la índole de las revoluciones y las juzgan apénas



Hasta acá el primer asunto. El otro está obviamente dirigido a mostrar cómo estas consideraciones le dan forma a la versión liberal del argumento de la simple incompatibilidad. Y es que en Samper encontramos ese tipo de postura política en la que no faltan las descalificaciones de la violencia: “[n]uestros partidos no han aprendido todavía [...] que las revoluciones armadas son, en general, estériles para el progreso de las ideas, contraproducentes respecto de toda causa justa” (p. 256); así como el mismo tipo de apologías a la vía del derecho, en tanto que antídoto frente al accionar de las Furias:

¡Desgraciados los pueblos y gobiernos que no se sienten con fuerza y valor para salvarse con la ley y nada mas que la ley! Tales pueblos y gobiernos no merecen vivir un solo día, y su ruina es mil veces preferible á la efímera, falaz y casi siempre sangrienta estabilidad que pretenden asegurar con la violencia ó el olvido del derecho! (pp. 194-195)

Pero ocurre que este rechazo termina cediendo frente a los argumentos que, encaminados al explicar, cubren finalmente las prácticas violentas con el manto de la justificación. Razones que en Samper (1969) aparecen condensadas desde fórmulas propias del frío mundo descriptivo como nuestra revolución de independencia no ha terminado, para elevarle su valor normativo desde “[l]a libertad no existe todavía en Colombia” (p. 256) hasta llegar a la abierta y lamentable apología: “La guerra una epopeya prodigiosa” (p. 201).

Así las cosas, esta versión del argumento de la simple incompatibilidad puede ser ubicada en el marco de un tipo de mentalidad política caracterizada por dos elementos. Uno, la creencia en que la verdad política está basada en los hechos y como tal es un asunto del trabajo empírico y no especulativo. El otro, una nítida defensa de la ley del progreso en tanto que referente objetivo desde donde el sufrimiento humano generado por la guerra termina siendo ubicado en el lugar

por sus primeras consecuencias tangibles. Y sin embargo ¡qué de nobles enseñanzas suministra esa revolución en favor de la justicia ó la doctrina de la libertad y del derecho humano!” (p. 129)



de “dolorosa [pero necesaria] peregrinación por nuestro calvario” (p. 202); de etapa “funesta al parecer, pero fecunda en realidad” (p. 129). Acudo a un último pasaje que recoge bastante bien ambos elementos:

Una revolución en Europa es una crisis espantosa, cualesquiera que sean sus tendencias; en Hispano-Colombia es una evolución del progreso, que trastorna, como los purgantes, pero en definitiva depura, vigoriza ciertas fuerzas y desembaraza el camino de la civilización. (p. 221)

La versión socialista

Interrumpo (por ahora) mis referencias al ensayo de Samper. Regreso al presente, donde pretendo identificar otra de nuestras versiones del argumento de la simple incompatibilidad. Versión que, tanto desde otro esquema como desde un horizonte ideológico claramente alejado del liberalismo, da vía a la misma absolución de unas Furias a las que solo en principio se les considera detestables. Hablo de un tipo de mentalidad política a la que Borda denomina “izquierda democrática con pegante socialista” (Borda et al., 2005, p. 22) y que (tomando prestadas las palabras de Gargarella, 2005) puede ser presentada como un reemplazo del elitismo epistémico característico de la mentalidad anterior. Esto, de tal manera que las razones que confunden el comprender con el justificar ya no aparecen como resultado de la labor del intelectual (nuestra privilegiada capacidad de acceso a la verdad política, a los hechos, a la ley del progreso), sino en las motivaciones del combatiente mismo, en la conciencia del protagonista de la guerra.

Para ilustrar todo lo anterior basta con transcribir un breve pasaje del ya referido prólogo de la edición del 2005, no sin antes ofrecer dos precisiones que ayuden a su comprensión. Primero, insistir en la respuesta de Borda al problema de la ubicación epocal desde un lúgubre y extendido nosotros, compartido por la actual y “la ‘Generación de la violencia’ a la que [tuvo] el infortunio y también el privilegio del reto de pertenecer” (p. 23). Segundo, agregar que la suya es una reconstrucción



empírica en la que la responsabilidad por tal sobrevivencia se adjudica exclusivamente a los defensores del *statu quo*. Es este el pasaje:

Hace medio siglo [tales defensores] le echaron candela al monte y hoy no la pueden apagar porque el conflicto que en primera instancia se azuzó como cosa de partido, prendió un anhelo de reformas elementales, como la agraria y la territorial, sin las que ya no es posible conseguir la adhesión sincera del campesinado con el orden económico-social. (p. 22)

La versión conservadora

Otra vez hacia atrás en el tiempo, antes de que el aterrador estruendo de aquellos ronquidos estremeciera a nuestros abuelos y cuando ese odio desmedido que invadió su espíritu apenas empezaba a encubarse, nuestra filosofía política dio origen a otro notable ensayo. Un ensayo del que será su propio autor, Villegas (1937), quien se encargará de su filiación ideológica, a saber: conservatismo republicano y civilista, teoría nacionalista y (pensamiento) contra-revolucionario. Filiación que quedará mucho más clara desde el siguiente objetivo:

[...] queremos restaurar para el conservatismo su antigua y noble insolencia [...] Predicamos la intransigencia que impone por medio de la palabra y la acción, y si necesario fuera con la violencia, las ideas que realicen dentro de las normas del orden y autoridad el bienestar colectivo. (Villegas, 1937, p. 77)

En el marco de este vigoroso objetivo, el argumento de la simple incompatibilidad encuentra, pues, una versión en la que no es el intelectual quien explica (y, por ende, justifica) desde afuera la necesidad (o corrección moral) de la guerra (Samper); tampoco es aquella en la que esto tiene lugar desde la conciencia del combatiente (Borda); acá nos encontramos con el intelectual-combatiente, con quien intenta explicar por qué la reflexión debe ir acompañada de la acción política, las ideas danzando al lado de las Furias. Esto, de la mano una secuencia



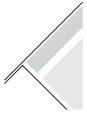
esbozada directamente por Villegas: a) método, b) doctrina y c) táctica. Ofrezco el pasaje en el que aparecen estos elementos:

No he tratado de fijar los perfiles de una república ideal, sino de pulir y perfeccionar la que tenemos [...] Es muy grato pensar en una república mejor, en la propia medida en que vemos desvanecerse, como fugitivo sueño, la que nos legaron nuestros padres [elemento a]. Lo único que puede confortarnos en la adversidad, y darnos una norma de justicia para la victoria, es la convicción profunda de la verdad de una doctrina [b]. Sólo así es posible la adaptación sin oportunismo a las realidades políticas [c]. (p. XI)

Gracias al primero, Villegas delimita el sentido del quehacer intelectual y, con ello, del auditorio al que están dirigidas sus reflexiones. Se trata de los insatisfechos, de “los colombianos descontentos” (p. XI), presentados con especial énfasis como nueva generación, como espíritus y mentalidades jóvenes. Auditorio que abre el camino para la elección entre las tres siguientes posibilidades intelectuales que ubico en un nuevo esquema:

- Primera alternativa, descartada por Villegas, propia del utopista y cuya labor es diseñar sociedades imaginarias que sirvan de guía para la acción social. De acuerdo con el ensayo, es este nada menos que el lugar en donde se ubican “los utopistas del 63 [con sus] panaceas constitucionales” (p. 55).
- Segunda, igualmente descartada, propia de otro tipo de utopista (en el sentido clásico y que para Shklar (1992) resulta ser el único correcto)⁴ para quien aquellos tonos de la república ideal expresan lo inalcanzable; eso sí, inalcanzable en tanto espejo invertido del desorden actual (lo insatisfactorio) dirigido a mentalidades a las que solo les queda suspirar por un mundo definitivamente perdido, así como el absoluto quietismo político en tanto que

⁴ Dice Shklar (1992) “The word ‘utopia’, however, means ‘nowhere’ -outside time and space [...] The classical utopia, to which the name really applies, should therefore not be confused with the efforts to actually create a perfect communities” (p. VIII).



respuesta: “The passive acceptance of the imperfections of the world as it is” (p. VIII).

- Tercera, la alternativa elegida, propia de quien se limita (aspira) a la reforma, al mencionado pulir y perfeccionar lo que se tiene; quehacer que dichas páginas encarnan en la figura de Rafael Núñez y que bautizan con la expresión positivista: lo político hace parte del saber “experimental. Las transformaciones de los pueblos son lentas y todo cambio político debe ser medido por el ritmo del tiempo” (p. 55).

Una elección como esta reclama de inmediato explicaciones, en la medida en que, en lugar de alejar, parecería conectar con Samper. Son justamente tales explicaciones las que abren la puerta a los dos elementos restantes del esquema intelectual de Villegas. La siguiente (doctrina) conduce, en principio, a un lugar que también aparece en aquel exponente del liberalismo decimonónico, a saber: la verdad política. Pero, con todo y estas apariencias, es justamente acá en donde se dividen las aguas entre posturas de filosofía. Para Samper (1969), dicha apuesta por un tipo de conocimiento político experimental desemboca en la relativización de la verdad; una verdad que debe dar cabida a la contingencia inmanente al “estudio comparativo de los hechos [y con ello, que resulta obligada a evitar] el grave defecto de confundir bajo reglas comunes y sistemáticas las situaciones más divergentes” (p. 211). De manera que lo que para el liberal es un defecto, “el absolutismo de las diversas explicaciones” (p. 211), para el conservador es la mayor de las virtudes. O, a la inversa, lo que para aquel es la característica de toda mentalidad civilizada (la tolerancia), para Villegas (1937) representa el más grave y serio de todos nuestros males:

Nuestra generación se formó en una época de anarquía intelectual. Después de un prolongado período de conciliación y tolerancia realizado por la generación de lo relativo, nada más difícil que llegar en este medio a convicciones fuertes, tranquilizadoras y saludables. (p. 15)

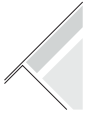
Claramente, a esa época pertenecen los exponentes del liberalismo culpables de promover “el relativismo político [y] el libre comercio de



las ideas” (p. 239). Dudo que exista una mejor prueba de la culpabilidad compartida por Samper frente a “este alejandrino que disuelve el genio político del país” (p. 239) que la manera en que su ensayo encara los dos problemas sustanciales para toda postura de filosofía política, la distribución tanto del poder como de la riqueza. En ambos casos, la estrategia de Samper (1969) inicia poniendo sobre la mesa dos alternativas extremas: en aquel, voto directo, secreto y universal versus la alternativa aristocrática remitida a “un círculo muy estrecho de privilegios, haciéndolo indirecto y público” (p. 233); en este, el sistema socialista versus “el de los economistas puros” (p. 236) y su sagrado principio del dejad hacer. Su siguiente paso: dirigir la crítica en contra de toda salida absolutista cuyo gran pecado es olvidar “las condiciones del país” (p. 233). De allí que su apuesta sea, también en ambos casos, la de una vía intermedia resultado del trabajo empírico, no de lo que Samper llama especulativo; lo principal, sujeto a los cambios que requieran las diversas condiciones fácticas: (en sus días) sufragio “directo y secreto [pero] solamente confiado á los ciudadanos que sepan leer y escribir, sin consideración á la fortuna ó el censo de imposición” (p. 234); (de nuevo, en sus días) modelo económico dirigido a lograr “una combinación reducida a estas dos ideas: dejar hacer libremente a los ciudadanos cuanto sea inocente, y hacer con eficacia lo que sea superior transitoriamente a los esfuerzos individuales” (p. 237).

Ahora bien, para enfrentar toda esta anarquía intelectual, proveniente de dicha “colectividad indoctrinaria” (Villegas, 1937, p. 85) ejemplificada con la blandura de Samper, Villegas ofrece una adscripción de sentido al vocablo verdad que puedo presentar desde una doble perspectiva. Como un *summum bonum*, tal adscripción es bastante conocida: somos “colombianos porque somos católicos” (p. 182); es esta la doctrina “a nombre de [la cual] se puede morir” (p. 239); fuente de las “verdades eternas” (p. 243), de aquellos principios que “no sufren alteraciones, ni mudanzas, [que] no disminuyen, ni menguan con las incertidumbres de los estados y con las variaciones políticas, porque transitan en la eternidad” (p. 238)..

Es acá, en esta perspectiva inicial, donde aparece esa parte de la versión conservadora que clama por la incompatibilidad de nuestras Furias.



En un mundo ideal (objeto del trabajo de las dos primeras alternativas para el quehacer intelectual), “la mejor forma de gobierno [sería] la república aristocrática o el patriciado romano” (p. 89), encargado de preservar un Estado basado en un “espíritu, que es amor”, afirmado como “una voluntad de convivencia” en la que se aseguran “las instituciones biológicas como la familia y la nación” (p. 242).

Algunos pasajes del texto develan en Villegas la creencia de que este paraíso existió, lo cual, no obstante, termina siendo un simple accidente en tanto se trata de un escrito más preocupado por el futuro que por el pasado. Y es por ello que, con todo y la perenne cercanía entre nuestro pensamiento conservador y la doctrina católica, su ensayo plantea algunas complicaciones referentes a la relación entre lo político y lo religioso (precisamente donde adquiere toda su importancia el gran héroe que deambula por sus páginas: Maurrás, ese exponente del conservadurismo francés “who did not even believe in God, [but] supported Catholicism as an instrument of order” (Shklar, 1957, p. 173). Complicaciones que exigen formular esta adscripción de sentido a la idea de verdad desde una perspectiva inversa, un *sumum malum*, enfocado en la que considera la más nefasta y amenazante de todas nuestras doctrinas políticas: la democracia. Forma de gobierno cuyo “tremendo sino [...] es devorarse a sí misma” (p. 91) y cuyas garras actúan no solo dentro y desde el mundo de las ideas, también como realidad; realidad cuando en 1930 la “plebe en acción aniquiló la república” (p. 95), valiéndose de un “sufragio vertiginoso y violento [para llevar] al poder a las masas rebeldes, que reemplazaron entonces a los gobiernos legítimos” (p. 95).

Hasta acá el segundo, finalizo con el último elemento (táctica). Su más clara y certera definición la ofrece Villegas, primero, desde la simple expresión “estado de necesidad” (p. 108), segundo, mediante pasajes como el siguiente:

Las actitudes intermedias favorecen a la revolución. Quien no está hoy con las derechas, aceptando todas las consecuencias [b], es un mensajero del caos. No es posible eludir el inexorable dilema. La historia no tiene burladeros [a]. Nacimos en una época turbada



y nuestro deber es permanecer heroicamente en el sitio que nos señaló el destino. (p. 203)

Agrego ambos literales para señalar las aseveraciones que requieren comentarios. El inexorable dilema imposible de burlar (a) del que habla Villegas expande la amenaza que desde 1930 es realidad en Colombia a todos los rincones del planeta. De hecho, como digno exponente del pensamiento católico de mitad del siglo anterior, tiene clara cuál es su raíz global, a saber: la Revolución Francesa, “the direct work of Satan or [...] the punishment justly visited upon an irreligious generation” (Shklar, 1957, pp. 20-21); o, directamente:

De la Revolución Francesa arranca esta terrible guerra social, donde los unos quieren abdicar nada y los otros nada respetan. El Estado cristiano congregaba a los hombres por sus oficios; el Estado liberal por su clase; el primero realizó la paz social; el segundo la guerra. (Villegas, 1937, p. 194)

Gracias a tal identificación, resulta posible establecer una nítida línea temporal: del origen, incluso antes de la Revolución, hasta la aparición de “[the] Cartesian thought, which is the first great example of this rationalism” (Shklar, 1957, p. 241); su efecto en su presente: los principios del liberalismo “han sido desmentidos por la ciencia contemporánea” (Villegas, 1937, p. 231), de manera que ellos perviven únicamente en “sociedades de evolución retrasada” (p. 19). Y, lo principal, la inexorable oferta para el futuro: “El tránsito de la anarquía liberal al despotismo comunista” (p. 190).

Una vez las cosas se entienden de esta manera, la estrategia de lucha política debe estar dirigida a dos frentes: combatir la miseria y acudir a la violencia. En contra de lo primero, la táctica consiste en asegurar una Colombia rural de pequeños propietarios “del pequeño comercio y de la pequeña industria” (p. 200). Esto, en aras de encarar de manera conjunta los “dos tipos de materialismos: el de la miseria y el de la riqueza” (p. 201). Ahora bien, mientras los canales de la lucha institucionalizada no sean posibles, mientras que a través de la legalidad resulte ilusorio pensar que la fórmula “Moscú-Detroit” (p. 201) sea



reemplazada por la alternativa de derechas: Roma (p. 201); mientras perdura tal imposibilidad, dice, debe entrar en escena el intelectual combatiente, ese capaz de “hacer polémica y doctrina, escribir, reclutar oradores y buscar la acción en la calle y en las plazas” (p. 32).

En suma, un nuevo y soterrado llamado a las Furias. Soterrado incluso para un autor que abiertamente dice “no condeno la violencia” (p. 213), puesto que esta exculpación de la ira desmedida es indirecta. A fin de cuentas, la responsabilidad frente a la barbarie es de los otros, lo del intelectual-combatiente es un efecto. Fue el enemigo el que dio paso a las Furias y la respuesta no puede ser sino desde la violencia: a “la herejía marxista no puede oponérsele sino una doctrina de bronce; a la violencia de las izquierdas la contrarrevolución del orden” (p. 86); “[c]ontra la violencia terrorista de los partidos internacionales no puede combatir eficazmente sino la contra-revolución del orden” (p. 248).

La expulsión de las Furias

Al definir los elementos de mi taxonomía, señalé que las tomas de postura constitutivas del otro extremo, the survivalist tradition, pueden ser caracterizadas como un tipo de filosofía política que ha tenido ya y para siempre suficiente violencia (suficiente dominio de las Furias). Caracterización que complemento ahora (desde Shklar, 1984) con la siguiente réplica a lo que han sido los argumentos encontrados en Samper, Borda y Villegas: “[t]he usual excuse for our most unspeakable public act is that they are necessary. How genuine are these necessities in fact?” (p. 30). También la respuesta (ofrecida por Shklar) propia de Montaigne y Montesquieu puede ser presentada como común: cada uno de estos autores ha sido testigo de la manera en que lo que se denomina necesario no es otra cosa que “princely willfulness” (p. 30); expresión cuya adecuación al nosotros aparece en un pasaje de Torres (2001a) difícil de superar:

En la mayoría de los casos, las guerras civiles americanas no han sido ni serán sino la proyección sobre el campo de batalla de los conflictos de ideas o de intereses de los profesionales de la política,



cuando es un principio o la suerte de un partido lo que se remite a esos juicios de Dios; o una simple caza del poder público, cuando es la rapaz ambición de un jefe lo que entra en juego. Es, en uno y otro caso, asesinato de inocentes, organizado en provecho de unos pocos y aplaudido con pasmosa inconsciencia por los demás. (p. 98)

Eso sí, la cercanía entre los miembros de esta tradición llega hasta este punto. Una vez se profundiza en las razones para poner en duda la noción de necesidad, las aguas nuevamente se dividen, las tomas de postura se hacen otra vez, y aun dentro de la tradición de la supervivencia, contrarias. Explico (tal y como lo anticipé) desde la oposición Torres-Shklar.

En el caso de Torres, se trata de una toma de postura que dice que el comprender qué pasó es todo lo opuesto al justificar nuestras prácticas violentas, o lo que es igual: que resulta perfectamente coherente con el gran desafío de conservar esta frontera. Aseveración apenas obvia dentro de ese par de ensayos que cité al inicio y donde se establece una incompatibilidad sin atenuantes entre el liberalismo y la guerra civil. Pero que aparece con mucha más fuerza en el libro de filosofía política que representa su principal legado (2001a), del cual me limito a traer los dos siguientes argumentos: a) nuestros apóstoles de la violencia (esta expresión es suya: p. 187) han sido y seguirán siendo nuestras supersticiones políticas, nuestros ídolos del foro; y b) la razón para tal denominación está en el hecho de que se trata de ideas “que continúan imperando en el espíritu después de que una crítica racional ha demostrado su falsedad” (p. 3).

Ambos argumentos me permiten aprovechar el poco espacio que queda para mostrar cómo la de Torres es una mentalidad política al mismo tiempo contraria a los defensores de la necesidad como a CPL. Nuestras Furias, “esas orgías de sangre” (p. 97), no son otra que el resultado de lo que en el estudio preliminar Sierra (2001) sintetiza bastante bien con la fórmula “eclipse de la razón” (p. XLVII). Una fórmula de cuyo acierto dan cuenta pasajes como el que cito de inmediato:



Cuando en un país se impone, coercitiva e inaplazable, una transformación política, siempre hay, dentro de la actuación civilizada, manera de colmar esa clamorosa necesidad; si no es así, quiere decir que la anhelada transformación no correspondía a una evidente justicia política (Torres, 2001a, p. 98)

En mis palabras, una fórmula que da cuenta de un tipo de rechazo a la violencia en tanto que medio, pues es un instrumento de lucha política para alcanzar ciertos fines o metas sociales. Todo esto, acompañado de dos precisiones. Por un lado, Torres no limita la relación medios-fines a los asuntos implicados en el cambio social, es decir, en lugar de mirar exclusivamente al futuro, pone sobre la mesa la problemática completa. Esto es: “Pasado, Presente y Porvenir” (p. 195), de la mano de un esquema intelectual en el que nuestra propia lucha por las ideas queda ilustrada por los vocablos demoler, rectificar y rehabilitar. Su apuesta, el discreto y sereno optimismo del rectificar igualmente alejado “del nihilismo rencoroso de los demoledores” (p. 179) y de la anquilosis mental de los empecinados en rehabilitar, del “quietismo y petrificación [...] que aspira para la humanidad a la actitud de una estatua de piedra, inmóvil a orillas del río del Tiempo” (p. 179).

Y por el otro, es justamente acá donde tiene lugar su ruptura con el liberalismo del miedo. Mientras que “[CPL] dooms one to a life of skepticism, indecision, disgust, and often misanthropy” (Shklar, 1984, p. 8), Torres (2001a) no pretende renunciar al “anhelo intenso de verdad, [...] la] desinteresada labor de perseguirla, siquiera sea en la forma relativa y fragmentaria que está a nuestro alcance” (p. 180). En efecto, además de los dos rivales citados en el anterior párrafo, queda expresamente incluido el “escepticismo disolvente y enervador que acaba con toda fe y con toda iniciativa” (p. 10). O, dicho desde mi definición también anterior, la de Torres es una toma de postura que duda de la noción de necesidad en tanto que razón para el uso de la violencia (medio-instrumento), pero que nada dice frente a (que deja intacta la cuestión de) la posibilidad misma de fijar metas sociales (fines), que en suma mantiene intacto el ideal ilustrado y radical de la



“preponderancia de la mente humana, como fuerza motriz directiva de las sociedades” (p. 197).

Propongo en este punto un ejercicio mental que grafique en una misma línea la ubicación de todas estas tomas de postura. Si de entrada se le da a Samper el lugar de extremo en los pregoneros de la necesidad (de quienes absuelven a las Furias), habrá que poner en el otro a Shklar y como una postura más cercana (con una intensidad de choque más moderada) a la réplica de Torres.

Esta última y menor distancia queda determinada por un simple cambio en la manera de entender la ley del progreso, dice Torres (2001a) que “no es una recta continua, sino un zigzag cuyos ángulos, de grados diversos, dan la exacta medida del desarrollo definitivo de la civilización” (p. 178). O, de otra manera, en la que esta debe ser complementada por la ley de la adaptación; ley que trae de Tarde y con la cual, al igual que ocurre en el mundo físico, nuestro destino político está determinado por un juego de expansión extrema de las contradicciones para inexorablemente alcanzar ese “momento en que las fuerzas opuestas, incapaces ya de ensancharse más, tienen que conciliarse” (p. 181). Son estas las consideraciones que explican las páginas finales de un libro que pierde la discreción y serenidad en un optimismo que aparece ya rebozado, y donde esa construcción ideal del nosotros llega con el “concepto de patria” (p. 190). Todo esto, para que la expulsión o el destierro de las Furias sea un llamado a “serenar el corazón por la tolerancia [...en tanto que] necesario es arrancar primero de ellos toda semilla de odio, porque el odio es consubstancialmente infecundo y devastador” (p. 192).

Antes de pasar a CPL es sumamente ilustrativo traer a Borda a este mismo ejercicio de ubicación gráfica. Eso sí, de manera indirecta, de la mano de algunas críticas disponibles en otros exponentes de la sociología política del presente y que al menos acá (en el rechazo del elitismo epistémico) resultan plenamente cercanas. Su argumento común, la acusación de falsear la realidad o, lo que es igual, de ofrecer reconstrucciones empíricas incorrectas. Hablo, primero, del trabajo en el que Gutiérrez (1995) acude (no sé si directamente) a la



expresión de Torres (2001a): “Carne de reclutamiento y cañón” (p. 98) para referirse a este tipo de reconstrucciones erróneas como visión de las masas-audiencias. Sus palabras:

[...] las masas, profundamente escépticas ante la política, poco formadas e incapaces de orientarse en las luchas entre los partidos -que, al fin y al cabo, eran rencillas burocráticas y ajustes de cuentas entre las élites- sirven de carne de cañón cuando se ha menester de ellas. (p. 130)

Segundo, del ya citado trabajo de González (2014), donde la necesidad de dejar de lado dicha visión aparece en el plano de la “recuperación del sentido político de las guerras civiles del siglo XIX, en contraposición con la mirada estereotipada que las ha presentado como enfrentamientos absurdos de caudillos ambiciosos, que arrastraban a las masas populares” (p. 187). Como resultado de estas críticas, tenemos, entonces, que el punto extremo de aquel lado de la dicotomía deba ser extendido de manera que el choque Borda-Torres resulte más intenso que Samper-Torres.

Poner a la crueldad en el primer lugar

Estas ubicaciones gráficas confirman igualmente la mayor lejanía de Borda cuando se trata de Shklar, aunque ahora con base en razones que nada tienen que ver con el elitismo epistémico del lado de the survivalist tradition. Todo lo contrario. Y es que la invitación para CPL viene acompañada de una advertencia: “When one doubts necessity, one doubts everything” (Shklar, 1984, p. 30). Advertencia en donde ese todo incluye al anhelo por la idea de verdad, no solo en los diversos esfuerzos por explicar qué pasó, sino en todas las dimensiones políticas del comprender.

Profundizar en lo anterior exige mirar a Montaigne, concretamente, a su respuesta frente a la pregunta: ¿por qué odiar la crueldad? Tal respuesta, sumamente desconcertante, se limita a decir: por la extrema repugnancia que genera su fealdad. Se trata del desconcierto implicado

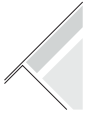


en una toma de postura que “[it] is to be at odds nor only with religion but with normal politics as well” (p. 9); CPL implica nada menos que la renuncia a todo orden normativo que (sea o no considerado de carácter divino, suprahumano) vaya más allá de “common and immediate experiences” (p. 9). Y si las cosas son así, una nueva respuesta (crucial para este artículo) se hace necesaria; esto, respecto a su aparente incompatibilidad con el que fue el esquema inicial de mis reflexiones (hecho/emoción/toma de postura). Va la nueva respuesta: de tal odio a la crueldad no puede afirmarse que se quede en el ámbito emocional (que no de paso a una toma de postura), en la medida en que surge como rechazo, como alternativa histórica e intelectualmente definida (nada menos que) en contra de la figura de Maquiavelo.

Primero, en el sentido (diría obvio) de oposición al Maquiavelo del Príncipe. De manera que mientras el apologeta de la crueldad pregunta cómo debe actuar el depositario del poder para conservarlo, “Montaigne raised the question that the prince`s victims may ask: Is it better to plead for pity or to display defiance in the face of cruelty?” (p. 10).

Pero también y mucho más importante, en tanto que oposición al Maquiavelo de los Discursos, es decir, no solo el autor que queda incluido dentro de la tradición de la supervivencia, sino el digno representante (fundador) de la ciencia política. Nada menos que el que aparece referenciado por González (2014) desde la “fórmula menos Hobbes, más Maquiavelo” (p. 25). Ese, en contra del cual Shklar (1984) afirma que frente a la pregunta anterior solo se puede decir: “[T]here are no certain answers [...] Victims have no certainties. They must cope without guidebooks to help them” (p. 10); y, más adelante, CPL “was thus an instant reaction to the new science of politics” (p. 11).⁵

⁵ Parece necesario agregar que, de acuerdo con Shklar (1984), la noción de necesidad tiene para este Maquiavelo un sentido que va más allá de la simple razón de estado, del simple hecho de que lo político exige acudir a la fuerza (al infligir daño a otros o a la amenaza de hacerlo) en aras de responder a los peligros: “But ‘necessity’ in the Machiavellian vocabu-



Así las cosas, CPL ofrece una toma de postura en donde mantener la línea que separa el explicar del justificar tiene un enorme costo: la renuncia a todas nuestras certezas; “it [...] leaves us in a state of indecision and doubt” (p. 23); o desde un pasaje previo al que cito en toda su extensión:

[CPL] might help one to decide who the victims at any moment is, but no without some very real doubts and uncertainties, of just the sort that ideologies disperse so readily. To have standards is not a way of avoiding doubt; only faith can offer us that, and then only at vast intellectual and moral cost. (p. 22)

Para terminar solo me hacen faltan dos consideraciones. Una, referida a la manera en que creo posible darle contenido a esos estándares de los que habla Shklar y que operan apenas como faro dentro del oscuro mundo de las víctimas. Una vez decimos sí al CPL, sabemos (respecto a quien sufre un trato cruel) que “it does no matter whether the victim [...] is a decent man or a villian” (p. 19); y, (respecto los perpetuadores) que no hay diferenciación relevante, ni en las motivaciones, contextos, ni en las situaciones, con lo que quedan, pues, en el mismo plano de repugnancia, los actos de chulavitas y bandoleros, pájaros y chusmeros, paramilitares y guerrilleros.

Por el otro lado, debo señalar cuál es el lugar que en este ejercicio gráfico le corresponde a la postura de Villegas (ejercicio que hasta ahora muestra que en los dos extremos de mi taxonomía aparecen, respectivamente, la versión de Borda y el liberalismo de Shklar; así como en los puntos intermedios se ubican Samper y el liberalismo de Torres). De acuerdo con mi entender, dicha mentalidad conservadora exige expandir aún más tal lado de los apologetas de las Furias, de manera que en su extremo quede ubicado Villegas. Mi argumento: esta mayor distancia con Shklar obedece al rol que le corresponde a lo que esta última llama el sentido de la injusticia, y que desde aquel no es otra cosa

lary means more than that. It expresses a great confidence in controlling events once they have been intelligently analyzed” (p. 30).



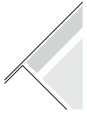
que las Euménides; eso sí, no en el elevado sentido de Nussbaum, sino en tanto que “arquetipo del resentimiento” (Villegas, 1937, p. 217).

Explico: tal y como mostré arriba, para Villegas la más grande amenaza para la doctrina verdadera (así como la razón que explica la necesidad del intelectual-combatiente) está en el inexorable destino de toda democracia, lo reitero: la herejía marxista. Herejía que define de la siguiente forma:

El marxismo es una escuela que trata de resolver todos los problemas dentro de una avalancha vengativa. Marx es el mayor acumulador de odio que ha existido después de Lutero. La lucha de clases es la doctrina catastrófica de la venganza social. Marx se encerró en la Biblioteca [...] para producir una tempestad de cólera en los desheredados contra los capitalistas, los burgueses y los ricos. (p. 194)

Así las cosas, resulta clara la mayor cercanía entre Villegas y un Torres cuya mentalidad hace eco de estas palabras, insisto, gracias a su llamado (exigencia) para serenar nuestro corazón, para arrancar las semillas del odio. Sea este el momento para decirlo, lo que explica por qué ninguna de estas dos posturas permitirá, entonces, darle paso a la propuesta de Nussbaum para diferenciar las Furias de las Euménides.

También deja clara la razón de la mayor distancia entre Villegas y Shklar. Aunque para ello aún debo señalar el último de los elementos propios de este liberalismo del miedo y al que la misma Shklar denomina un igualitarismo de tipo negativo. Ocurre que también dentro de CPL (así como en el marxismo) tienen lugar esas (de acuerdo con Villegas) ideas dudosas que despiertan nuestro sentido de la injusticia, que dan paso al odio en nuestros corazones, y que configuran “una época turbada, donde un confuso anhelo de justicia despierta en las multitudes sin fortuna” (p. 236). Esto, con una diferencia: en tanto que “an obvious collorary of putting cruelty first” (Shklar, 1984, p. 29) el sentido de la injusticia que se desprende de tales ideas no significa que Montaigne, Montesquieu o Shklar estuvieran dispuestos a considerar la igualdad social como un bien. Todo lo contrario:



Inequality mattered inasmuch as it encouraged and created opportunities for cruelty. Theirs was a purely negative egalitarianism rooted in a suspicion of the paltry reasons offered to justify not merely inequality, but its worst consequences [...It] is a fear of the consequences of inequality, and especially of the dazzling effect of power, which frees its holders from all restraints. (Shklar, 1984, pp. 28-29)

A modo de conclusión

Recientemente, García (2017) publicó una serie de reflexiones que (con mucho más espacio, tal vez en un futuro artículo) creo susceptibles de reconstruir en los términos de nuestra propia versión del argumento (exigencia) de la metamorfosis de las Furias; eso sí, con la condición de que se reemplace con lo que denomina “una moral (mínima) del respeto” (p. 178), la apuesta de Nussbaum por el amor. Un ensayo del que me permito traer como antesala de estas conclusiones, la que es apenas una muestra de lo que percibo como una actitud mayoritaria y que llamaré nuestra aversión frente al pensamiento escéptico. Cito:

[...] mi ya larga carrera académica [...] ha transcurrido como un lento e inexorable desencanto de verdades universales (empezando por las religiosas y las políticas), acompañado de una creciente aversión, también inapelable, contra todo tipo de academia posmoderna que intenta reducir el pensamiento a lo subjetivo, a lo local, a lo coyuntural o a lo pasajero. (p. 12)

Muchos de estos adjetivos están presentes en CPL. Esto es así gracias a un escepticismo que reemplaza con la autoridad del ahora (la fealdad de la crueldad) nuestra posibilidad de acudir a todo tipo de orden normativo; lo principal, que renuncia a todo tipo de certezas, a la idea de (un anhelo por) la verdad en las reconstrucciones de nuestras prácticas violentas. Desconozco si en el caso específico de García esta aversión se deriva del argumento político de raíz habermasiana y coherente con el cual, más de allá de nuestra confianza en las posibilidades de la



razón, habita únicamente el monstruo con dos cabezas (la conservadora y la anarquista) que destruirá nuestra libertad (Habermas, 2008). De ser así (o, para quienes sea así) mi respuesta dice dos cosas.

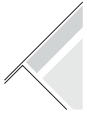
De un lado, tal actitud escéptica no implica dejar de reconocer el lugar protagónico de nuestras ciencias sociales y su reto de ofrecer reconstrucciones de nuestras prácticas violentas. De hecho, es la misma Shklar (1984) quien señala que, ante nuestra incapacidad para ofrecer respuestas frente a las víctimas de la crueldad, “the best intellectual response is simply to write the history of the victims and victimizers as truthfully and accurately as posible” (p. 23).

Del otro, en el marco de una exigencia que, creo, sigue siendo incómoda, pero que debería matizar dichas animadvertencias, a saber: renunciar al anhelo por el dominio de los criterios que nos permitan establecer cuáles de estos relatos tienen (o deben tener) mayor fuerza o aceptación (de la mano de factores sociales como el peso de ciertas tradiciones académicas; o desde el mismo poder político). Un tipo de subjetivismo que debe ser leído como la bienvenida a todas las voces y que Shklar defiende desde el siguiente argumento con el que pongo el punto final:

Why [...] is a collective voice more valid, except that it is more powerful? I cannot see why Michael Walzer for instance says that a claim for “we” is inherently superior to one made in the name of “I.” We are just as often wrong, only more audible. Why is my conscience less relevant than a group-ideology when I refuse to do what seems to me patently evil? (citado por Hess, 2014, p. 173)

Referencias

- Borda, F. Guzmán, G., y Umaña, E. (2005). La violencia en Colombia. Tomo I. Taurus.
- García, M. (2017). El orden de la libertad. Fondo de Cultura Económica.
- Gargarella, R. (2005). El derecho a la protesta. El primer derecho. Ad-Hoc.




- González, F. (1990). Presentación. En M. Uribe (Ed.), *Matar, rematar y con-tramatar. Las masacres de la Violencia en el Tolima 1948-1964*. CINEP.
- González, F. (2014). *Poder y violencia en Colombia*. CINEP.
- Gutiérrez, F. (1995). *Curso y discurso del movimiento plebeyo (1849-1854)*. El Áncora.
- Hess, A. (2014). *The Political Theory of Judith N. Shklar. Exile from Exile*. Palgrave Macmillan.
- Maquiavelo, N. (2015). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- Nussbaum, M. (2018). *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Samper, J. (1969). *Ensayo sobre las revoluciones políticas*. Universidad Nacional de Colombia.
- Shklar, J. (1957). *After Utopia. The Decline of Political Faith*. Princeton University Press.
- Shklar, J. (1984). *Ordinary Vices*. Harvard University Press.
- Shklar, J. (1992). Foreword. En W. Leppienies (Ed.), *Melancholy and Society*. Harvard University Press.
- Shklar, J. (1998). *Ideology Hunting: The Case of James Harrington*. En S. Hoffmann (Ed.), *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago University Press.
- Sierra, R. (2001). *Estudio Preliminar*. En C. Torres (Ed.), *Obras*. Tomo I. Instituto Caro y Cuervo.
- Torres, C. (2001a). *Idola Fori*. En *Obras*. Tomo I. Instituto Caro y Cuervo.
- Torres, C. (2001b). *Por la doctrina*. En *Obras*. Tomo I. Instituto Caro y Cuervo.
- Torres, C. (2001c). *Por los miserables*. En *Obras*. Tomo I. Instituto Caro y Cuervo.
- Villegas, S. (1937). *No hay enemigos a la derecha. (Materiales para una teoría nacionalista)*. Editorial Arturo Zapata.



VIII. El fin de la guerra y la sostenibilidad de la paz¹

Mauricio Uribe-López²
Luis Felipe Piedrahíta-Ramírez³

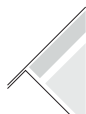
Introducción

 Este capítulo sugiere algunas falencias en los enfoques adoptados en los intentos de los actores gubernamentales y no gubernamentales en Colombia para resolver el problema de la guerra y asegurar la transición hacia una paz sostenible. La reflexión está guiada por dos hipótesis. En primer lugar, que las políticas y las estrategias adoptadas reflejan, hasta cierto punto, no solo las necesidades políticas domésticas, sino también la evolución de las aproximaciones teóricas sobre la paz que han permeado los discursos y prácticas de los organismos internacionales, las organizaciones no gubernamentales, las agencias de cooperación y las comunidades académicas. En segundo lugar, que la complejidad de una guerra duradera como la colombiana ha revelado la insuficiencia de esas aproximaciones teóricas y de las políticas y estrategias asociadas a ellas.

¹ El presente artículo es uno de los resultados del proyecto de investigación "Claves para la Paz Territorial", financiado por la Universidad EAFIT.

² Economista y magister en Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Colombia. Doctor en Ciencia Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede México. Profesor Titular del área de Políticas y Desarrollo, Universidad EAFIT, correo electrónico: muribel4@eafit.edu.co.

³ Filósofo y magister en Ciencia Política, candidato a doctor en Filosofía de la Universidad de Antioquia, Grupo de Investigación de Filosofía Política del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia, correo electrónico: luis.piedrahita@udea.edu.co.



El texto está estructurado en cuatro bloques: en el primero, se reconstruye la manera en que los distintos esfuerzos y acuerdos de paz no han logrado su propósito central; en un segundo momento, argumentamos que el especial carácter de nuestro prolongado conflicto armado constituye un elenco de razones que imposibilitan alcanzar una paz estable; en tercer lugar, aunaremos el análisis sobre los acuerdos sin paz y la complejidad de nuestra guerra con los debates internacionales que se han producido sobre el modelo hegemónico de construcción de paz y algunas de sus críticas. Finalmente, proponemos una interpretación del reciente Acuerdo de Paz entre el gobierno colombiano y las FARC para sugerir una comprensión particular de una paz sostenible y transformadora que responda de manera satisfactoria a las demandas y factores que han provocado la larga duración de nuestro conflicto armado y debilitado los impulsos por alcanzar una auténtica paz justa y emancipadora.

Acuerdos sin paz

El plebiscito del 1 de diciembre de 1957⁴ puso en marcha una doble transición: de la dictadura al pacto del Frente Nacional y de La Violencia a la paz. Con esto se ponía fin a la guerra identitaria entre subculturas partidistas de mediados del siglo XX. Sin embargo, aquella fue una paz “insegura” que albergó en su seno la semilla de una nueva guerra. Así lo previó la lucidez de Orlando Fals Borda:

En muchas regiones rurales existe una paz insegura, la paz del silencio cómplice, que se mantiene como cobra hipnotizando al campesino temeroso de variar el statu quo... Como muerto en vida, el campesino fustigado por la violencia latente al mismo tiempo va acumulando las frustraciones y decepciones implícitas en el

⁴ En el plebiscito votaron 4'396.880 personas que correspondían al 80% de los ciudadanos aptos para votar (fue la primera vez que las mujeres ejercieron el derecho al sufragio). 95% de los votantes lo hizo por el Sí a los acuerdos del Frente Nacional.



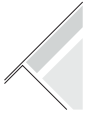
proceso... Puede estarse gestando así una nueva violencia. (Fals Borda, 1964, pp. 24-25)

Esa “paz insegura” se gestó en medio de una estrategia de “pacificación y rehabilitación” que no reveló a los responsables del desangre ni llevó a cabo reformas estructurales de largo alcance, especialmente aquellas relacionadas con el problema agrario (Jaramillo Marín, 2014). El origen del conflicto armado está relacionado con el problema agrario. Su prolongación, con el narcotráfico y con un subproducto de ese problema agrario: los cultivos ilícitos.

La transición de la guerra a la paz es un proceso comparable al de las transiciones a la democracia. Ambos son procesos complejos e inciertos en los que el resultado final (democracia o paz) no es ni inevitable ni irreversible. La transición de un “equilibrio” a otro es incierta e inestable. Los equilibrios pueden ser múltiples. Así como en la transición a la democracia se puede llegar a una democracia “liberal”, “restringida” “delegativa” o a un “autoritarismo competitivo” (Morlino, 2019), en la transición hacia la paz se puede llegar a una paz “insegura”, “liberal”, “iliberal”, “represiva” o “violenta”. La Colombia contemporánea enfrenta nuevamente el reto de una doble transición, como lo plantea Rodrigo Uprimny (2006), de la guerra a la paz, y de un régimen que no ha sido plenamente democrático a uno que cumpla los estándares más elementales de calidad de la democracia.

La Constitución de 1991 resultó ser otro pacto que no condujo a la paz.⁵ La creciente participación de los grupos armados en el narcotráfico catapultó su capacidad militar y conllevó su expansión territorial, el escalamiento de la guerra y el agravamiento de las crisis

⁵ “La Constitución de 1991, cuya pretensión original fue ampliar el pacto definido por la Constitución de 1886 y reducido drásticamente por el plebiscito que dio nacimiento al Frente Nacional, se revela hoy como el producto de un contrato parcial que debe ser extendido. Ampliación no tanto en la letra misma de la Constitución sino en la adecuación de su espíritu a unas circunstancias que exigen que se le dé cabida en el manejo del Estado y las estructuras básicas de la sociedad a sujetos colectivos que quedaron por fuera del contrato del 91” (Mejía, 2009, p. 88).



humanitarias. El pacto constitucional no logró frenar esas dinámicas (Rettberg, 2020). El proceso de paz con la desmovilizada guerrilla de las FARC es una oportunidad para la ampliación del pacto social. Sin embargo, así como el plebiscito de 1957 condujo hacia una paz “insegura”, el Acuerdo del Teatro Colón inauguró un período de transición plagado de incertidumbre que implica el riesgo de derivar hacia una paz “violenta”.

Colombia ha sido un laboratorio en el que se han desplegado diferentes estrategias de paz que, en distinto grado, reflejan parcialmente valores e intereses de aquellos enfoques que han constituido la corriente principal en los debates internacionales sobre construcción de paz (Barreto Henriques, 2016). Entre 1989 y 2012, Colombia llevó a cabo nueve procesos de paz cuyos propósitos concuerdan con varias de las características presentes en las intervenciones inspiradas por el enfoque de la paz liberal y del giro institucional de la construcción de paz (Pizarro, 2017). La orientación tecnocrática, el reciclaje acrítico de las “buenas prácticas”, la insuficiente consideración de las responsabilidades internacionales y de las cuestiones de justicia social y la desatención de los balances y asimetrías de poder son algunas de esas características que redujeron el potencial de esos procesos para desatar una transición hacia paz.

En la búsqueda de una orientación emancipadora frente a la perspectiva prescriptiva y tecnocrática de la paz liberal y del giro institucional, el auge de la valoración de lo local como espacio privilegiado de acción colectiva frente a la violencia brindó un marco analítico para la comprensión de múltiples iniciativas locales de paz (Autesserre, 2021; Chandler, 2017; Firchow, 2020). A pesar de los innegables logros de los nueve procesos de paz entre 1989 y 2012 (desmovilización de combatientes) y de las innumerables iniciativas locales de paz en Colombia (protección de la vida y los medios de vida de las comunidades), el carácter complejo y duradero de la guerra colombiana hace necesario considerar la pertinencia del giro pragmático y de la concepción transformativa de paz.

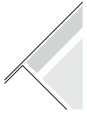


Guerras prolongadas y complejas

En una guerra larga como la colombiana hay metamorfosis y procesos que se retroalimentan entre sí. Los mecanismos que contribuyeron a su prolongación pueden frustrar la transición hacia la paz. Tanto las guerras como las transiciones a la paz son complejas cadenas de eventos que tienen que ver con decisiones políticas (agencia) y características socioeconómicas (estructura). Sin embargo, esas características son moldeadas por decisiones políticas. Una concepción transformativa de la paz implica acuerdos para descartar el uso de la violencia como recurso político y construir un orden social aceptable para la propia paz.

En treinta años Colombia llevó a cabo nueve negociaciones y procesos de paz que, sin embargo, no desembocaron en una transición hacia la paz. Dos razones explican ese resultado. En primer lugar, las múltiples diádas involucradas y, por tanto, el carácter parcial de los acuerdos alcanzados (Cunningham, 2006). En segundo lugar, la debilidad del impacto de los acuerdos sobre el orden social y la economía política de los territorios afectados por dinámicas de guerra apalancadas por ese mismo orden social. La guerra y la violencia política desafían en forma obstinada —advierte Restrepo (2011)— las políticas públicas diseñadas y puestas en marcha para hacerles frente. Esas políticas ignoran, no pocas veces, las realidades regionales y resultan contrarias a los procesos de desarrollo de los territorios. Añade Restrepo que la violencia tampoco cede ante los esfuerzos de construcción de paz de la sociedad civil, desbordando la capacidad de respuesta tanto del Estado como de las comunidades.

Las guerras civiles son —afirma Peter Waldmann (2007)— complejas cadenas de eventos que generan inercias difíciles de revertir. Una guerra larga es una suerte de trampa racional en la que el mecanismo del dilema de seguridad (Walter, 1997) se suele imponer al mecanismo del *hurting stalemate* o estancamiento recíprocamente dañino. Ante los beneficios de una victoria incierta y los costos ciertos de la continuación de la guerra, la decisión racional llevaría a las partes a una negociación política (Mason, David y Fett, 1996). Sin embargo, ese *hurting stalemate*



se ve superado por la desconfianza de las partes sobre el cumplimiento de los acuerdos y las condiciones de seguridad de los excombatientes una vez haya tenido lugar la desmovilización y el desarme. En esas circunstancias, la estrategia racional para cada actor sería escalar la confrontación de modo que el equilibrio (equilibrio de Nash) corresponde a la prolongación de la guerra en lugar de la estrategia óptima para las partes que equivaldría a la de la negociación política.

Sería simplista afirmar que la prolongación de la guerra colombiana tras el final de la Guerra Fría —que condujo a la desactivación de otras guerras civiles en el hemisferio occidental— se debe simplemente a la preeminencia del dilema de seguridad sobre el *hurting stalemate*. Si así hubiera sido el caso, los elevados costos de transacción derivados de la desconfianza recíproca entre los actores (en particular en las diádas gobierno-FARC y gobierno-ELN) habrían podido gestionarse con la mediación internacional, de modo que la negociación política (*peacemaking*) habría sido viable y también suficiente para terminar la guerra. Eso no ocurrió porque, a pesar de las bajas expectativas de victoria para las partes, la continuación de la guerra era en sí misma rentable para ambas.

La guerra no era simplemente una actividad costosa sino también lucrativa. Los recursos del narcotráfico —y otras actividades ilegales— catapultaron la capacidad militar de los actores armados (guerrillas y paramilitares) al mismo tiempo que el vínculo entre narcotráfico y conflicto armado le permitió al gobierno acceder a recursos internacionales para el fortalecimiento y modernización de las fuerzas armadas. La continuación de la guerra brindaba también réditos políticos frente a un electorado frustrado por los fallidos procesos de paz con las FARC y el ELN. No era necesaria una elevada expectativa de victoria: la acumulación de poder y riqueza a partir de la propia guerra resultaba suficiente incentivo para renunciar a la negociación política. La trampa racional no fue solamente el resultado de la desconfianza recíproca, sino también de una economía política que generaba incentivos para mantener una guerra prolongada.



La cuestión rural está en el origen del conflicto y tanto el narcotráfico como los cultivos ilícitos (subproducto del problema rural) están relacionados con su prolongación. Ni la negociación política de la guerra colombiana (*peacemaking*) ni las múltiples iniciativas de construcción de paz (*peacebuilding*) son condiciones suficientes para asegurar una transición hacia una paz sostenible. Además de las decisiones políticas sobre la guerra o la paz (combinar formas de lucha, apelar a la violencia armada como recurso político o arriesgarse a una negociación política), las estructuras propias de la economía política también deben ser consideradas.⁶ Existen algunas características de la economía política que han tejido la urdimbre de la guerra y que deben ser tenidas en cuenta para tejer los hilos que sostengan la paz. Algunas de esas características son las siguientes:

- La incapacidad del aparato productivo para incorporar en la economía formal a la población económicamente activa. Colombia no logró un proceso de generalización de la relación salarial. De ahí se ha derivado, históricamente, un abundante ejército de reserva disponible para la guerra y la delincuencia.⁷
- El sesgo anticampesino del estilo de desarrollo configurado por una serie de derrotas históricas del campesinado colombiano (Uribe-López, 2013).⁸

⁶ Sobre estos temas los aportes de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, conformada en el marco de las negociaciones de la Habana, resultan fundamentales por su riqueza y pluralidad.

⁷ Históricamente, la incapacidad del aparato productivo colombiano para generalizar la relación salarial se expresa no solo en tasas de desempleo que son superiores a las del promedio de América Latina, tanto para hombres como para mujeres, sino en una persistente informalidad laboral. La información del Departamento Administrativo Nacional de Estadística (Dane) revela que, en el último trimestre de 2020, la informalidad llegó al 49% de la población en las 23 principales ciudades del país. En 2019, la informalidad laboral en el total nacional llegó a 58,6% (alcanzando 81,4% para "centros poblados y rural disperso").

⁸ "Una cosa es crear una clase desposeída de tierra cuando las políticas de desarrollo van abriendo oportunidades en los sectores secundario y terciario (moderno) de la economía, y otra muy diferente, cuando dicha clase



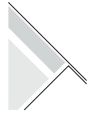
- La generación de procesos de acumulación excluyente en regiones con economías de enclave que generan riqueza, pero no bien-estar para sus habitantes (González et al., 2011).
- Las fallas de gobernanza y del ordenamiento del territorio que se expresa en una débil capacidad del Estado en las regiones. Esas fallas de gobernanza tienen que ver con la gestión inadecuada de las políticas de desarrollo, la corrupción y el particularismo en la provisión de bienes públicos y meritorios y las desigualdades horizontales o desventajas de ciertos grupos de la población (Malone y Nitzschke, 2009).

No basta con admitir los vínculos y las tensiones entre construcción de paz y desarrollo, es necesario reconocer que la guerra no sólo es una ruptura de un sistema sino un “modo de creación de un sistema alternativo de beneficios, poder e incluso protección” (David Keen, citado por Arnson, 2005, p. 3). Ese sistema alternativo, más que un sistema paralelo, es una intrincada red de poder y dominación, intereses, procedimientos formales e informales e ideas incrustadas en la economía política y en un orden social injusto, inaceptable para la paz.

Debates críticos y el giro pragmático en el discurso y la práctica de la construcción de paz

Durante las últimas tres décadas se han producido distintas maneras de conceptualizar y diseñar las estrategias de transformación de los conflictos que buscan la transición de las sociedades atravesadas por guerras civiles intensas a la configuración de órdenes políticos estables y pacíficos. Si bien las agendas internacionales de paz tuvieron

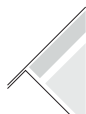
engrosa un ejército de reserva que toma dos rutas: la de la informalidad y la ilegalidad urbanas o el alejamiento de los mercados, lo que amplía la frontera agraria hacia zonas en las que los cultivos proscritos son prácticamente los únicos que brindan una mínima supervivencia. Ambas rutas constituyen mecanismos explicativos de la prolongación de la guerra en Colombia” (Uribe López, 2013, p. 487).



distintos momentos de auge y ruptura a lo largo del siglo XX, el escenario geopolítico derivado del fin de la guerra fría permitió que los esfuerzos de las instituciones internacionales que reclamaban una renovada legitimidad, amparadas en ideas de universalidad, produjeran un marco de reflexión y aplicación de estrategias de lo que desde entonces se conoce como la agenda y la arquitectura internacional de la construcción de paz (*peacebuilding*).

Desde el documento fundacional de la *Agenda for Peace* de Butros Butros-Ghali, hasta los Reportes del Secretario General y las Resoluciones de la Asamblea General y el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas de 2020, la idea de construcción de paz, su estrategia operativa y su arquitectura institucional que aúna un complejo entramado de instituciones internacionales y organizaciones de la sociedad civil ha sufrido importantes transformaciones que prestan especial atención a los debates teóricos rastreados en la literatura especializada. Así, en tres décadas de evolución de un concepto y un modelo de paz se han descartado algunas estrategias cuyos efectos o impactos negativos superan su intención de resolución de los conflictos. Las perspectivas de Galtung (2016) y Lederach, por ejemplo, apuntaban a la necesidad de ir más allá de la mera gestión o resolución de los conflictos, que permanecen latentes en las sociedades en guerra, para transformarlos de manera positiva, aunque no siempre esa perspectiva logró permear las agendas de los actores dominantes en el proyecto globalizado de construcción de paz. Sin una aproximación transformadora de la paz (positiva) no consideramos posible poner fin a una guerra prolongada y compleja y asegurar una paz justa y sostenible.

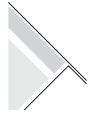
Aunque no exista evidencia clara del influjo que los debates internacionales sobre los modelos de construcción de paz han tenido sobre el desarrollo de los procesos de paz en Colombia, podría sugerirse que nuestra particular experiencia se acomoda a los ciclos de discusión y crítica sobre el paradigma dominante de la construcción de paz liberal. El proceso de negociación con las Autodefensas Unidas de Colombia durante el primer gobierno de Álvaro Uribe Vélez coincidió con los imperativos promulgados por el denominado giro institucional con el cual se planteó una sinonimia entre construcción de



paz y construcción de Estado (Paris, 2005). *Peacebuilding as statebuilding* resultó ser la receta compartida simultáneamente por las instituciones internacionales, los grandes donantes (cooperación internacional) y el gobierno colombiano. Si bien esta perspectiva encajaba con una demanda real de llevar el Estado a los territorios, dicho proceso no solo fue lento e insatisfactorio, sino que consolidó la visión más sesgada y minimalista sobre el tipo de paz posible para el país: el lenguaje de la justicia transicional se limitó a establecer unos parámetros vagos de desarme, desmovilización y reinserción y reparación a las víctimas, eludiendo las reformas necesarias para una efectiva transformación positiva de las estructuras del prolongado conflicto armado.

En la literatura especializada sobre construcción de paz se asume que el giro local es un correctivo necesario y acertado al giro institucional, promovido por los Estados e instituciones internacionales de mayor peso geopolítico. No obstante, al revisar las experiencias internacionales de paz comparadas, nos encontramos que los reclamos por una paz local, híbrida, territorial o popular no hacen más que consolidar conceptualmente (y *ex post facto*) aquellas pocas experiencias que pueden ser consideradas exitosas en la búsqueda de una paz duradera y sostenible. Los enfoques críticos parecen llegar tarde a un debate en el que urge responder con pragmatismo a las necesidades de comunidades plurales en las que los proyectos de la paz liberal no han producido los resultados esperados, pero donde los ejercicios de paz local no redundan en la necesaria estabilización regional y nacional. La paz local sin pragmatismo sigue siendo una paz imperfecta, sin que ello nos haga perder de vista que una paz liberal impuesta desde arriba tenga un impacto nulo o negativo sobre las comunidades asentadas en ciertos territorios.

El giro pragmático en los debates internacionales sobre construcción de paz pretende devolver un papel protagónico a las instituciones que diseñaron la agenda original y la arquitectura institucional liderada por la ONU, acogiendo la evolución que sobre el terreno tuvieron las misiones de paz, siguiesen estas el enfoque típicamente liberal, un enfoque de apropiación local o una mirada híbrida (Chandler, 2017). A partir de 2014, el Grupo Independiente de Alto Nivel sobre



Operaciones de Paz, convocado por el anterior secretario general, Ban Ki-moon, para llevar a cabo una revisión exhaustiva de las operaciones de paz de Naciones Unidas y las nuevas necesidades de cara al futuro, identificó una serie de déficits en la mentalidad, las prioridades y las prácticas asociadas a las mismas. Según Chandler (2017), la ONU y otras instituciones ya no quieren erigirse como expertos externos y administradores transitorios de los procesos de construcción de paz, sino que pretenden situarse cada vez más como parte de los procesos nacionales de apoyo y facilitación.

Esta crítica ya había sido esbozada en los trabajos de Séverine Autesserre, quien a partir de su experiencia en distintas intervenciones internacionales de paz (especialmente en el Congo) recogía la opinión generalizada entre los miembros de *Peaceland* –la comunidad de activistas y trabajadores humanitarios expatriados que desarrollan buena parte de los proyectos de reconstrucción posbélica en las zonas afectadas por guerras–, según la cual la apropiación local es esencial para que la *peacebuilding* sea exitosa, pero que los actores locales casi nunca se sienten realmente incluidos en el diseño e implementación de los programas que finalmente los afectan (Autesserre, 2018). Esto conllevó a que el trabajo más apreciado por las comunidades no fuera el de las grandes instituciones y las ONG con presupuestos robustos (que seguían el denominado enfoque *Peace Inc.*, el cual privilegiaba un trabajo elitizado, el conocimiento de los expertos y la mentalidad paternalista, según la cual las comunidades no contaban con las “capacidades” para emprender proyectos de paz y desarrollo por su propia cuenta), sino el de pequeñas organizaciones que asumían un compromiso real con las poblaciones de los territorios intervenidos, y desarrollaban estrategias metodológicas alternativas, más participativas y transformadoras (Autesserre, 2021).

Este enfoque pragmático asume que no hay agentes de paz privilegiados por su proveniencia u origen, y que el trabajo con y a través de los procesos y agentes locales no debe asumir sesgos epistémicos o políticos. La idea de paz sostenible (*sustainable peace*) que la ONU recoge de las discusiones teóricas significó una revisión crítica y profunda del proyecto de construcción de paz liberal defendido durante al menos



dos décadas, aquellas en las cuales Colombia se aventuraba en distintos procesos de paz. Mientras Naciones Unidas se distanciaba de su propia perspectiva anterior de construcción de paz para privilegiar la legitimidad local y el carácter sostenible de la paz por encima de las intervenciones externas de ingeniería institucional y social, el proceso de paz entre el gobierno colombiano y la guerrilla de las FARC demandaba una aproximación diferente a las que guiaron las negociaciones y acuerdos anteriores. De la necesidad de conceptualizaciones que fueran más allá de la mera construcción estatal y que dieran cuenta de las realidades de las comunidades y de los procesos endógenos territoriales surgieron propuestas que si bien podrían significar cosas diferentes para los distintos actores involucrados en la negociación, delineaban una propuesta para repensar las relaciones sociales, económicas y políticas en las geografías de la guerra. Este giro pragmático hacia la paz sostenible de Naciones Unidas se expresa en una fuerte retórica revisionista y autocrítica:

La construcción de la paz no es la construcción del Estado; se trata de cuestiones distintas pero vinculadas entre sí. [...] Los países que salen de un conflicto no son páginas en blanco y sus habitantes no son "proyectos", sino que son los principales agentes de la paz. Sin embargo, el enfoque internacional suele basarse en modelos genéricos que ignoran las realidades nacionales [...] Los esfuerzos por mantener la paz deben basarse en esas instituciones [locales] y en los procesos de resiliencia y reconciliación de las comunidades locales, y no socavarlos [...] Cuando los países establecen sus prioridades y cuentan con un fuerte apoyo nacional, deben ser respetadas. Con demasiada frecuencia no sucede así. (adaptación de Organización de Naciones Unidas, 2015).⁹

⁹ Cabe señalar que en las traducciones oficiales de los documentos de Naciones Unidas se incurre en algunas imprecisiones conceptuales. Mientras que el concepto de *peacebuilding* ha sido vertido al castellano como "consolidación de la paz" (y no como construcción de paz, siguiendo el énfasis aquí defendido y recuperado de la literatura académica especializada), el concepto de *Sustaining peace* ha sido traducido como "Mantenimiento de la paz". Asumimos que el concepto de sustainable peace guarda una equivalencia o significado más cercano a la idea de sosteni-

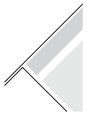


Paz territorial y transformadora a partir del Acuerdo colombiano

En medio de la trampa racional de escalamiento de la guerra, la confluencia entre el esfuerzo militar del Estado y el crecimiento del paramilitarismo condujo a un repliegue táctico de las guerrillas, en particular de las FARC. Sin embargo, hacia 2010 eran evidentes el agotamiento de la estrategia y el carácter improbable de la derrota de la guerrilla. Esas circunstancias abrieron una ventana de oportunidad para una nueva fase de *peacemaking*. Para Juan Manuel Santos estaba claro que “negociar la paz tiene sentido en ausencia de perspectivas realistas de lograr una victoria militar sobre los grupos rebeldes” (Nasi, 2012, p. 73). Luego de años de escalamiento de la guerra, aparecía el mecanismo del *hurting stalemate* en los propósitos del nuevo gobierno:

No descansaremos hasta que impere nuevamente el Estado de Derecho en todos los corregimientos de nuestra patria. Con la consolidación de la seguridad democrática hemos avanzado en esta dirección como nunca antes, pero falta camino por recorrer. Llegar a este final seguirá siendo prioridad, y desde ya le pido a la nueva cúpula de las Fuerzas Armadas que continúe dando resultados y produciendo avances contundentes. Al mismo tiempo quiero reiterar lo que he dicho en el pasado: la puerta del diálogo no está cerrada con llave. Yo aspiro, durante mi gobierno, a sembrar las bases de una verdadera reconciliación entre los colombianos”. (Santos Calderón, 2010, párr. 99)

bilidad de la paz, por dos razones: por un lado, el mantenimiento de la paz hace referencia a las misiones tradicionales de *peacekeeping* que la misma ONU revisa críticamente; por otra parte, las ideas de *sustaining and sustainable peace* se encuentran estrechamente ligadas a la visión que esta misma organización ha definido dentro de los Objetivos y metas de desarrollo sostenible.



El 26 de agosto de 2012 fue anunciado en Oslo el “Acuerdo General para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera”, con el cual inició formalmente el proceso de paz con las FARC. Después de cuatro años de difíciles negociaciones, el 26 de septiembre de 2016 fue firmado en Cartagena de Indias el Acuerdo de Paz que, unos días más tarde, el 2 de octubre, fue rechazado por un muy estrecho margen (0,43%) en las urnas, en medio de una altísima abstención (62,56%). El presidente Santos decidió convocar a las fuerzas políticas partidarias del “Sí” y a las partidarias del “No”, las cuales, en más de sesenta reuniones, construyeron una nueva versión del Acuerdo que fue negociada nuevamente entre el gobierno y las FARC, y que condujo al Acuerdo del Teatro Colón firmado el 24 de noviembre de 2016 y refrendado por el Congreso de la República unos días después.

En el texto final se recogieron 273 modificaciones de las cuales la mayoría correspondía a cambios del lenguaje o puntualizaciones y solo 9 alteraban puntos vitales del Acuerdo. En resumen, se acogieron 90 propuestas de los diferentes sectores promotores del No, una cifra desde luego significativa y que introdujo cambios relevantes en el Acuerdo y que en muchos sentidos mejoraron su comprensión y su objetivo. (Rodríguez Pinzón, 2017, p. 180)

El Acuerdo está conformado por seis acuerdos temáticos: a) reforma rural integral; b) participación política; c) fin del conflicto que incluye: cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo y la dejación de armas; reincorporación de las FARC-EP a la vida civil en lo económico, lo social y lo político, así como garantías de seguridad y lucha contra las organizaciones criminales, con énfasis en lo que en el Acuerdo se denomina como “sucesoras del paramilitarismo y sus redes de apoyo”; d) solución al problema de las drogas ilícitas; e) víctimas que incluye el sistema integral de verdad, justicia y no repetición y, finalmente, f) mecanismos de implementación y verificación.

El tema de la concentración improductiva de la tierra es el nudo crítico del enfoque de desarrollo del acuerdo. Es un nudo crítico no solo por sus antecedentes históricos, sino también por sus consecuencias

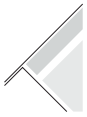


en términos de equidad,¹⁰ eficiencia¹¹ y sostenibilidad ambiental, en la medida en que esa concentración ejerce presión sobre áreas cercanas a fuentes de agua y a ecosistemas estratégicos. Los efectos del problema agrario sobre el territorio hicieron que en el Acuerdo haya cierta sinonimia entre la cuestión rural y la paz territorial. De hecho, lo territorial se refiere casi exclusivamente a la cuestión agraria (Cairo et al., 2018). Sin embargo, las características de la economía política que han tejido la urdimbre de la guerra van más allá de la cuestión rural y, específicamente, de la cuestión agraria: usando la base de datos del *Correlates of War Project* de James Fearon y David Laitin para guerras civiles entre 1816 y 1999, Carles Boix (2008) concluye que el riesgo de guerra civil cae cuando hay mayor igualdad en la distribución de la tierra y mayor nivel de industrialización. Un enfoque transformativo de la paz territorial implica abordar, al menos, las injusticias relacionadas con las cuatro características de la economía política identificadas en la sección dos de este capítulo.

Existe amplio acuerdo acerca de la mejoría en múltiples indicadores de violencia como resultado tanto del proceso (hubo mejoras antes de la firma) como del Acuerdo de Paz con las FARC. Según Gutiérrez Sanín (2020), el Acuerdo cerró el segundo gran ciclo de violencia política en Colombia, el ciclo de la “guerra contrainsurgente”. Sin embargo, el mismo Gutiérrez advierte que el incumplimiento por parte del Estado puede ser la antesala de una nueva guerra o de una paz “caliente”. Los indicadores que han empeorado (asesinatos de líderes sociales, asesinatos de desmovilizados y masacres) reflejan la oposición a los procesos de transformación de las condiciones y relaciones sociales.

¹⁰ De acuerdo con el Censo Nacional Agropecuario llevado a cabo por el Dane en 2016, 70,4% de las Unidades Productivas Agropecuarias (UPA) tienen menos de cinco hectáreas y ocupan el 2% del área rural dispersa. En el otro extremo, 0,2% de las UPA tienen mil hectáreas o más y ocupan 73,8% del área rural dispersa (Dane-CNA, 2016).

¹¹ Según el mismo Censo Nacional Agropecuario, de 22 millones de hectáreas aptas para la agricultura se usan apenas 7,1 millones de hectáreas; mientras que, habiendo 15 millones de hectáreas aptas para la ganadería, se usan 34 millones de hectáreas, lo cual implica que el 66% de la tierra dedicada a pastos tiene un uso inadecuado.



Entretanto, el potencial transformador del Acuerdo parece naufragar en su mediocre implementación: solo unas treinta mil hectáreas del Fondo de Tierras han sido entregadas a campesinos, la reforma política no tuvo oportunidad, quienes sustituyen cultivos ilícitos no reciben sus pagos a tiempo y los Programas de Desarrollo con Enfoque Territorial (PDET) son, en palabras del autor, un “foco multipropósito de aspiraciones heterogéneas” (Gutiérrez Sanín, 2020, p. 79) con pocas posibilidades de influencia sobre la economía política de los territorios:

Las transformaciones territoriales prometidas en el acuerdo –que en buena medida eran su núcleo, pues expresaban la convergencia entre las aspiraciones transformadoras del gobierno y las de las Farc– tampoco se han hecho realidad. Ni de lejos. Quedó una serie de programas remediales que pueden o no servir a las relaciones entre operadores e intermediarios territoriales y actores dentro del Estado central. Este enunciado, por supuesto, no quiere ni puede sugerir que su efecto no pueda ser marginalmente positivo. (Gutiérrez Sanín, 2020, p. 81)

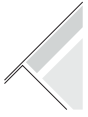
En este balance ambivalente de los resultados que hasta la fecha han generado los últimos esfuerzos de *peacemaking* y *peacebuilding* en Colombia parece claro que la influencia que los debates internacionales –a la par con las exigencias domésticas de las comunidades– ejercieron sobre el horizonte normativo del Acuerdo ha sido contrarrestada por las fallas iniciales en el proceso de implementación y por las consecuencias que para el propio Acuerdo tuvo la llegada al gobierno de los saboteadores del proceso. La imagen transmitida por el concepto de paz territorial, no obstante, los diferentes significados atribuidos a este por el gobierno, la guerrilla y las comunidades locales remite a la necesidad de transformar las relaciones entre el Estado y la sociedad en las regiones, aunque privilegiando la ruralidad. Esa imagen se ha visto erosionada por una endeble implementación, resultado de un balance político favorable a los opositores del acuerdo.

Considerando el diagnóstico presentado hasta el momento parece necesario indagar acerca de cuál es la perspectiva normativa de la paz que los actores sociales y políticos interesados en no perder las



oportunidades abiertas por el Acuerdo deberían asumir como guía para su ejercicio político. A continuación, presentamos algunas hipótesis acerca de la perspectiva normativa apropiada.

En primer lugar, parece necesario volver a los debates tradicionales sobre las formas en que conceptualizamos la paz, conjugando el análisis empírico de las paces reales con la proyección normativa de las paces posibles y deseables. En esta línea creemos que la reflexión iniciada por Francisco de Roux (2017) recupera acertadamente la idea de una paz imperfecta que se proyecta como horizonte crítico de la paz violenta y caliente que tenemos hasta la fecha. En la clásica distinción galtungniana entre paz negativa y paz positiva ya se presentaba la urgencia de dotar de un contenido concreto la paz deseable más allá del silenciamiento de los fusiles (Rettberg, 2012). El concepto de paz imperfecta desarrollado por la escuela de paz de la Universidad de Granada (Harto de Vera, 2016) resultó atractiva en las discusiones filosóficas, pero poco útil para el tipo de análisis normativo que proponemos como complemento transdisciplinar a los estudios convencionales sobre la guerra en Colombia. Toda paz con adjetivos parece ser una paz positiva, aunque las versiones disponibles en nuestra realidad resulten decepcionantes. Los dualismos clásicos de la paz (negativa-positiva, fina-gruesa, minimalista-maximalista) parecen reflejar las dificultades y sesgos advertidos en las dídadas esbozadas previamente y que han facilitado la prolongación del conflicto. Parece claro que necesitamos un concepto más amplio de paz, sin caer en la trampa de la carga de un contenido excesivo imposible de verificar en la práctica, o en la trampa de la vaguedad y confusión de algunas alternativas disponibles (Sharp, 2020). Hablar de paz local, paz popular, paz híbrida, paz sostenible, calidad de la paz, paz cotidiana, paz parcelada, paz normalizada, paz ecológica (Özderdem y Yong Lee, 2016) puede contribuir al reconocimiento de la complejidad de agendas, actores y propósitos de la doble transición que sigue enfrentando Colombia. Sin embargo, consideramos necesario que esa pluralidad se decante por apuestas más precisas que guíen y articulen las acciones políticas que transformen positivamente las estructuras subyacentes a nuestros múltiples conflictos.



En segundo lugar, la apuesta por la “paz territorial”, defendida por el Alto Comisionado Sergio Jaramillo desde el inicio de las negociaciones en el 2012, parece un marco general para orientar los propósitos de construcción de paz transformadora que atiende a las demandas ciudadanas y a los enfoques críticos (Rodríguez Triana, 2019). Al reconocer la diversidad y heterogeneidad territorial del país, el impacto diferenciado de las distintas violencias y las disparidades de la presencia institucional en distintas regiones, el Acuerdo del Teatro Colón intentaba responder a la exigencia de construir la casa de la paz (usando la expresión de Lederach) con la participación efectiva de las comunidades, encargadas además de acompañar el diseño, la implementación y seguimiento de las políticas específicas orientadas a la transformación pacífica de los territorios.

Existen algunas experiencias exitosas y otras prometedoras que han sido estudiadas con detalle por algunos académicos, paradójicamente, la mayoría de ellos extranjeros. A modo de rápido inventario cabe rescatar el minucioso estudio de Pamina Firchow (2020), quien, siguiendo la estela de los estudios sobre paces híbridas y sobre paz cotidiana, analiza la manera en que las comunidades del El Salado y Don Gabriel han adoptado las estrategias de diseño y medición de sus propias iniciativas de construcción de paz social (en contraste con la tradicional construcción de paz formal). Oliver Kaplan (2020) también ha contribuido con un estudio basado en una robusta metodología mixta al análisis de las formas en que las comunidades locales logran organizarse y protegerse a sí mismas, a pesar de los bloqueos y sabotajes provenientes tanto de las élites regionales como de la insuficiencia e ineficacia de las instituciones estatales. Severine Autesserre (2021) presta especial atención a la manera en que la Comunidad de Paz de San José de Apartadó se ha moldeado a sí misma como una “zona de paz” autónoma, similar a muchas experiencias a pequeña escala que encontramos en conflictos en Centroamérica, África y el sudeste asiático. La peculiaridad de todas estas experiencias es que sitúan a los agentes locales en el centro de la toma de decisiones, posibilitando que, si bien muchos proyectos sean financiados por actores internacionales, la empresa privada o las instituciones del Estado, las metodologías empleadas y el uso de los recursos se conviene como



estrategia de empoderamiento local y territorial real. Es lo que la magistrada, Julieta Lemaitre, en su estudio sobre la reconstrucción cotidiana de las comunidades y personas afectadas por la guerra, propone como un tipo particular de política de la amistad, entre los actores de las comunidades en los territorios, y entre estos y los funcionarios del Estado que llegan (aunque sea tarde):

[N]o es con carreteras y edificios que se extiende con éxito el Estado; tampoco con el Ejército. Cuando el Estado se extiende con éxito, cuando logra deslegitimar a sus rivales, y regular las relaciones sociales con la ley y no por fuera de ella, es cuando estos funcionarios de a pie hacen eco de los valores de la reconstrucción desde abajo, y ofrecen el cuidado y la seguridad que brindan los mejores líderes comunitarios y no pocas veces los poderes a la sombra. (Lemaitre, 2018, p. 199)

Finalmente, cuando hablamos de una paz sostenible, transformadora y emancipadora (siguiendo a Sharp, 2018) contemplamos la posibilidad de que el contenido específico de este tipo de paz ya se encuentra en los instrumentos político-jurídicos con el cual nuestro país ha avanzado lenta, pero progresivamente en ese esfuerzo por transitar en la doble vía hacia la paz estable y duradera y una democracia de calidad. La Constitución de 1991, la Ley de Víctimas, y el Acuerdo del Teatro Colón (con sus instituciones propias como la JEP, la CEV, la UBPDPD y en general el SIVJRNR) contienen la semilla multidimensional y transformadora que puede orientar positivamente la anhelada doble transición. Siguiendo la reflexión de Gonzalo Sánchez (2021):

Si la constitución del 91 fue una apertura institucional para la insurgencia, la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras fue una incursión, incipiente claro está, por la puerta ancha y profunda en las raíces sociales del conflicto. Si antes había políticas para el tratamiento o incorporación de los actores armados a la institucionalidad (amnistías, tratados de paz, esquemas de desmovilización), ahora hay sobre todo políticas para los excluidos del orden político; y políticas para quienes han padecido todas las violencias, es decir, para las víctimas, más que para los guerreros. (p. 26)



Los desafíos pendientes del Acuerdo de Paz nos devuelven al mismo drama de la paz “insegura” que advertía Fals Borda en los sesenta y al contrato constitucional de 1991 que no logró convertirse en un pacto incluyente de paz. Del compromiso de múltiples actores con la perspectiva normativa de la paz sostenible y transformadora depende que las opciones políticas abiertas aún sean viables. Como advirtió Clausewitz, “nunca podría recuperarse una oportunidad perdida”. La ampliación de la democracia, el intento de resolver la cuestión agraria, el tratamiento del problema del narcotráfico y el diseño de un modelo híbrido y original de justicia transicional nos abocan al escenario o desafío de una paz ciertamente desconocida, pero siempre preferible a los sufrimientos continuos de nuestra guerra hartamente conocida. Los temores frente a esa amplia transformación emancipadora solo pueden provenir de quienes temen los cambios políticos.

Ciertamente, existen hondas escisiones en la comunidad política colombiana que han sido profundizadas por el Acuerdo. Este puso fin a la guerra entre el Estado y las FARC, pero no ha logrado la reconciliación y el perdón. Sin embargo, la reconciliación no implica que no haya divisiones, sino que estas no fracturen la comunidad política y destruyan los acuerdos necesarios para la convivencia. La doble transición hacia la paz sostenible y hacia la democracia de calidad no es compatible con el sofocamiento de los conflictos sociales y políticos. El escenario de la paz sostenible es un *modus vivendi*:

El propósito del *modus vivendi* no puede ser apaciguar el conflicto de valores, sino conciliar en una vida en común a individuos y modos de vida con valores en conflicto. No necesitamos valores comunes para vivir juntos en paz. Necesitamos instituciones comunes en las que puedan coexistir muchas formas de vida. (Gray, 2011, p. 40)

Conclusiones

Las transiciones hacia la paz, al igual que las transiciones democráticas, están plagadas de incertidumbre. En Colombia, ni la Constitución



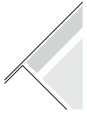
de 1991 ni los múltiples acuerdos de paz de las últimas décadas han asegurado una transición hacia la paz. El Acuerdo del Teatro Colón corre el riesgo de derivar hacia una paz “violenta”. La complejidad de la guerra colombiana obliga a considerar una concepción transformativa de paz. Esa concepción supone la construcción de un orden social aceptable para la propia paz que sustituya las características de la economía política que sostienen la guerra por condiciones capaces de sostener la paz.

El desarrollo de los procesos y las iniciativas de paz en Colombia se acomoda a los ciclos de discusión y crítica que van desde el paradigma dominante de la construcción de paz liberal hasta el giro local, pasando por el denominado giro institucional con el cual se planteó la construcción de paz como construcción de Estado. Sin embargo, existe la necesidad de reconocer que, para aumentar el potencial del Acuerdo con las FARC y transitar hacia una paz sostenible, es necesario también adoptar el giro pragmático que implica pensar la paz como un proceso de transformación de las relaciones sociales, económicas y políticas en las geografías de la guerra.

Evitar el tránsito hacia una paz “violenta” o “caliente” depende de la forma en la que los diversos actores relevantes asuman su compromiso con la perspectiva normativa de la paz sostenible y transformadora, así como de los balances de poder entre los actores que promueven esa perspectiva emancipadora y aquellos que temen el cuestionamiento de sus prácticas de dominación.

Referencias

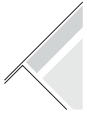
- Arnson, C. (2005). *The Political Economy of War: Situating the Debate*. En C. Arnson y I. W. Zartman (Eds.), *Rethinking the Economics of War. The Intersection of Need, Creed, and Greed*. Woodrow Wilson Center Press, The Johns Hopkins University Press.
- Autesserre, S. (2018). *Peaceland. La resolución de conflictos y políticas cotidianas en las intervenciones internacionales*. Institut Català Internacional per la Pau (ICIP), Edicions Bellaterra.



- Autesserre, S. (2021). *The Frontlines of Peace: An Insider's Guide to Changing the World*. Oxford University Press.
- Barreto Herinques, M. (2016). *Laboratorios de paz en territorios de violencia(s): ¿Abriendo caminos para la paz positiva en Colombia?* Universidad Jorge Tadeo Lozano.
- Boix, C. (2008). *Civil Wars and Guerrilla Warfare in the Contemporary World: Toward a Joint Theory of Motivations And opportunities*. En S. Kalyvas, I. Shapiro y T. Masoud (Eds.), *Order, Conflict and Violence* (pp. 197-218). Cambridge University Press.
- Borrero, J. I. G., Buitrago, M. C. C., Rivas, G., Pava, G. R., Garzón, C. C., & Russi, D. G. (2011). *Circuitos, centralidades y estándar de vida: Un ensayo de geografía económica*. Odecofi-Cinep.
- Bouvier, V. (ed.) (2014). *Colombia. La construcción de la paz en tiempos de guerra*. Universidad del Rosario.
- Cairo, H., Oslender, U., Piazzini Suárez, C. E., Ríos, J., Koopman, S., Montoya Arango, V., y Zambrano Quintero, L. (2018). "Territorial Peace": The Emergence of a Concept in Colombia's Peace Negotiations. *Geopolitics*, 23(2), 464-488.
- Chandler, D. (2017). *Peacebuilding: The Twenty Years' Crisis, 1997-2017*. Palgrave.
- Cunningham, D. E. (2006). Veto Players and Civil War Duration. *American Journal of Political Science*, 50(4), 875-892.
- De Roux, F. (2018). *La audacia de la paz imperfecta*. Ariel.
- Eaton, K. (2020). Territorial Peace Without Territorial Governments: The Centralising Logic of the 2016 Colombian Peace Accord. *Journal of Peacebuilding & Development*, 16(2), 194-208.
- Fals Borda, O. [1964] (2005). Introducción. En G. Gúzman Campos, O. Fals Borda, y E. Umaña Luna. *La Violencia en Colombia*. Tomo 2 (pp. 23-68). Taurus.
- Firchow, P. (2020). *Recuperando la paz cotidiana: Voces locales para la medición y evaluación después de la guerra*. Editorial Universidad del Rosario.
- Galtung, J. (2016) *La violencia: Cultural, estructural y directa*. Cuadernos de Estrategia, (183), 147-168.
- González, J. I., Cardozo, M., Rivas, G., Castro, C., y Galvis, D. (2011). *Circuitos, centralidades y estándar de vida: Un ensayo de geografía económica*. Universidad Nacional, ODECOFI, Colciencias.



- Gray, J. (2011). *Anatomía de Gray: Textos esenciales*. Ediciones Paidós.
- Gutiérrez Sanín, F. (2020). ¿Un nuevo ciclo de la guerra en Colombia? *Debate*.
- Harto de Vera, F. (2016). La construcción del concepto de paz: Paz negativa, paz positiva y paz imperfecta. *Cuadernos de Estrategia*, (183), 119-146.
- Jaramillo Marín, J. (2014). *Pasados y presentes de la violencia en Colombia: Estudios sobre las comisiones de investigación (1958-2011)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Jiménez-Martín, C. (2016). Justicia territorial para la construcción de la paz. *Bitácora Urbano Territorial*, 26(2), 59-66.
- Kaplan, O. (2020). *Resistir la guerra. O cómo se protegen a sí mismas las comunidades*. Fondo de Cultura Económica.
- Lemaitre Ripoll, J. (2019). *El Estado siempre llega tarde. La reconstrucción de la vida cotidiana después de la guerra*. Siglo XXI Editores, Universidad de los Andes.
- Malone, D. M., y Nitzschke, H. (2009). Economic Agendas in Civil Wars: What we Know, what we Need to Know. En *Making Peace Work* (pp. 31-50). Palgrave.
- Mason, T. D., y Fett, P. J. (1996). How Civil Wars End: A Rational Choice Approach. *Journal of Conflict Resolution*, 40(4), 546-568.
- Mejía, O. (2009). Justicia, legitimidad y constitución. Las condiciones de la paz desde la filosofía política de John Rawls. *Pensamiento Jurídico*, 26, 61-91
- Morlino, L. (2019). *Cambios hacia la democracia: actores, estructuras, procesos*. Siglo XXI Editores.
- Nasi, C. (2010). Saboteadores de los procesos de paz en Colombia. En A. Rettberg (Comp.), *Conflicto armado, seguridad y construcción de paz en Colombia* (pp. 97-129). Universidad de los Andes.
- Nasi, C. (2012). Instituciones políticas para el posconflicto. En: A. Rettberg, (Comp.). *Construcción de paz en Colombia* (pp. 51-85). Universidad de los Andes.
- Organización de Naciones Unidas (2015). *Examen de Grupo Independiente de Alto Nivel sobre las Operaciones de Paz de las Naciones Unidas*.
- Özerdem, A., y Yong Lee, S. (2016). *International Peacebuilding. An Introduction*. Routledge.
- Paris, R. (2005). *At War's End. Building Peace After Civil Conflict*. Cambridge University Press.



- Pérez de Armiño, K. y Zirion Landaluze, I. (Coords.) (2019). Pax crítica. Aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal. Tecnos.
- Pizarro, E. (2017). Cambiar el futuro. Historia de los procesos de paz en Colombia (1981-2016). Debate.
- Restrepo, J. A. (2011). Prólogo. En T. Vásquez, A. R. Vargas, y J. A. Restrepo (Eds.), Una vieja guerra en un nuevo contexto: conflicto y territorio en el sur de Colombia. CERAC.
- Rettberg, Angelika (2012) Construcción de paz en Colombia: contexto y balance. En: A. Rettberg (Ed.). Construcción de Paz en Colombia. Universidad de los Andes. pp. 3-50.
- Rettberg, A. (2020). Peace-Making Amidst an Unfinished Social Contract: The Case of Colombia. *Journal of Intervention and Statebuilding*, 14(1), 84-100.
- Rodríguez Pinzón, E. M. (2017). El resultado del plebiscito por la paz en Colombia: Entre la participación y la razón de Estado. *Revista Jurídica*, 36, 171-183.
- Rodríguez Triana, T. (2019). La paz comienza por lo territorial. En Pax crítica: aportes teóricos a las perspectivas de paz posliberal (pp. 167-194). Tecnos.
- Sánchez, G. (2021). Colombia : entre la guerra y la paz 889
- Santos Calderón, J. M. (2010) Discurso de posesión presidencial. Recuperado de http://wsp.presidencia.gov.co/Prensa/2010/Agosto/Pagintrianas/20100807_15.aspx
- Sánchez, G. (2021). Caminos de guerra, utopías de paz. Editorial Crítica.
- Sharp, D. (2018). Rethinking Transitional Justice for the Twenty First Century: Beyond the End of History. Cambridge University Press
- Sharp, D. N. (2020). Positive Peace, Paradox, and Contested Liberalisms. *International Studies Review*, 22(1), 122-139.
- Uprimny, Rodrigo (et al.) (2006) ¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación para Colombia. Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (DeJuSticia).
- Uribe-López, M. (2013). Estilo de desarrollo y sesgo anticampesino en Colombia. *Cuadernos de Economía*, 32(60), 467-497.
- Waldmann, P. (2007). Guerra civil, terrorismo y anomia social: El caso colombiano en un contexto globalizado. Editorial Norma.
- Walter, B. F. (1997). The Critical Barrier to Civil War Settlement. *International Organization*, 51(3), 335-364.



IX. Carl Schmitt y la perspectiva amigo enemigo en el conflicto colombiano

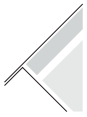
Onasis R Ortega¹


Introducción

Los dos principios básicos de Empédocles, *φιλία* y *νεῖκος*, son, por su nombre y por su función, lo mismo que nuestras dos pulsiones primordiales, Eros y destrucción, empeñada la una en reunir lo existente en unidades más y más grandes, y la otra en disolver esas reuniones y en destruir los productos por ellas generados. Mas no ha de asombrarnos que esta teoría haya reaparecido alterada luego de dos mil quinientos años. (...) En cierta medida hemos dado infraestructura biológica al principio de la «discordia» reconduciendo nuestra pulsión de destrucción a la pulsión de muerte, el esfuerzo de lo vivo por regresar a lo inerte. Esto no pone en entredicho que una pulsión análoga pueda haber existido ya antes, y desde luego no pretende afirmar que una pulsión así se ha engendrado solo con la aparición de la vida. Y nadie puede prever bajo qué vestidura el núcleo de verdad de la doctrina de Empédocles habrá de mostrarse a una intelección posterior. (Freud, 1980, p.247)

Al margen de sus contradicciones ideológicas y de sus preferencias políticas, Schmitt suele ser un autor fascinante para el lector por la radicalidad de su perspectiva teórica y la agudeza de su análisis. Un

¹ Sociólogo, Magister en filosofía y doctorante en filosofía por la U. Valle. Profesor y miembro del grupo de investigación Praxis política ESAP Territorial Valle del Cauca. Miembro del grupo Praxis de la U. Valle y catedrático de la P. U. Javeriana Cali.



 autor que suscita rechazo por lo radical o reducida de las soluciones que ofrece a problemas cruciales de la política o el derecho. El oscuro tiempo de entreguerras, las frustraciones de Alemania en el concierto internacional y el fracaso de la República de Weimar plantearon en su momento problemas y preguntas cruciales de cara al futuro del Estado Alemán para consolidar una sociedad política estable. Eran tiempos de turbulencia política y jurídica que habían conducido a Europa, por primera vez, a una guerra sin fronteras. Es el tiempo presente de Schmitt.

En efecto, tras el impacto de la Primera Guerra Mundial, Schmitt intenta clarificar el concepto de lo político, precisarlo, separarlo de aquello que a su juicio lo confunde o atrofia. En ese sentido habría que entender su crítica al liberalismo, presente en la reconstrucción posterior de sus conceptos políticos y jurídicos, pues de lo que se trata fundamentalmente es “[...] de la relación y correlación de los conceptos de lo estatal y de lo político, por una parte, y de los de guerra y enemigo por otra” (Schmitt, 2005, p.39). Este es, a mi modo de ver, el tema central que Schmitt desarrolla en *El concepto de lo político* y el punto de partida del trabajo que sigue.

El presente ensayo tiene como objetivo analizar la relación amigo enemigo en el contexto del conflicto colombiano. Para desarrollar este objetivo parto del criterio schmittiano de amigo enemigo como rasgo distintivo de lo político, criterio que examino de cara a la determinación del enemigo en el contexto del conflicto interno en Colombia. Partiendo de la hipótesis de que una lectura en clave de la relación amigo enemigo presupone que el conflicto es político, la indeterminación del enemigo político en Colombia es, probablemente, una manera de ocultar la existencia de la guerra y la criminalización del adversario político. Veamos, para empezar, el contexto en el que Schmitt elabora su célebre fórmula amigo enemigo.

Tres motivos histórico-político están a la base del pensamiento de Schmitt: La crisis del modelo constitucional alemán, su crítica a la insuficiencia de las categorías jurídico-constitucionales del positivismo jurídico, y su postura respecto del déficit de autoridad del Estado



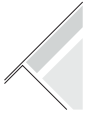
en la República de Weimar². En efecto, la *crisis del modelo constitucional alemán* lleva a Schmitt a pensar que el modelo dual de principio monárquico y representación parlamentaria resulta insostenible:

La figura del Estado de Derecho, de cuño alemán, que reposa sobre un control de la función ejecutiva por medio de los tribunales y sobre la exigencia de reserva de ley para unas determinadas materias, no constituye ya una respuesta adecuada y suficiente para un nexo social que se organiza desde el refugio universal y desde el consiguiente complejo pluralismo de grupos. Schmitt no cree que en las nuevas circunstancias el Estado pueda tener otra justificación plausible que la del principio democrático. (Agapito, 2005, p.13)

La lectura que Schmitt hace de la historia de Europa y su proceso de secularización lo llevan a pensar que, por un lado, una justificación de la monarquía no resulta legítima para justificar el Estado; Por otro lado, que dicha legitimidad tampoco subyace, en un pacto o contrato originario del Estado. Ambas cosas, el modelo dual y el contrato se basan en una falta de compromiso de la burguesía, “[...] que ha preferido aceptar la tutela del monarca, apoyada en la burocracia y el ejército, antes que asumir por sí misma la tarea de configurar la sociedad y las relaciones con el Estado” (Agapito, 2005, p.14).

En cuanto la *insuficiencia de las categorías del positivismo jurídico*, Schmitt considera que ya no es posible entender la constitución como norma jurídica en un sentido estrictamente positivo, y aboga por su interpretación sistemática. En varios lugares, Schmitt defiende la interpretación de la norma constitucional como elemento de su legitimidad, y rechaza la idea positivista de igual valor de los componentes constitucionales; por el contrario, considera que los preceptos constitucionales no tienen el mismo valor y son susceptibles de ser interpretados desde su propia lógica. A su juicio, el criterio positivista anula la interpretación que comienza por distinguir entre constitución y ley constitucional.

² Cf. Rafael Agapito, “Agudeza y miseria de la reflexión sobre lo político” (Schmitt, 2005, p.13).



En su análisis histórico, Schmitt encuentra un *déficit de autoridad del Estado* tipificado en la frustración de Alemania para establecer un Estado moderno. Schmitt ve en la autonomía alcanzada por los partidos frente a los ciudadanos de su época, una especie de pluralidad de sujetos soberanos que conlleva pérdida de autoridad el Estado. Entiende que el derecho no es aplicable al caos, sino a una realidad previamente configurada en algún sentido, por lo cual es necesaria una autoridad previa a la vigencia del derecho; es decir, un soberano que concentre la facultad legislativa, una instancia por encima de posiciones particulares en conflicto a la que todos transfieren su poder y se someten.

Al examinar el contexto histórico, Schmitt observa que, en ese contexto, no siempre concentración de poder en el soberano implica ausencia de límites jurídico, y que el soberano se debe al acuerdo originario, pues si se convierte en parte del conflicto o no responde a la voluntad general desaparece. Probablemente en Schmitt el soberano no cuenta con soporte jurídico concreto, es una especie de voluntad, un sujeto abstracto, que simplemente impone una decisión en una situación excepcional. En general, Schmitt crítica al Estado liberal burgués del siglo XIX, su idea de ley como norma general; piensa que un gobierno de las leyes trae consecuencias indeseables y el control recíproco entre los órganos superiores del Estado debilita su autoridad. A su juicio, es necesario conservar el momento político de poder del Estado para cumplir la función de mantener la unidad e identidad política del pueblo. Tematizado este contexto de partida, veamos cómo entiende Schmitt el enemigo y específicamente el enemigo político.

El concepto de lo político y la enemistad

El criterio amigo enemigo tiene una evolución en el pensamiento de Schmitt. En efecto, Schmitt habla de *enemigo político*, *enemigo sustancial* y *enemigo interno*. El enemigo político se encuentra en *El concepto de lo político*, cuyo propósito es una distinción que sirva para señalar el campo de lo político. Enemigo sustancial, es una idea que Schmitt desarrolla en los años treinta, en trabajos menores del período de su



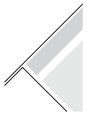
vínculo con el nacional socialismo, y en los que se visualiza la persecución a los judíos. Enemigo interno, será el concepto que finalmente aparece en *Teoría del Partisano*. En lo que respecta a este ensayo, me ocupé del concepto de enemigo político, tal como Schmitt lo plantea en *El concepto de lo político*.

Como sabemos, Schmitt se plantea el problema de establecer un criterio para definir lo político análogo a lo que ocurre en la estética, la moral o la economía. Lo bello y lo feo son el criterio definitorio de lo estético, lo rentable y lo no rentable definen la economía y lo bueno y lo malo definen lo moral. ¿Qué es aquello que define lo político?, Schmitt responde:

Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo. El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. (Schmitt, 2005, p. 56,57)

La distinción amigo enemigo no implica una confrontación violenta, de hecho, lo político se define también por el esfuerzo para impedir la violencia o la guerra. Pero la amenaza latente de la enemistad es la que produce la tensión específicamente política en la vida de los hombres. Schmitt (2005), precisa que el enemigo es: “[...] un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público” (p.58).

De acuerdo con Schmitt, la distinción amigo enemigo no pretende explicar lo político, tampoco es una descripción de su contenido, el sentido de esta distinción es la de establecer un criterio para distinguir, discernir entre lo político y lo no político. En otras palabras, su



sentido es determinar lo esencialmente político en el juego de relaciones y correlaciones que implica su dinámica. Amigo enemigo viene a ser el fundamento último de lo político, aquello que resulta siendo tras el grado máximo de intensidad de una asociación o disociación.

Para Schmitt (2005), el enemigo político tiene características puntuales:

El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es el otro el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. (p.57)

El enemigo político existencialmente distinto, es el otro o el extraño desde el punto de vista óntico. Es el otro que, por su mera existencia, amenaza la preservación de la propia forma de vida. “En este sentido, el *enemigo político* es la representación de un conflicto concreto real e inevitable que no debe confundirse con el competidor económico, el malo desde la óptica moral o el feo desde un punto de vista estético” (Sosa, 2008, p.130). Para profundizar la especificidad política del enemigo, Schmitt distingue el plano psicológico del político:

Un conflicto extremo solo puede ser resuelto por los propios implicados; en rigor solo cada uno de ellos puede decidir por sí mismo si la alteridad del extraño representa en el conflicto concreto y actual la negación del propio modo de existencia, y en consecuencia si hay que rechazarlo o combatirlo para preservar la propia forma esencial de la vida. En el plano de la realidad psicológica es fácil que se trate al enemigo como si fuese también malo y feo, ya que toda distinción, y desde luego la de la política, que es la más fuerte e intensa de las distinciones y agrupaciones, echa mano de cualquier otra distinción que encuentre con tal de procurarse apoyo. (Schmitt, 2005, p. 57)

En el plano político no encontramos la estetización del enemigo o su valoración moral, lo que cuenta es si su alteridad amenaza y constituye



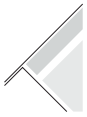
la negación de la propia existencia. Tal amenaza motiva la decisión de rechazarlo o combatirlo. Una decisión así se requiere en situaciones extremas para conservar la forma esencial de vida y resolver un conflicto. El carácter propiamente político de la decisión viene determinado por el hecho de que se toma para resolver un conflicto con otro que se declara enemigo, en cuanto amenaza con destruir la existencia misma de la vida y de la forma de vida. Lo constitutivo del concepto de enemigo es la eventualidad de la lucha. Lucha, enemigo y guerra adquieren sentido en cuanto se relacionan con la posibilidad de matar, de modo que de la enemistad deriva la guerra, “la guerra no es sino la realización extrema de la enemistad”. En otras palabras, la guerra presupone la decisión previa de quien es el enemigo, esa decisión es lo decisivo.

El enemigo como criterio de demarcación de lo político incorpora la violencia y la fuerza como medios para conservar la forma de vida, la existencia. Interpreta la diversidad del mundo como alteridad dual, amenaza la vida o no, me constituye o no me constituye en enemigo; pretende construir la comunidad política a partir de subsumir esa diversidad originaria en amigo enemigo.

Schmitt intenta responder a críticos de *El concepto de lo político* en el prólogo de 1963, allí se refiere directamente a los historiadores, juristas, filósofos y teólogos. Al referirse puntualmente a la premisa amigo enemigo, Schmitt precisa el enfoque de su trabajo:

El escrito sobre el concepto de lo político, como todo tratamiento de conceptos concretos desde el punto de vista jurídico, se ocupa de un material histórico, y se dirige en consecuencia también a los historiadores, en primer lugar a los conocedores de la época de los Estados europeos y de la transición del sistema feudal de la Edad Media al Estado territorial soberano, con su distinción entre Estado y sociedad. (Schmitt, 2005, p. 44)

Con esta precisión del enfoque histórico-jurídico, Schmitt sale al paso de quienes le critican la preeminencia del enemigo y no del amigo en *El concepto de lo político*. Tal reproche le parece un estereotipo que no tiene en cuenta que “el movimiento de un concepto jurídico parte,



con necesidad dialéctica, de la negación”. Puesto que, en el campo jurídico, la negación de un derecho desencadena la acción jurídica, pero no el primado del crimen, análogamente, la negación de la amistad no desemboca en un primado de la enemistad.

Si la negación de la amistad no deriva necesariamente en la primacía del enemigo, como piensa Schmitt, entonces amigo enemigo funciona como criterio de demarcación de lo político y no como criterio valorativo respecto de la amistad y su contrario. A su juicio, la objeción respecto de la preeminencia positiva del enemigo proviene más bien de medios extracientíficos como los medios masivos de comunicación que terminan situando todo en la lucha política cotidiana, circunstancias en las que un encuadramiento científico de conceptos resulta absurdo. En ese medio “[...] lo que fue en su momento un primer y cauteloso intento de demarcar un cierto campo conceptual se ha visto transformado en un slogan primitivo, una denominada ‘teoría del amigo y el enemigo’ concedida sólo de oídas y endosada siempre al partido contrario” (Schmitt, 2005, p.46). De acuerdo con este argumento, las razones de una cierta preeminencia del enemigo en *El concepto de lo político*, obedecen a un tratamiento que no se ajusta al rigor científico en un sentido lógico, epistémico y metodológico. En primer lugar, porque de una negación dialéctica deriva una preeminencia valorativa; en segundo lugar, porque toma como cierto aquello que pertenece al ámbito cotidiano, al relato de los medios masivos marcado por la inmediatez de la lucha cotidiana de los partidos; en tercer lugar, porque no se fija en el rigor metodológico de un criterio de demarcación que intenta fijar un campo, el campo estrictamente político.

Una vez establecido el campo de lo político, el criterio de demarcación amigo enemigo queda en un segundo plano para dar paso a lo relevante: el campo político. Amigo enemigo habría cumplido su cometido metodológico, pero el campo político suele ser contingente y determinado por la acción humana, lo cual no sólo se refiere a que sea inestable y cambiante, sino impredecible. La política trata del estar juntos, de lo diverso. Las comunidades de hombre se organizan a partir de un caos absoluto de diferencias, construyen cuerpos políticos para unir lo diverso y, al mismo tiempo, lograr que los individuos se

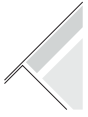


distingan unos de otros. La absoluta diversidad entre hombres, que sobrepasa la diversidad entre pueblos, culturas o razas, está contenida en la creación del hombre por Dios; sobre ella la política no tiene nada que hacer. Puesto que la política se ocupa de organizar de antemano lo absolutamente diverso en consideración a una relativa igualdad que le permita diferenciar lo relativamente diverso. Tal empresa desborda cualquier criterio de demarcación y rigor científico, incluido el de amigo/enemigo, y viene a ser la verdadera razón que explica la objeción contra el criterio schmittiano de demarcación del campo político.

El enemigo en el contexto del conflicto colombiano

Una liebre de buen carácter
Quería tener muchos amigos.
¡Muchos! me diréis que es asunto difícil:
Ya uno solo es cosa rara en este país.
Estoy de acuerdo, pero mi liebre tenía esta manía,
Y no sabía que Aristóteles
Les decía a los jóvenes griegos admitidos a su escuela:
Amigos míos, no hay amigos.
[...] Complaciente, solícita, siempre llena de celo,
Quería hacer de todos y cada uno un amigo fiel,
Y se creía querida porque ella los amaba. (Derrida, 1998, p. 67)

En *El Concepto de lo político*, Schmitt describe lo que me parece es su diagnóstico de la situación: “Una situación tan confusa de forma y falta de forma, de guerra y paz, plantea interrogantes incómodos pero que no pueden pasarse por alto y que suponen un genuino desafío” (Schmitt, 2005, p 42). Tal situación me parece análoga a la que vivimos en Colombia, al menos en los últimos sesenta años de conflicto interno, una situación tan confusa, sin forma, de guerra y paz que nos sigue planteando grandes desafíos. Desafíos como el de la estabilidad política, la democracia o la paz. Pero en medio de esa confusión ¿quién



es o quién fue el enemigo político?, ¿quién lo determinó? Examinemos brevemente el asunto del enemigo político en Colombia.

Una de las veces que se ha discutido públicamente el tema del enemigo político fue a raíz de la demanda instaurada por el general Harold Bedoya en 1997, contra una disposición del código penal, según la cual, “Los rebeldes o sediciosos no quedarán sujetos a pena por los hechos punibles cometidos en combate, siempre que no constituyan actos de ferocidad, barbarie o terrorismo” (Corte Constitucional, 1997, p. 6). La Corte constitucional admitió la demanda y declaró inexecutable esa norma argumentando que los delitos políticos constituyen formas desviadas de acción política. En esa sentencia, dos magistrados presentaron salvamento de voto con el siguiente argumento:

[C]reemos que la Corte se equivoca profundamente cuando afirma que la norma declarada inexecutable convertía a las partes en el conflicto armado interno en enemigos absolutos, librados a la suerte de su aniquilación mutua. Por el contrario, esa disposición tendía a civilizar la confrontación, en la medida en que privilegiaba los actos de combate que se adecuaban a las reglas del derecho humanitario, mientras que penalizaba las violaciones a estas normas. Por ello, y ojalá nos equivoquemos, lo que efectivamente puede intensificar la ferocidad de la guerra entre los colombianos es la propia decisión de la Corte, pues ésta desestimula el respeto de las reglas del derecho humanitario. En efecto, si a partir de la sentencia, un homicidio en combate es sancionable en forma independiente como si fuera un homicidio fuera de combate ¿qué interés jurídico podrá tener un alzado en armas en respetar las normas humanitarias? Desafortunadamente ninguno, por lo cual, paradójicamente, en nombre de la dignidad humana, la sentencia corre el riesgo de estimular la comisión de conductas atroces de parte de los rebeldes y los sediciosos. (Corte Constitucional, 1997, p. 44)

La sentencia que hemos citado fue un duro golpe al delito político en Colombia. En un país con larga experiencia de guerra, que había lidiado de manera recurrente con la figura del delito político, la sentencia provocó un trato delincencial a los movimientos insurgentes

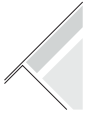


y un tratamiento militar a los movimientos de reivindicación social. Esto es una muestra de cómo se desdibuja el enemigo en sentido schmittiano, no hay enemigo político sino delincuentes.

Las elites colombianas han usado reiteradamente el derecho como carta de batalla; este cuadro se ilustra en el artículo 71 de la Ley 975, donde se plantea proscribir excepcionalmente el delito político ampliando el tipo establecido en el código penal: “ También incurrirían en el delito de sedición quienes conformen o hagan parte de grupos guerrilleros o de autodefensa cuyo accionar interfiera con el normal funcionamiento del orden constitucional y legal” (Congreso de la República, Ley 975, Art.71). Ese artículo ponía en el mismo plano a las guerrillas insurgentes y los grupos paramilitares en Colombia; “el argumento era que en la legislación colombiana el paramilitarismo nunca se había considerado delito de sedición y que hacerlo, no corresponde al concepto de delito político, que tiene como uno de los elementos fundamentales la oposición al Estado (Uribe, 2011, p.23).

Paralelo a la criminalización de la oposición política, el país ha vivido por décadas una violencia que, según los analistas, se considera endémica, degradada y similar a una guerra civil³. En Colombia hemos vivido todas las modalidades de violencia propias de las guerras civiles: masacres colectivas, desplazamiento forzado, tortura, uso de armas no convencionales, territorios minados, asesinato selectivo, robo y despojo, secuestro, etc. Sin embargo, las atrocidades de esa violencia han sido frecuentemente banalizadas y los hechos o sus causas no atribuyen a una división amigo enemigo, pues se dice que ni la sociedad se reconoce dividida entre amigos y enemigos, ni los actores que intervienen en esos hechos lo hacen con propósitos expresamente políticos. Se dice más bien que los actores son múltiples y no siempre sus actos se corresponden con motivos políticos.

³ Véase, por ejemplo: González, F (2016) *Poder y violencia en Colombia*, Bogotá, CINEP. Pecaute, D. (2015). *La experiencia de la violencia: los desafíos del relato y la memoria*, Medellín, La carreta histórica. Jaramillo, J.(2016). *Pasado y presente de la violencia en Colombia*, Bogotá, U. Javeriana.



No parece plausible establecer, en el caso colombiano, algo así como la amenaza de la propia existencia de un bando sobre otro, como lo entiende Schmitt. El antagonismo amigo enemigo que Schmitt usa como criterios de definición de lo político:

[...] se orienta hacia el rechazo de otro radical. Criterios étnicos, religiosos o regionalistas se movilizan de esta manera para que la alteridad no se remita a una diferencia coyuntural sino a un dato de naturaleza. Poco importa en realidad lo que se incluya en la etiqueta del otro absoluto; lo que importa es la operación que conduce a fabricar un nosotros sobre un fondo de exclusión. (Pecaut, 2015, p. 144)

El fenómeno de la violencia en Colombia, al menos en los últimos 30 o 40 años, no compromete la existencia de una identidad que se ve amenazada por otra que intenta sustituirla, no parece que sea eso lo que se pone en juego.

Tampoco encontramos un dilema del tipo “ellos” y “nosotros” que pudiera referenciarse como un antagonismo general de amigo enemigo, más bien lo que si encontramos en Colombia es un conflicto ramificado a lo largo de la sociedad. Eso explica, por ejemplo, las mutaciones: paramilitar, narco-paramilitar; narcotráfico-narcopolítica; guerrillero- narcoguerrillero; militar- paramilitar, etc. Incluso, se puede pensar que no hay convicciones absolutamente diferentes y contrapuestas, dado que el marxismo guerrillero y la supuesta justicia alguna vez invocada por los paramilitares, terminan siendo negadas por los hechos atroces de su práctica militar y por la facilidad con la que miembros de un bando pasan a otro.

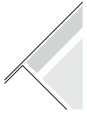
Por contraste a la oposición absoluta amigo enemigo, la ramificación del conflicto ha posibilitado la práctica del arreglo y los acomodos entre bandos contrarios. “Así como no hay una frontera precisa entre los territorios bajo dominio de uno u otro de los actores, no la hay tampoco entre las atrocidades espectaculares – masacres y torturas en público – y las atrocidades ordinarias – asesinatos selectivos, desapariciones forzadas, secuestros-” (Pecaut, 2015, 169). Todos los actores



están vinculados a este tipo de prácticas en el marco de una dinámica fragmentada de las confrontaciones militares, pero también vinculadas a la multiplicidad de protagonistas con diversos objetivos, sociales, económicos o ideológicos.

De acuerdo con lo dicho, la probabilidad de considerar la contraposición amigo enemigo en Colombia sería declarando una guerra civil. En ese sentido Schmitt considera que: “Guerra es una lucha armada entre unidades políticas organizadas, y guerra civil es una lucha armada en el seno de una unidad organizada- que sin embargo se vuelve justamente por ello problemática” (Schmitt, 2005, p. 62). En una situación de lucha armada al interior de la unidad política, la guerra civil decidirá el destino de la unidad política, puesto que la existencia de tales grupos armados pone en entredicho el monopolio de la fuerza del Estado y su control territorial, [...] la lucha ha de decidirse fuera de la constitución y del derecho, en consecuencia, por la fuerza de las armas” (Schmitt, 2005, p. 76). Aquí Schmitt parece separarse de su usual correspondencia entre Derecho de gentes, Derecho público europeo y Estado de derecho. Mientras que la guerra entre Estados puede ser circunscrita a regulaciones, en caso de guerra civil, Schmitt llama a deshacerse de las restricciones constitucionales, y más bien propone regresar al núcleo de la política: la distinción amigo enemigo. Si bien esta lectura actualiza el argumento de Schmitt de cara a la comprensión del conflicto interno en Colombia, ello implicaría una lectura a fondo del diagnóstico del conflicto colombiano, lectura que para empezar se distancia de otras que entienden que en Colombia ha existido una especie de guerra contra la sociedad o guerra sin nombre⁴; por contraste, siguiendo a Schmitt, lo que habría sería una

⁴ *Guerra contra la sociedad* es el título del libro de Daniel Pecaut en el que defiende la tesis, según la cual, en Colombia no hay guerra civil sino guerra contra la población civil. Daniel Pecaut, *Guerra contra la sociedad*, Bogotá, Planeta, 2001. Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia. Bogotá, IEPRI-Norma, 2006. Se discuten a este respecto dos tesis importantes: 1- siguiendo la tesis de Colombia es un país de regiones, se indagan la manera como violencia y democracia, caos y orden, son reproducidos mediante la imbricación entre el poder de los actores armados ilegales que campean en municipios y regiones, y el



guerra civil que amenaza la legitimidad de la unidad política. En otras palabras, siguiendo a Schmitt, en Colombia no parece presentarse el antagonismo amigo enemigo, sino una guerra civil.

Examinemos brevemente esta posibilidad. Varios estudiosos del tema colombiano han intentado dirimir aquello que Sartori llama la “es-tiramiento conceptual”, para establecer si hay o hubo guerra civil en Colombia. Así, Posada Carbó (2006), considera que:

La baja autoestima nacional es un problema menor frente al mensaje quizás más significativo de esas imágenes reiterativas del 'país asesino': la ausencia de responsables donde se sufre por tanta barbarie. O para ser más precisos, la aparente desaparición de la responsabilidad individual sobre los crímenes, en un lenguaje que criminaliza al conjunto social mientras libera de culpas a los asesinos. (p. 31)

Con otras palabras, pero en la misma dirección, Iván Orozco (1992), sostiene que:

En Colombia no cabe pensar – por lo menos no de manera dominante – el ámbito de lo delincencial político siguiendo un modelo de confrontación Estado –individuo. La confrontación entre el Estado y las guerrillas, la confrontación entre el Estado y los paramilitares y, aún la confrontación entre el Estado y el narcoterrorismo no puede ser pensada sensatamente sino como una lucha entre actores colectivos. El modelo empírico dominante en Colombia no es el de la rebeldía privada sino el de la guerra civil. (p.44)

Si nuestro problema no es de rebeldía individual contra el Estado, como pareciera entender Posada Carbó, sino que habría que pensarlo como lucha entre actores colectivos, entonces la negativa de declarar la guerra civil, *verbi gratia*, la declaratoria de enemigo pasa no solo por

poder de un Estado fragmentado que fracasa en su tarea de monopolizar el uso de la fuerza. 2- Desde mediados de los noventa hay una creciente victimización de los civiles en el contexto del conflicto.



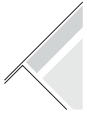
malos entendidos conceptuales, no se trata de la borrosidad de los conceptos producto de comparaciones con otros contextos históricos (España o Estados Unidos)⁵ sino del ocultamiento del carácter político del conflicto.

A modo de conclusión

Dije al comienzo que, partiendo de la contraposición schmittiana amigo enemigo, examinaría tal contraposición en el contexto del conflicto colombiano; al hacerlo muestro que: 1) en términos teóricos, en Colombia no está en juego la existencia o la identidad de los grupos ni una contraposición generalizada en la sociedad de “ellos” y “nosotros”. 2) No hay diferencias absolutas y claras, sino ramificación del eje del conflicto, multiplicidad de actores y diversidad de objetivos en los móviles de dichos actores. 3) Empíricamente, hemos atravesado una confrontación de colectivos que amenazan el poder del Estado, confrontación que no es explicable desde la individualización del delito y la responsabilidad criminal, sino que sólo se explicaría por una situación de guerra civil. 4) La sociedad colombiana ha vivido atravesada por la violencia, con índices de criminalidad aterradores, sin que se afecte seriamente el orden político y jurídico, y sin que una amplia franja de la población se vea afectada en la persecución de sus metas de vida; esto explica o facilita, a mi juicio, la criminalización de los adversarios y la invisibilización del carácter político del conflicto, es decir, la declaratoria del enemigo.

Si bien esta explicación resulta plausible de cara al contexto colombiano, sigo pensando, al menos como hipótesis, que el no reconocimiento público del enemigo político en Colombia sirve para ocultar el carácter político en el ámbito público, y justificar el tratamiento militar del

⁵ Uno de los argumentos que se esgrime para justificar la no declaratoria de guerra civil, es que en Colombia el conflicto no involucra masivamente a la sociedad, del modo como ocurrió en España durante la guerra civil. Pero que no sea idéntica no quiere decir que no se cumplan el resto de las características.



mismo. Recientemente, le preguntaron a Fernán González ¿qué le preocupaba del país?, a lo cual respondió: “Me preocupa la polarización. Es decir, la concepción de la política como un enfrentamiento entre enemigos. La lucha política nunca es entre enemigos sino entre adversarios con discrepancias, porque acá se busca eliminar al enemigo” (González, 2015, p.1). Probablemente, en la práctica el tratamiento de la oposición política ha sido el de enemigo, y en consecuencia, lo que se busca no es vencer al adversario sino eliminar al enemigo.

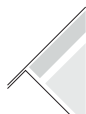
Referencias

- Agapito, R. (2005). Agudeza y miseria de la reflexión sobre lo político. En Schmitt, C. (2005). El concepto de lo político p. 11-38. Madrid, Alianza.
- Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2005
- Corte Constitucional, Sentencia C-456/97.
- Congreso de la República, (2005) Ley 975 o Ley de justicia y paz.
- Derrida, J. (1988). *Política de la mistad*, Madrid, Trotta.
- Sigmund Freud, *Análisis terminable e interminable seguido de construcciones en el análisis*, Buenos Aires, Amorrortu, 2016.
- Freud, S. (1980). *Análisis terminable e interminable*. En Obras completas (tomo XXIII), Buenos Aires, Amorrortu.
- González, F (2016) *Poder y violencia en Colombia*, Bogotá, CINEP.
- González, F.(2015). entrevista en Revista Semana. Disponible en: <http://www.semana.com/nacion/articulo/fernán-gonzález-habla-de-su-libro-el-conflicto-la-paz/440390-3>
- Jaramillo, J.(2016). *Pasado y presente de la violencia en Colombia*, Bogotá, U. Javeriana.
- Orozco, I.(1992). *Combatientes, Rebeldes y terroristas. Guerra y derecho en Colombia*, Bogotá, Editorial Temis.
- Pecaut, D. (2015). *La experiencia de la violencia: los desafíos del relato y la memoria*, Medellín, La carreta histórica.
- Posada, E.(2006). *La nación soñada: violencia, liberalismo y democracia en Colombia*, Bogotá, Norma.



Sosa, F. (2008). *Carl Schmitt y Ernst Forsthoff. Consideraciones y confidencias*, Madrid, Marcial Pons.

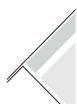
Uribe López, M.(2011). Lo político en la guerra civil en Colombia, Revista Análisis político N.º 72, Bogotá, U. Nacional.



X. Coordinación intergubernamental para el enfoque de género en el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera¹

Jeimy Lizeth García²
Carlos Cano³

Introducción



El conflicto armado colombiano ha afectado de forma diferenciada a las mujeres en todos sus ciclos vitales y en todas las áreas del desarrollo humano (United Nations Development

-
- ¹ El presente capítulo es el primero de los resultados del proyecto de investigación "Inclusión educativa de población en zonas de conflicto armado en Antioquia", en el marco del Acuerdo Final de Paz colombiano, financiado por la Dirección de Investigación de la Institución Universitaria Digital de Antioquia.
- ² Profesional en Estudios Literarios de la Pontificia Universidad Javeriana, especialista en Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario de la Universidad de Antioquia y magister en Gobierno y Políticas Públicas de la Universidad EAFIT. Docente de la Institución Universitaria Digital de Antioquia, correo electrónico jeimy.garcia@iudigital.edu.co.
- ³ Ingeniero en Instrumentación y Control del Politécnico Jaime Isaza Cadavid, Docente de la Institución Universitaria Digital de Antioquia, correo electrónico carlos.cano@iudigital.edu.co

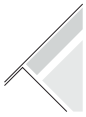


Programme [UNDP], 2020).⁴ Los actores del conflicto han demostrado el poder contra su enemigo a través de estrategias de guerra que han recaído directamente sobre las mujeres, tales como el despojo de la propiedad, el desplazamiento forzado, la violencia y explotación sexual, el control de la libertad y la movilidad, los obstáculos para la participación política, la participación forzada en la guerra y el reforzamiento de estereotipos de género.

El Acuerdo Final entre el Estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP) ha permitido avanzar en el reconocimiento de las afectaciones a los derechos humanos de las mujeres, y ha traído consigo la posibilidad que el Estado actúe sobre las condiciones estructurales de dichas vulneraciones. Es el primer acuerdo de paz que, desde la fase de negociación, genera las condiciones para la creación de una comisión de género, con el fin de transversalizar el enfoque de género en cada uno de los puntos acordados, además de incluir ejes temáticos, indicadores y metas para su abordaje (Humanas Colombia et al., 2017).

En relación con lo anterior, pese a los esfuerzos de la comisión de género por definir la ruta de implementación del capítulo de género, a cinco años de su inicio las medidas para las mujeres y la población LGBTI son de las más atrasadas en la implementación general del Acuerdo Final. Tres informes dan cuenta de ello: el primero, del Instituto Kroc, entidad que hace el apoyo técnico al seguimiento y monitoreo en la implementación. El segundo, de la Instancia Especial de mujeres para el Enfoque de Género en la Paz, creada para hacer seguimiento a la implementación del enfoque de género del Acuerdo Final. Y, tercero, el informe del Grupo de Género en la Paz (Gpaz), conformado por un conjunto de organizaciones nacionales defensoras de los derechos de las mujeres, que ha velado porque se incluya y se

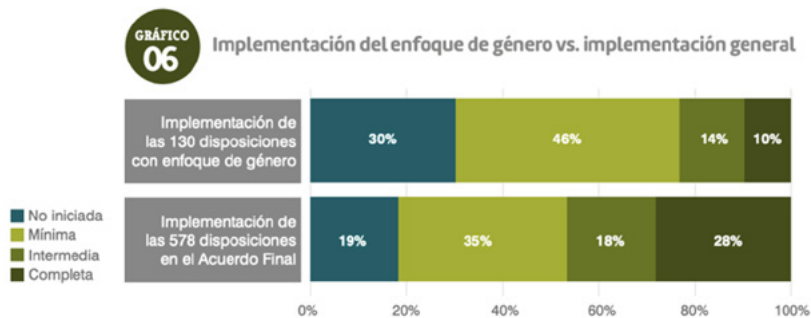
⁴ El informe del PNUD, denominado Índice de Normas Sociales de Género (2020), ofrece un amplio panorama mundial sobre cómo las normas sociales obstaculizan el desarrollo de las mujeres en todos los ámbitos de la vida, tales como la política, la salud y la educación, y evidencia cómo el 90% de la población mantiene algún sesgo hacia las mujeres.



dé cumplimiento al enfoque de género en el Acuerdo Final. Los tres informes coinciden en evidenciar los retrasos en la implementación de las medidas de género en temas estratégicos como la Reforma Rural Integral, la sustitución de cultivos de uso ilícito, la reincorporación de excombatientes y las garantías de seguridad.

Como lo refleja la Figura 1, tomada del Quinto informe de seguimiento a la implementación del Acuerdo Final del Instituto Kroc, aproximadamente el 76% de las medidas afirmativas para las mujeres no han iniciado o están apenas iniciadas, en contraste con la totalidad del Acuerdo Final que tiene un 54% en esta misma situación; es decir, 22 puntos porcentuales de diferencia. De otro lado, del total de compromisos que debían haber finalizado a noviembre del 2020, tan solo un 10% de las medidas para las mujeres ha llegado a este punto, en comparación con el 28% del total del Acuerdo Final, es decir, una diferencia de 17 puntos porcentuales.

Figura 1. Porcentaje de implementación de las acciones de género versus el Acuerdo Final. Fuente: Instituto Kroc (2020)



Por su parte, el informe de la Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz insta al Gobierno nacional y a los Gobiernos territoriales a avanzar en la adecuación de instrumentos de planeación y presupuestación, asesoría técnica y articulación institucional para lograr avances en los puntos del Acuerdo Final que

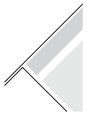


tienen relación directa con los compromisos para lograr la equidad de género y la participación de las mujeres en la construcción de paz y el desarrollo territorial (Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz, 2019).

Los informes mencionados permiten pensar en que podría haber fallas en los mecanismos de coordinación intergubernamental y en los instrumentos de planeación para la toma de decisiones de las entidades responsables de la implementación de las acciones afirmativas para las mujeres, dado que estas no tenían a junio de 2019 planes de trabajo concertados para el cuatrienio. Por su parte, la Alta Instancia de Género del Gobierno, entidad creada para la articulación y coordinación del enfoque y transversalización de género, se instaló en enero de 2019 sin un rol determinante durante este primer año de creación (Centro de Investigación y Educación Popular [CINEP], Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos [CERAC] y Programa por la Paz, 2019).

Como lo afirman Cabrero y Zabaleta, citando a Licha y Molina, “los riesgos de incoherencia en la acción organizada disminuyen, al identificar los vacíos en las cadenas de funciones y en el entramado institucional” (Cabrero y Zabaleta, 2009, p. 4). De manera tal que persistirán los rezagos en los compromisos de género a) si existe duplicidad, dispersión o vacíos en las funciones institucionales, b) si no se da interacción entre las entidades, y de estas con los Gobiernos departamentales, municipales y organismos internacionales que participan en la implementación territorial, y c) si persiste la incoherencia entre los instrumentos de planeación. La acción coordinada del Estado y la funcionalidad institucional en temas estructurales como la Reforma Rural Integral, la sustitución de cultivos de uso ilícito, la reincorporación de excombatientes, la atención y reparación de víctimas del conflicto armado y las garantías de seguridad para las mujeres permitirá que las brechas históricas y las desigualdades que estas han vivido realmente se transformen.

En consecuencia, como se verá en este texto, podría afirmarse que, luego de cinco años de la implementación del Acuerdo Final, las acciones afirmativas para las mujeres son de las más retrasadas porque



existen vacíos en las relaciones intergubernamentales y en los instrumentos de planeación y seguimiento, los cuales impiden materializar los compromisos de género en los territorios que producirían las transformaciones deseadas en el cierre de brechas entre hombres y mujeres.

El presente estudio analiza de qué forma se da la coordinación intersectorial e intergubernamental entre las instancias creadas para el enfoque de género del Acuerdo Final. Asimismo, se ocupa de examinar la manera cómo operan sus instrumentos de planeación y seguimiento, a partir de los enfoques teóricos de políticas públicas de igualdad de género e implementación de políticas públicas y los conceptos de acción afirmativa y coordinación intergubernamental. La pregunta que orienta el análisis es la siguiente: ¿cuáles son los retos del enfoque de género, en la fase de implementación del Acuerdo Final, asociados a la coordinación intersectorial e intergubernamental y a los instrumentos de planeación?

Para dar respuesta a la anterior pregunta, se sigue el siguiente derrotero. El primer apartado introduce el contenido del trabajo, plantea el problema, la hipótesis, la pregunta y los objetivos del estudio.

El segundo apartado expone el marco conceptual que sustenta el trabajo en las categorías de análisis de políticas públicas de igualdad e implementación de políticas públicas. La primera categoría se elabora a partir de referentes teóricos como la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), Annie Marie Goetz y Patricia Fernández de Castro, mientras que la categoría de implementación se respalda en referentes teóricos tradicionales de las políticas públicas, como Jeffrey Pressman y Aaron Wildavsky. De estas dos categorías se derivan los conceptos de acción afirmativa y mecanismos de coordinación intergubernamental que aportan las manifestaciones observables del fenómeno de estudio.

El tercer apartado establece el marco metodológico, donde se define que esta es una investigación de carácter cualitativo, desarrollada a través del método de “estudio de caso”, en la cual se emplean



instrumentos como la entrevista semiestructurada y el análisis documental para dar cuenta de la evidencia empírica recolectada.

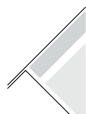
El cuarto apartado presenta los resultados obtenidos del proceso metodológico, destacando la manera en que funcionan las dos instancias creadas para garantizar la transversalización del enfoque de género y las acciones afirmativas intersectorial e intergubernamental. Adicionalmente, se presentan los instrumentos de planeación del enfoque de género para la implementación del Acuerdo Final como política pública de igualdad de género en los niveles nacional y municipal, este último para el caso específico de Anorí. Se muestra aquí un breve panorama del porqué Anorí es un escenario relevante para indagar por la implementación del enfoque de género en el marco del Acuerdo Final.

El quinto apartado compila un conjunto de conclusiones producto del análisis adelantado. Y, finalmente, el sexto apartado hace referencia a una serie de recomendaciones para la institucionalidad nacional y territorial, que podrían ayudar a evidenciar los avances en la implementación y a monitorear los resultados e impactos en el cierre de brechas de género.

Marco conceptual

Categorías de análisis

El Plan Marco de Implementación del Acuerdo Final incluye un capítulo específico sobre el enfoque de género y define una serie de medidas afirmativas para las mujeres, encaminadas a resarcir la afectación que estas han sufrido a causa del conflicto armado. Tal reconocimiento por parte del Estado busca la transformación de esa situación como una condición indispensable para el logro pleno de una paz estable y duradera. Llevar a cabo esta tarea implica transformar la manera en la que el Estado, sus instituciones y la sociedad se han relacionado históricamente; innovar en las formas de hacer presencia en zonas apartadas de la centralidad donde se toman las decisiones; cambiar



patrones culturales; y poner la mirada sobre las mujeres como agentes activas de la sociedad y el desarrollo.

De acuerdo con lo anterior, el presente apartado define las categorías conceptuales para dar cuenta de la problematización de los fenómenos analizados. Así, se parte de concebir el Acuerdo Final como una política pública de igualdad, en tanto incorpora enfoques teórico-filosóficos y técnicos para la superación de formas de discriminación de género, a través de acciones afirmativas y la transversalización del enfoque de género. En el mismo sentido, se asume la teoría sobre la implementación, fase actual del Acuerdo Final, para analizar las complejidades que reviste esta fase en las políticas públicas, haciendo énfasis en las relaciones intergubernamentales y en los instrumentos de planeación que permiten llegar de forma coordinada con programas, proyectos, bienes y servicios encaminados al empoderamiento de las mujeres y al cumplimiento de las acciones afirmativas.

Políticas públicas de igualdad

Las políticas públicas de igualdad ostentan dos características fundamentales para su definición. De un lado, examinan la igualdad formal, en tanto reconocimiento ante la ley de la existencia de grupos humanos discriminados y excluidos, y se sustenta en el principio de no-discriminación (Fernandez de Castro, 2012) o igualdad legal (CEPAL, 2014). Del otro lado, entienden que la igualdad formal no es condición suficiente para eliminar la discriminación, sino que es una condición previa vinculada a la igualdad material o sustantiva, que deriva en igualdad real, como principio de justicia social (CEPAL, 2014).

En relación con esto, las políticas públicas de igualdad tienen como trasfondo la justicia de género, entendida como justicia social, vista a través de dos principios de justicia no excluyentes: uno, como principio de igualdad, que exige que todos sean tratados por igual. El otro, como principio de igualdad diferenciada, que “reconoce el lugar históricamente menoscabado de las mujeres en las distintas esferas del funcionamiento social” (CEPAL, 2014, p. 16). En otras palabras, la justicia de género reúne tres principios de justicia: el principio de

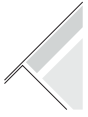


justicia distributiva, en tanto busca el acceso a recursos materiales e inmateriales; el principio de justicia representativa, dado que propende por la participación activa en espacios de decisión en la vida pública y social; y, el principio de justicia de reconocimiento, que refiere la negación de la autonomía, la libertad y las violencias.

Por su parte, Goetz (2017) define la justicia social como las medidas para reparar las desventajas que llevan a la subordinación de las mujeres tanto en la distribución de los recursos y oportunidades (que permiten construir capital humano, social, económico y político) como en las concepciones de la dignidad humana, la autonomía personal y los derechos. Las políticas públicas de igualdad tienen en su horizonte abordar y resarcir las situaciones opresoras para generar equilibrio entre hombres y mujeres a través de acciones diferenciadas. María Bustelo, citada por Fernández de Castro, define entonces las políticas públicas de igualdad así:

El conjunto de intenciones y decisiones, objetivos y medidas adoptadas por los poderes públicos en torno a la promoción de la situación de la mujer y de la igualdad de género entre mujeres y hombres y que tienen por objetivo conseguir una mayor igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres, incidiendo sobre las condiciones socioeconómicas y culturales que impiden y obstaculizan dicha igualdad. (Fernandez de Castro, 2012, p. 81)

En consonancia con lo anterior, las políticas públicas de igualdad se orientan a la comprensión de las relaciones sociales de subordinación en una sociedad determinada para evidenciarlas y transformarlas. Requieren, además, adoptar medidas que remedien las desventajas históricas, sociales y culturales que obstaculizan a las mujeres acceder a la igualdad de oportunidades. A su vez, impulsan la adquisición de poder, individual y colectivo, como estrategia para superar los obstáculos que impiden la equidad entre los géneros. Implican, también, identificar las causas que producen las brechas de género y ayudan a formular mecanismos para superarlas (Rivera Crespo, 2011).



Así, es posible afirmar que el Acuerdo Final es una política pública de igualdad porque reconoce que las mujeres ubicadas en entornos de conflicto armado sufren aún más la exclusión de los beneficios del desarrollo, soportan vulneraciones cuando asumen un rol de poder y liderazgo en sus comunidades y tienen limitaciones para la toma de decisiones con autonomía. Establece, además, medidas de compensación para el acceso a recursos materiales e inmateriales y busca ampliar la representación de las mujeres en los espacios de poder. Por ello, la comisión de género, durante el proceso de negociación de la paz, acordó incluir la transversalización del enfoque de género en el Acuerdo Final e incorporó una batería de acciones de política pública para favorecer el avance de las mujeres y reducir las desigualdades asociadas al género.

Acción afirmativa

En consonancia con las políticas públicas de igualdad, la categoría de acción afirmativa es relevante en esta investigación porque a través de ella se evidenciará si las diversas tareas que emprenden las instituciones creadas en el Acuerdo Final están orientadas a superar las brechas y las condiciones de exclusión de las mujeres.

La Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos, adscrita a la Comisión de Derechos Humanos, emprendió una investigación con el fin de establecer el concepto y la práctica de acción afirmativa. Un resultado preliminar del estudio determinó que no existe una definición unívoca, como tampoco una sola forma de nombrarse. Por ejemplo, se usan como sinónimos “acción positiva”, “políticas de preferencia”, “justicia compensatoria”, “justicia distributiva”, entre otros. En términos generales, se entiende por acción afirmativa:

[Al] conjunto coherente de medidas de carácter temporal dirigidas específicamente a remediar la situación de los miembros del grupo a que están destinadas en un aspecto o varios aspectos de su vida social para alcanzar la igualdad efectiva. (Comisión de Derechos Humanos, 2002, p. 4)



La dificultad de establecer una definición común del concepto de acción afirmativa obedece a que es empleado tanto en el ámbito jurídico del derecho internacional como del derecho interno de los países. Esto también ha implicado dificultades en la manera de ser interpretado en el ordenamiento interno, ya que debe haber una relación auténtica entre la acción afirmativa y la compensación por discriminaciones pasadas, bien sean por la raza, el origen étnico o el género. Asimismo, debe haber claridad sobre si estas condiciones son en realidad un indicador del mal social que se pretende erradicar con el programa de acción afirmativa (Comisión de Derechos Humanos, 2002).

Las acciones afirmativas son definitivas porque impactan diversos ámbitos personales, sociales e institucionales. Iris Marion Young menciona tres: primero, el reconocimiento y aceptación por parte de las instituciones de la existencia de grupos antes excluidos. Segundo, las acciones afirmativas contrarrestan los prejuicios de quienes toman decisiones. Tercero, la inclusión y participación de las personas que representan a los grupos excluidos en las instituciones y posiciones sociales conlleva la ventaja de la representación de grupo en los escenarios de toma de decisión, permeando la cultura y los valores que complementan las visiones. En definitiva, “el propósito de las acciones afirmativas es mitigar la influencia de los actuales prejuicios y de la ceguera de las instituciones y las personas que toman decisiones” (Young, 2000, p. 333).

Un aspecto relevante de las medidas de acción afirmativa, que puede implementarse con el Acuerdo Final, es la importancia de definir con precisión los grupos que han de beneficiarse de los programas. La decisión no debe basarse solo en la pertenencia al grupo al que se orientan las acciones, sino que debe tomar en cuenta otros factores como el socioeconómico o el étnico, de tal manera que la escogencia se haga de forma individual y no solo por su pertenencia al grupo (Comisión de Derechos Humanos, 2002). Este elemento cobra relevancia en la implementación de las medidas dirigidas a las mujeres en el Acuerdo Final, pues no es a todas las mujeres del país, sino a aquellas que habitan en alguno de los 170 municipios priorizados para el posconflicto, rurales



(preferentemente), con una o varias afectaciones a causa del conflicto armado, en condiciones de pobreza multidimensional o excombatiente.

En definitiva, las acciones afirmativas para las mujeres en el Acuerdo Final tienen por objetivos, de un lado, reconocer, por parte del Estado colombiano, la existencia de unos grupos excluidos que deben ser sujetos de medidas de compensación; y, de otro lado, avanzar en la redistribución de los recursos económicos y sociales para satisfacer los derechos básicos, partiendo del principio de igualdad y no discriminación. Para el logro de estos objetivos, es necesario poner los ojos sobre la fase de implementación del Acuerdo Final, en relación con los mecanismos de coordinación intergubernamental y la toma de decisiones en los diferentes niveles de gobierno, que ponen en marcha las acciones de la política en el caso de estudio para el municipio de Anorí.

Implementación de políticas públicas

Para el desarrollo del presente análisis, se toman las definiciones de implementación de políticas públicas propuestas por Pressman y Wildavsky (1998), quienes la definen como “un proceso de interacción entre la fijación de metas y las acciones engranadas para alcanzarlas” (Pressman y Wildavsky, 1998, p. 55). Esta definición se complementa con la propuesta de Van Meter y Van Horn (1993), quienes afirman que “la implementación de las políticas abarca aquellas acciones efectuadas por individuos (o grupos) públicos y privados, con miras a la realización de objetivos previamente decididos” (Meter y Horn, 1993, citado en Aguilar Villanueva, 2000: 99-100).

Estas dos definiciones son complementarias en tanto la primera enfatiza en la interacción y en las acciones, mientras que la segunda da relevancia a los actores que ponen en marcha dichas acciones. Para los objetivos aquí trazados, ambos elementos tienen preeminencia, dado que el propósito es analizar cómo los individuos, o grupos de individuos, toman decisiones en un escenario de alta complejidad, desconfianza y puntos de vista divergentes sobre los asuntos de género. Siguiendo a Aguilar (1993), a propósito del caso de Oakland

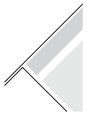


descrito por Pressman y Wildavsky (1998), existen varios factores determinantes del éxito o fracaso durante la implementación de una política. Sin embargo, hay dos ellos que se consideran definitivos para la implementación de las acciones afirmativas del Acuerdo Final: a) the complexity of joint action, y b) the multiplicity of decision and clearance points.

El primer factor hace referencia a la complejidad de la acción colectiva, a causa de la multiplicidad de funcionarios de entidades estatales y no estatales, con jerarquías de mando desiguales en niveles territoriales piramidales, contratistas y operadores que deben hacer “esfuerzos momentáneos por traducir las decisiones en propuestas operativas, esfuerzos prolongados para realizar cambios, grandes y pequeños, ordenados por las decisiones políticas” (Aguilar, 1993, p. 49). Todos estos asuntos suelen generar conflictos, malentendidos, confusiones y retrasos, quizá menores, pero que sumados generan gran impacto en las posibilidades de concreción frente a los objetivos planteados en la política.

El segundo se refiere a la multiplicidad de decisiones y puntos de autorización. “Los ‘puntos de decisión’ colectiva y cada decisión individual a tomar conlleva la aprobación de varios actores que tienen la capacidad de vetar la forma, el contenido o el tiempo de la decisión cooperativa” (Aguilar, 1993, p. 51). Estas decisiones, colectivas e individuales, inciden en la interrupción, el cambio de rumbo y, en últimas, en el éxito de las operaciones. La comprensión de lo que implica poner en marcha este aparato de concertación, de cooperación, de decisión y de operación, que reviste un sinnúmero de implicaciones técnicas, operativas y políticas, puede facilitar el hallazgo de mecanismos que ayuden a la toma de decisiones y a la materialización de acciones. Ello, con el fin de reducir tiempos y controlar los factores que afectan la consecución de las metas trazadas.

Ahora bien, de la eficacia para llevar a cabo armónicamente cada una de las tareas que buscan el logro de los objetivos dependerá, finalmente, el mejoramiento de la vida de las mujeres a quienes se dirige el capítulo de género del Acuerdo Final. Analizar, desde la perspectiva



de los actores y las entidades la cadena de decisión-cooperación-acción, en la fase de implementación de las acciones afirmativas para las mujeres, pondrá en evidencia los vacíos que puedan existir y sugerirá oportunidades de mejora en dichos procesos que conlleven a reducir el riesgo de fracaso del enfoque de género.

Coordinación intergubernamental

En concordancia con lo mencionado en el apartado anterior sobre la implementación de políticas públicas, la coordinación es un elemento regulador que permite a la acción social compleja mantener el atributo de acción organizada en un marco institucional dado (Cabrero y Zabaleta, 2009). Esto quiere decir que, reconociendo la implementación, en especial de un acuerdo de paz, como una fase provista de complejidades, incertidumbres y desconfianza, también es posible determinar formas cooperativas, formales y no formales, que reduzcan estos atributos y faciliten el logro de los objetivos de la política.

Para ello, la generación de confianza y de redes de coordinación entre tomadores de decisiones e implementadores pueden generar transformaciones en lo territorial que redunden en mayores probabilidades de éxito. En consecuencia, la coordinación es “un constructo organizacional e institucional que debe ser diseñado tanto en el plano formal como en el de los referentes valorativos individuales y de los sistemas de regulación social” (Cabrero y Zabaleta, 2009, p. 2). Por tanto, la coordinación no puede fundarse en las jerarquías institucionales, ni en las oposiciones centro versus periferia, lo nacional versus lo territorial, lo público versus lo privado, sino que debe apelar a la coincidencia de valores humanos y sociales que encuentren sentido en el deseo de transformar una situación negativa o problemática en oportunidades de vida.

Una de las categorías afines a la coordinación es la de relaciones intergubernamentales (en adelante, RIG), que Morata (1990) define como

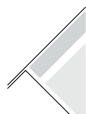


el funcionamiento concreto de las relaciones entre niveles de gobierno aplicadas a la solución de problemas específicos, detectando obstáculos institucionales, políticos y administrativos que frenan la coordinación y la cooperación y determinan, en última instancia, el fracaso o la ineficacia de las actuaciones públicas. (p. 154)

Para el análisis de cómo se da la implementación de las acciones afirmativas para las mujeres en Anorí, las RIG son una variable estructural que podría explicar los resultados actuales del Acuerdo Final y del enfoque de género, y orientar oportunidades de cambios o ajustes que conlleven a mejores resultados. “Los riesgos de incoherencia en la acción organizada disminuyen, al identificar los vacíos en las cadenas de funciones y en el entramado institucional” (Cabrero y Zabaleta, 2009, p. 4)

Agranoff y McGuire (2001), citados por Cabero y Zabaleta (2009), proponen dos modalidades de coordinación intergubernamental: una tradicional y otra emergente. En la primera se incluye la perspectiva de arriba-abajo, con la cual se busca una lógica de integración centralmente dirigida. La segunda “es el esquema de donante-receptor, el cual supone actores mutuamente dependientes en un sistema intergubernamental mucho más equilibrado, en los que incluso se da por momentos una dinámica de abajo-arriba” (Cabrero y Zabaleta, 2009, p. 5).

Para el caso de estudio aquí tratado, la categoría de mecanismos de coordinación intergubernamental permitió encontrar “los patrones discernibles entre los contactos del programa regularizados a través de múltiples estructuras de decisión dentro de los arreglos de múltiples organizaciones” (Agranoff, 2007, p. 150); visibilizar la fragmentación en la oferta sin una lógica coherente que integre una definición de políticas y que ofrezca servicios complementarios (Cabrero y Zabaleta, 2009); y evidenciar la desconexión entre niveles de gobierno, la posible falta de complementariedad entre iniciativas diversas y una eventual lucha entre esferas gubernamentales y no gubernamentales por tener el reconocimiento político de sus programas.



Marco metodológico

El análisis aquí desarrollado es de carácter cualitativo. Siguiendo a Denzin y Lincoln, citados por Vasilachis de Gialdino (2006), la investigación cualitativa se enmarca en “la indagación en situaciones naturales, intentando dar sentido o interpretar los fenómenos en los términos del significado que las personas les otorgan” (p. 24). Para ello, emplea diferentes métodos empíricos de estudio, tales como “estudio de caso, experiencia personal, introspectiva, historia de vida, entrevista, textos observacionales, históricos, interaccionales y visuales, que describen los momentos habituales y problemáticos y los significados en la vida de los individuos” (Vasilachis de Gialdino, 2006, p. 24).

En tal sentido, este estudio se enmarca en la investigación cualitativa porque busca describir los fenómenos dados en la experiencia empírica, a partir de la práctica institucional y personal de los actores involucrados en la fase de implementación del enfoque de género del Acuerdo Final, bien sea como tomadores de decisión o como ejecutores de la política pública, determinando las dinámicas locales relacionadas con el enfoque de género en el municipio de Anorí. Esto, con el fin de brindar recomendaciones de política pública, susceptibles de implementarse en este y otros territorios priorizados por el Gobierno nacional, en el marco del Acuerdo Final.

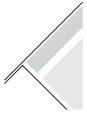
Para el desarrollo del análisis se empleó el método de estudio de caso, entendido como “el estudio de una entidad particular que se emprende para alcanzar una comprensión más desarrollada de algún problema más general o para desarrollar una teoría” (Gundermann, 2013, p. 235). Este se constituye como “un medio de descubrimiento y desarrollo de proposiciones empíricas de carácter más general que el caso mismo” (Gundermann, 2013, p. 236). El estudio de caso de Anorí permite comprender mejor y desarrollar teóricamente el fenómeno de la coordinación intergubernamental en la implementación de políticas de igualdad de género, en el caso particular del Acuerdo Final.



Las técnicas empleadas para la recolección y análisis de evidencia fueron entrevistas semiestructuradas y análisis documental. En cuanto a la primera, se define como “una situación construida con el fin de que un individuo pueda expresar, en una conversación, partes esenciales sobre sus referencias pasadas o presentes” (Peon, 2013, p. 66). Por ello, se convierte en una técnica para conocer en profundidad las percepciones de los involucrados en la implementación de políticas públicas de igualdad de género. En consecuencia, se elaboró una guía de 10 preguntas relacionadas con las manifestaciones observables de las categorías acciones afirmativas y coordinación intergubernamental. Los entrevistados fueron 8 personas vinculadas a entidades relacionadas con la implementación del enfoque de género en el Acuerdo Final: 2 personas del Instituto Kroc, 1 de la Instancia Especial de Mujeres, 1 de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), 1 de la Agencia de Renovación del Territorio (ART), 1 del partido FARC, 1 de la Misión de Verificación de la ONU y 1 de ONU Mujeres.⁵

El análisis documental se centró en documentos de carácter público, tales como informes del Instituto Kroc, la Instancia Especial de Mujeres y el Gpaz, el Acuerdo Final, el Plan Marco de Implementación (en adelante, PMI), el Plan Nacional de Desarrollo, el CONPES 3931 de 2019 sobre reincorporación, el Decreto 896 de 2017 sobre el Programa Nacional de Sustitución de Cultivos de Usos Ilícito (en adelante, PNIS), el Plan de Acción para la Transformación Regional (PATR Bajo Cauca-Nordeste), el Pacto Municipal para la Transformación Territorial de Anorí y el Anteproyecto del Plan de Desarrollo Municipal de Anorí 2020-2023. Para el análisis de la evidencia empírica de las entrevistas y de la revisión documental, se utilizó una matriz en la que se cruzan las categorías analíticas, las manifestaciones observables y la información primaria recolectada.

⁵ Las respuestas dadas por parte de las entrevistadas corresponden a opiniones personales y en ningún momento representan una posición institucional.



Instancias de coordinación e Instrumentos de planeación para el enfoque de género del Acuerdo Final

En este apartado se presenta el estado actual del proceso de coordinación intersectorial e intergubernamental para la implementación del enfoque de género como política pública de igualdad, enmarcada en el Acuerdo Final, desde las perspectivas política y técnica. Es decir, desde las instancias creadas en el Acuerdo Final y en el PMI para el enfoque de género y desde los instrumentos de planeación y seguimiento. Esto, a partir de los resultados de la indagación empírica y el análisis documental a la luz de las categorías de análisis de acciones afirmativas y coordinación intergubernamental. Los resultados se abordan de manera combinada entre la información documental nacional y municipal, las voces de las entrevistadas y los elementos teóricos de las políticas públicas.

Figura 2. Dimensiones política y técnica de la coordinación. Fuente: Fundación CIPPEC y UNICEF (2012)





La coordinación de políticas públicas y entre actores de la política tiene dos componentes esenciales para su éxito. De un lado, está el componente político, del cual se deriva la visión conjunta y el sentido estratégico de largo plazo. Así, “se trata de coordinar para avanzar en determinada dirección, para promover determinados resultados de la acción pública en su conjunto, y no sólo de cada una de sus parcelas sectoriales o institucionales” (CEPAL, 2000, p. 15). De allí, la necesidad que las dos instancias creadas para salvaguardar el enfoque de género del Acuerdo Final actúen con una visión política conjunta y unificada a partir del planteamiento estratégico de género que quedó claramente plasmado. Para ello, se analizan las dinámicas de funcionamiento y coordinación entre la Alta Instancia de Género del Gobierno y la Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz, con el fin de evidenciar los desafíos a los que se enfrentan estos mecanismos de coordinación para el enfoque de género en la construcción de paz, y las oportunidades de mejora en beneficio de las mujeres que habitan las zonas rurales de los 170 municipios del posconflicto.

De otro lado, la coordinación reviste un carácter técnico que concreta la mirada estratégica acordada a través de instrumentos de operación, en donde se establece el cómo se llevará a cabo el conjunto de acciones enmarcadas en programas y proyectos, traducidos en bienes y servicios a las mujeres, sujetos de la política pública. Esto supone definir con claridad las reglas de juego que se aplicarán a la ejecución de las políticas públicas y los programas, estableciendo los entes responsables de dicha ejecución, los recursos financieros, físicos y humanos, los mecanismos de control y evaluación de resultados y los criterios y prioridades para la rendición de cuentas (CEPAL, 2000). En consonancia con lo anterior, se presentan a continuación los instrumentos de planificación de género y sus interrelaciones en los niveles gubernamentales nacional y municipal.



La arquitectura institucional para el enfoque de género: varias Instancias, pocos mecanismos de coordinación

Alta Instancia de género del gobierno y el enfoque top-down

A lo largo del Acuerdo Final se enuncia una compleja arquitectura institucional para materializar las 578 disposiciones de los 6 puntos definidos entre el Gobierno nacional y las FARC-EP,⁶ entre ellas, la transversalización del enfoque de género y las acciones afirmativas. El PMI establece la creación de la Alta Instancia de Género de Gobierno (en adelante, AIGG),⁷ como un espacio de articulación intersectorial que tiene la finalidad de garantizar “la igualdad en sus diferentes dimensiones y la igualdad de oportunidades para todos y todas en el acceso a los diferentes planes y programas contemplados en el Acuerdo, sin discriminación alguna” (Gobierno de Colombia y Fuerza Armadas Revolucionarias de Colombia, 2016, p. 192).

Este espacio de coordinación empezó a operar en enero de 2019, una vez iniciado el periodo de gobierno de Iván Duque Márquez, con el objetivo de “coordinar, armonizar, concertar, impulsar y hacer seguimiento a la implementación y transversalización del enfoque de género en la implementación del Acuerdo Final y en la ejecución del Plan Marco de Implementación, por parte de las entidades involucradas” (Presidencia de la República, 2018). La instancia está bajo el liderazgo de la Consejería Presidencial para la Estabilización y Consolidación.

⁶ EL Instituto Kroc y la Iniciativa Barómetro Colombia trabajan bajo una metodología combinada entre la matriz de acuerdos de paz, el monitoreo y la verificación en tiempo real. Son ellos quienes han definido 578 compromisos para cumplir en los 6 puntos del Acuerdo Final.

⁷ El Decreto 1418 del 3 de agosto de 2018 define la creación de la Alta Instancia de Género del Gobierno y enuncia los mecanismos de articulación entre esta y la Instancia Especial de Mujeres.



“Una instancia de coordinación se entiende como un ámbito capaz de mediar y articular políticas sectoriales para que sean compatibles con los objetivos más generales de un gobierno” (Fundación CIPPEC y UNICEF, 2012, pp. 75-76). Para que dicho ámbito tenga funcionalidad orgánica requiere vínculos entre sus miembros, habilidades logísticas y experiencia para implementar los acuerdos establecidos entre las entidades involucradas. La AIGG está integrada por entidades ministeriales, direcciones y agencias nacionales, que representan los sectores sociales, económicos y de planeación nacional. La secretaría técnica está en manos de la Consejería Presidencial para la Equidad de la Mujer, entidad que pasó a ser responsabilidad de la Vicepresidencia de la República. Como lo afirma una de las entrevistadas, “la AIGG está subsumida a los intereses de la vicepresidencia y su visión de género. Además, no tiene la gobernabilidad ni la competencia para presionar sobre asuntos estructurales como, por ejemplo, el fondo de tierra” (R. Pineda, entrevista personal, 9 de mayo de 2020).

Por las características de conformación de la AIGG y por la dinámica en la que se viene dando su funcionamiento, esta instancia intersectorial trabaja bajo un enfoque top-down de las políticas públicas. Es decir, entiende la administración pública desde el centro que impone sus decisiones a las administraciones periféricas. El enfoque de arriba hacia abajo “tiene como postulados principales la primacía jerárquica de la autoridad, la distinción entre el universo político y el mundo administrativo y, por último, la búsqueda del principio de eficiencia” (Roth Deubel, 2009, p. 109).

Desde este enfoque jerárquico, la AIGG enfrenta los siguientes desafíos para mantener la unicidad de criterios y evitar la dispersión sectorial propia de las dinámicas de cada cartera y de sus esquemas de operación. El primero, evitar la duplicidad de esfuerzos sectoriales en relación con temas que pertenecen a varias carteras. Por ejemplo, la seguridad alimentaria y nutricional podría pertenecer al ministerio de salud, o al de educación o al de agricultura. El segundo, la superposición de competencias institucionales, por ejemplo, programas similares dirigidos a la misma población. El tercero, las relaciones de poder inmersas en escenarios de toma de decisiones. El cuarto, el privilegio



de lo político en detrimento de lo técnico o viceversa. El quinto, el mantenimiento de las relaciones de cooperación y reciprocidad.

Además de armonizar la coordinación intersectorial, la AIGG debería asumir el diálogo y coordinación con los niveles de Gobierno subnacionales (departamentales y municipales), dado que la lógica actual de arriba hacia abajo promueve la fragmentación, la incoherencia y la duplicidad en las acciones, la dispersión de la acción estatal y del gasto público, debido a que las decisiones recaen en un solo nivel. Además, esta lógica de operación conduce a perder la perspectiva conjunta del enfoque y de su intencionalidad en el Acuerdo Final, en tanto desconoce la participación de múltiples actores que concurren de manera subsidiaria y complementaria en la implementación, tales como entidades de cooperación, entidades territoriales y organizaciones de mujeres, mientras que, de otro lado, desconoce la diversidad de mujeres a quienes las acciones del Acuerdo Final deberían priorizar y beneficiar.

Si distintos niveles participan de un mismo servicio público, la coordinación a favor de la integralidad se vuelve fundamental: la formulación y gestión de políticas sociales en el marco del federalismo hace indispensable que se mejoren los procesos que inciden (o no) en la calidad de vida de la población destinataria. (Fundación CIPPEC y UNICEF, 2012, p. 62)

En palabras de una de las entrevistadas, “entender la materialización del enfoque de género y las diferencias entre lo nacional y lo territorial implica poner en marcha el andamiaje de la institucionalidad y aceptar las disparidades que se relacionan con esto y con la presencia de las entidades en la toma de decisiones” (R. Gindele, entrevista personal, 7 de mayo de 2020).

Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz y el enfoque bottom-up

El punto 6 del Acuerdo Final sobre Implementación, Verificación y Refrendación establece la conformación de una “Instancia Especial con representantes de 6 organizaciones de mujeres colombianas

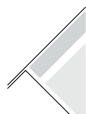


nacionales y territoriales, que tendrá interlocución permanente con la Comisión de Seguimiento, Impulso y Verificación a la Implementación del Acuerdo Final (CSIVI)” (Gobierno de Colombia y Fuerza Armadas Revolucionarias de Colombia, 2016, p. 208).

Para la elección de las integrantes, se realizaron “32 asambleas departamentales, y en el contexto nacional 3 jornadas informativas dirigidas a organizaciones de mujeres y de sectores LTBI, de las cuales se postularon 6 duplas de mujeres nacionales y 1 dupla de organizaciones LTBI” (Comisión de Seguimiento, Impulso y verificación a la implementación del acuerdo final CSIVI, 2016, 10). La conformación quedó con un total de 16 mujeres territoriales, nacionales, LTBI, indígenas y afrodescendientes que representan las características diversas de las mujeres colombianas. La Instancia renovará cada 2 años a sus delegadas, y una tercera parte se mantendrá por 1 año más para dar continuidad a los procesos vigentes.

En contraste con la AIGG, la Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz se creó bajo una lógica bottom-up. Es decir, “partiendo de los comportamientos concretos en el nivel donde existe el problema para construir la política pública poco a poco, de forma ascendente” (Roth Deubel, 2009, p. 110). En este sentido, la estructura y funcionamiento de la Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz se fundamentan en el ejercicio de la participación ciudadana e incidencia política de quienes integran este espacio. Cada una de las 16 mujeres fueron elegidas por representar a organizaciones sociales territoriales y nacionales, con un activismo destacado en la reivindicación de derechos de las mujeres y la población LGBTI.

La creación de esta instancia tan particular obedece a la incidencia de las organizaciones de mujeres y LGBTI y a la comisión de género durante la negociación, para garantizar una visión amplia e interseccional de la situación de las mujeres en los territorios afectados por el conflicto armado. Además, es una figura decisiva para garantizar que la AIGG no pierda el enfoque integral de la transversalización del enfoque de género y de las acciones afirmativas. Adicionalmente, la



Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz constituye un avance novedoso en materia de construcción de paz territorial, que podrá dar pistas para próximas negociaciones de paz en materia de la garantía de los derechos de las mujeres.

La instancia es un organismo político y técnico autónomo de las FARC y del Gobierno nacional. Esa autonomía le da ventajas y desventajas. La principal ventaja es que goza de legitimidad ante las entidades del Estado, los delegados de las FARC que conforman la CSIVI y las organizaciones sociales. Mientras que la principal desventaja es que no cuenta con recursos del gobierno nacional para llevar a cabo su labor de seguimiento. (R. Pineda, entrevista personal, 9 de mayo de 2020)

Al no tener destinación explícita de recursos por parte del Gobierno nacional para ejercer su mandato, la Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz pone de manifiesto una situación evidente de inequidad, pues no tienen mecanismos para sostener un diálogo constante con las organizaciones de mujeres de los territorios ni con las autoridades municipales o departamentales. Si la Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz contara con las condiciones para desarrollar efectivamente su trabajo, podría incidir de forma más decidida en el seguimiento a la implementación a nivel territorial del enfoque de género y movilizar a las organizaciones de mujeres para el control social al cumplimiento del enfoque en todas las acciones de gobierno.

Además, la falta de garantías para llevar a cabo su labor va en contra del logro de la igualdad material, en tanto una entidad creada para reivindicar los derechos de las mujeres en el marco de un acuerdo de paz está sustentada en una brecha de desigualdad, pues las 16 mujeres que trabajan para la instancia asumen responsabilidades derivadas de su elección como integrantes de este espacio y no reciben financiación para desarrollar su labor de interlocución multinivel.

Los objetivos de crear espacios de interlocución entre la Alta Instancia de Género del Gobierno y la Instancia Especial de Mujeres era, de



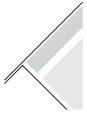
un lado, formalizar la actuación complementaria, dotando de sentido político y rigor técnico las decisiones de política pública de género, que mantuvieran en firme el espíritu de cierre de brechas del Acuerdo Final; y, del otro lado, garantizar la perspectiva territorial y diversa, con base con el conocimiento de las necesidades e intereses estratégicos de las mujeres y sus interseccionalidades que posee la Instancia Especial. No obstante, se han evidenciado las dificultades de orden político, técnico y financiero para el pleno funcionamiento de la Instancia, tanto en su incidencia nacional como territorial. Por su lado, la AIGG ha puesto de manifiesto que no es suficiente el conocimiento técnico para garantizar los enfoques si no existen diálogos horizontales con otros niveles de gobierno y otras entidades no gubernamentales inmersas en la implementación, de modo que se reconozcan los esfuerzos territoriales por llevar a cabo el Acuerdo Final.

Las acciones afirmativas desde los instrumentos de planeación y seguimiento

El enfoque de género en el Acuerdo Final visto desde la tecnocracia de la planeación y seguimiento nacional

Para este trabajo se ha entendido el Acuerdo Final colombiano como una política pública de igualdad de género focalizada en 170 municipios. Ello ha implicado definir lineamientos e instrumentos para su implementación que guarden correspondencia con los principios del enfoque de género del Acuerdo Final, enmarcados en el logro de la igualdad, la autonomía y el empoderamiento de las mujeres en un contexto de posconflicto. Tal desafío implica la acción coordinada entre niveles gubernamentales y una clara correspondencia entre instrumentos de planeación y seguimiento de política pública homologados para todos los niveles.

El Acuerdo Final establece medidas de género a lo largo de cada punto del documento, las cuales son complementarias entre sí e integrales



en su conjunto. El grupo de trabajo GPaz⁸ las clasificó según los siguientes tipos:

- Enfoque de género: medidas que establecen la incorporación del enfoque de género sin especificar acciones.
- Afirmativas: medidas afirmativas para las mujeres o acciones concretas para aplicar el enfoque de género.
- Violencias: medidas sobre violencia basada en género que apuntan a diagnosticar su prevalencia y severidad, así como a prevenirla, atenderla, investigarla, juzgarla, sancionarla y reparar a sus víctimas.
- Participación: medidas para la participación de las mujeres en las esferas política y ciudadana y en la implementación del Acuerdo Final.
- Instancias de género: instancias con mandato de género. (GPaz, 2019, p. 10)

Tales medidas, expresadas en postulados a lo largo de los 6 puntos del Acuerdo Final, fueron traducidas técnicamente en 51 indicadores de género, en el PMI, e incorporados al Sistema Integrado de Información para el Posconflicto (SIIPO). Los indicadores tienen resultados, entidades responsables y fechas de cumplimiento. Además, son el instrumento de planeación en el que se basan el gobierno y las entidades nacionales para elaborar los planes sectoriales y establecer metas de cumplimiento. La finalidad del Gobierno nacional es que, a través de estos indicadores, se cierren las brechas entre los géneros y se dé el logro de la igualdad material y sustantiva entre hombres y mujeres.

Sin embargo, sobre el PMI y los 51 indicadores del capítulo de género, la Instancia Especial de Mujeres se pronunció afirmando lo siguiente:

⁸ GPaz, como grupo de trabajo de activistas feministas, LBT, académicas, víctimas y defensoras de derechos humanos conformado en torno a la implementación del enfoque de género en la construcción de la paz, se dieron a la tarea de identificar las medidas en los 6 puntos del Acuerdo Final, clasificarlas según el tipo de medida y hacer seguimiento a su implementación. A la fecha han elaborado dos informes de seguimiento a la implementación de las medidas de género. El primero de ellos, publicado en noviembre de 2018, y el segundo, en agosto de 2019.



“En documento de septiembre de 2017, la instancia especial de mujeres comentó cómo dichos indicadores no eran de impacto, la mayoría de ellos eran de gestión, algunos eran actividades y no guardaban correspondencia con el espíritu de lo acordado” (Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz, 2019, p. 1).

Este dictamen es, además, confirmado por una de las integrantes de la Instancia Especial de Mujeres, quien participó en el proceso durante la construcción de los indicadores:

Cuando nos enviaban la información para analizarla, ésta ya estaba incluida; es decir, poca incidencia tuvimos en el resultado. Lo que sí logramos fue que quedaran incluidos los 51 indicadores porque inicialmente solo había 39. Lamentamos que cualitativamente no quedaron indicadores de impacto, hay unos de resultado y otros de producto, lo que desvirtúa el cierre de brechas de género. (R. Pineda, entrevista personal, 9 de mayo de 2020)

La etapa de formulación de los indicadores de género obedece al subciclo de implementación de políticas públicas denominado elaboración de lineamientos, que va desde la aprobación legislativa hasta antes de la asignación de recursos (Rein y Rabinovitz, 1993). Este periodo de la política pública cobra importancia, toda vez que es precisamente donde se “debe establecer qué grado de congruencia hay entre la legislación y la interpretación burocrática de lo razonable y viable, ya que el campo de acción de la iniciativa administrativa es enorme” (Rein y Rabinovitz, 1993, p. 160).

De allí que el grado de insatisfacción manifiesto por los indicadores de género se deba a que el lineamiento no está en correspondencia con el sentido dado en el Acuerdo Final a la transversalización del enfoque de género, pues este significa “la promoción de la igualdad de género mediante su integración sistemática en todos los sistemas y las estructuras, en todas las políticas, los procesos y los procedimientos, en la organización y su cultura, en las formas de ver y hacer” (Rodríguez Gustá, 2008, p. 115). Esto pone de relieve una gran distancia entre la mirada estratégica del enfoque de género y la decisión administrativa



que tradujo técnicamente el telos del Acuerdo Final en indicadores. La CSIVI asegura que la implementación del enfoque de género “ha sido fragmentada e insuficiente. Consideran que el Estado no ha tenido una comprensión integral ni transversal del tema en la política pública” (Tapia Godoy, 2020).

Ahora bien, en relación con las metas establecidas por el actual Gobierno nacional, la Instancia Especial de Mujeres observó, a propósito de los planes de trabajo para 48 de los 51 indicadores,⁹ lo siguiente: “No se establecían líneas base, desagregación por enfoques diferenciales y territoriales, recursos para algunos indicadores ni metas a cumplir durante este cuatrienio” (Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz, 2019, p. 2). Desde luego, esta situación complejiza, en el contexto territorial, la llegada de bienes y servicios del Estado dirigidos a las mujeres.

Esta información fue contrastada en el SIPO, identificando, por ejemplo, que el indicador de la Reforma Rural Integral “Mujeres beneficiarias del subsidio integral” tenía una meta de 51 subsidios para el 2019, de los cuales solo se entregaron 27 (53%). La meta para el 2020 es de 31 subsidios y aumenta en 1 para los 2 años siguientes. El valor del subsidio entregado es de \$1.436.000. El ejemplo aquí expuesto pone de manifiesto varias problemáticas relacionadas con la manera en que el Estado define las prioridades del gasto público para las mujeres. Lo primero a destacar es que las metas están desconectadas de las cifras que reconocen la afectación del conflicto armado, en el que 6.6 millones de personas viven en los 170 municipios PDET, de los cuales 48% son mujeres (Consejo Nacional de Política Económica y Social, 2018); es decir, 3 millones aproximadamente. Lo segundo, no hay información desagregada por territorio, siendo imposible

⁹ El Gobierno nacional habla de 48 indicadores porque afirma que 3 ya han sido cumplidos: La participación de 65.000 mujeres en la elaboración de los PDET; la puesta en marcha de la Alta Instancia de Género del Gobierno y la presentación de proyecto normativo relacionado con la modificación de la Ley 152 de 1994 (dicho proyecto de Ley fue presentado y radicado por el Gobierno nacional ante el Congreso de la República, pero no fue aprobado).



determinar en dónde se han focalizado las beneficiarias del subsidio. Lo tercero, el valor del subsidio integral está por debajo de los rangos del mercado para la compra de vivienda o tierra o reactivación agropecuaria del campo. Lo cuarto también pone en evidencia poca voluntad política por el cierre de las brechas de género y poco rigor técnico de las entidades que establecen las metas.

La controversia sobre la calidad de los indicadores y sus metas se refuerza por la falta de acuerdo entre las entidades que hacen seguimiento a la implementación del enfoque de género, frente al número de medidas definidas en cada punto del Acuerdo Final. No hay unicidad de criterio numérico ni metodológico para determinar dichas medidas, y esto incide en las diferencias sustantivas que determinan periódicamente el nivel de avance.

De un lado, como se ha presentado, el Gobierno nacional cuenta con 51 indicadores de género. El Instituto Kroc, con una metodología combinada de la Matriz de Acuerdos de Paz, el monitoreo y la verificación en tiempo real, trabaja sobre 130 compromisos de género. Por su parte, el GPaz ha acordado un total de 122 medidas, de las cuales 13 han sido completadas. Mientras que ONU Mujeres reconoce 100.



Tabla 1. Medidas de género del Acuerdo Final según entidad

Punto del acuerdo	Gobierno nacional	Instituto Kroc: Iniciativa barómetro	GPaz	ONU mujeres
Reforma rural integral	19	130	25	27
Participación Política	9		26	17
Fin del conflicto	2		20	16
Solución al problema de las drogas	13		12	17
Acuerdo sobre las víctimas del conflicto	3		20	15
Implementación, verificación y refrendación	5		6	8
Total	51		109 ¹⁰ medidas de género	100

Fuente: elaboración propia con base en informes y documentos de cada entidad.

Si bien no hay un parámetro unificado para el enfoque de género y la variación en el cumplimiento, ya que difiere según la entidad, el punto común al que han llegado es destacar los atrasos en los compromisos para las mujeres y la falta de representatividad de los 51 indicadores del Gobierno nacional, frente a las más de 100 medidas de las otras entidades, y a la transversalidad del enfoque género en el Acuerdo Final.

De lo mencionado hasta aquí, se deduce que la garantía del enfoque de género reúne los intereses de muchas entidades que se suman para

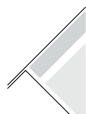
¹⁰ El GPaz identificó 122 medidas de género, de las cuales 13 ya han sido cumplidas, por lo tanto, el seguimiento lo hacen sobre las 109 medidas restantes. En este sitio web se puede conocer en detalle sus informes, metodología y clasificación de las medidas de género por cada punto del Acuerdo Final: <http://generoypaz.co/>



aportar rigor técnico en la construcción de los lineamientos, a fin de que estos sean traducidos en programas y proyectos que transformen la vida de las mujeres en los 170 municipios donde se construye la paz. Sin embargo, los instrumentos de planeación y seguimiento deberían cumplir la visión de género por la que propende el Acuerdo Final. También se ha puesto en evidencia que, en esta fase de la implementación, y desde una perspectiva de arriba hacia abajo, la transversalización del enfoque de género ha quedado reducida a un número específico de acciones, donde el nivel central, jerárquico y técnico tienen un papel preponderante, pero en el que la diversidad de mujeres y territorial no se ven representadas.

Anorí y sus horizontes de planeación local para el enfoque de género

La elección de Anorí como estudio de caso se debe a un conjunto de condiciones históricas derivadas del conflicto armado, que lo hacen en la actualidad un territorio relevante para un análisis en clave de paz y de género. Anorí es un municipio ubicado en la subregión del Nordeste del departamento de Antioquia. Según el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), para el 2018 Anorí tenía un total de población de 14.502 personas, de las cuales el 48% son mujeres y el 52% hombres. En relación con la ubicación, 59,27% de la población está en la zona rural y el 40,73% en zona urbana. Su topografía se caracteriza por empinadas pendientes que forman profundos cañones (Alcaldía de Anorí, 2016). Estas características hacen de Anorí un municipio altamente rural, con ecosistemas estratégicos de importante valor ecológico y riqueza hídrica. Su ubicación privilegiada lo conecta con las subregiones antioqueñas del Norte y Bajo Cauca, lo cual ha hecho del municipio epicentro de disputas entre grupos armados como el ELN, las FARC-EP y paramilitares en busca del manejo de las economías ilegales relacionadas con el cultivo de coca (históricamente, ha registrado más altos índices de cultivos de coca en Antioquia) y de la minería ilegal (es el tercer municipio en producción de oro del nordeste, después de Remedios y Segovia) (Convenios de Fuerza y Justicia, 2020)



El conflicto armado en Anorí ha registrado un total de 16.540 víctimas hasta el 2020 y se han presentado 18.749 eventos relacionados con el conflicto armado en algún lugar del municipio, siendo el 2011 el año en que mayor número de hechos y declaraciones se dieron. Los hechos victimizantes que mayor población han afectado son el desplazamiento forzado, con 14.881 personas, 1.322 homicidios, 649 amenazas y 177 minas antipersonales, artefactos explosivos o MUSE, este último ubica al municipio en el cuarto lugar del departamento por accidentes con minas (Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas [UARIV], 2019). Por las condiciones mencionadas y por los índices de pobreza multidimensional y baja institucionalidad, en la actualidad Anorí es uno de los 170 municipios más afectados por el conflicto armado, por tanto, priorizado por el Gobierno nacional para la implementación del Acuerdo Final. También, en su territorio está el Espacio Territorial para la Capacitación y Reincorporación (en adelante, ETCR), que cuenta con un 36% de mujeres excombatientes de las FARC (Misión de Verificación, 2020). Es, además, un municipio priorizado para implementar el PDET, denominado Bajo Cauca-Nordeste y el Programa Nacional Integral de Sustitución de Cultivos de Uso Ilícito (en adelante, PNIS). Adicionalmente, hacen presencia numerosas organizaciones de la sociedad civil, incluidas organizaciones de mujeres y entidades internacionales, nacionales, departamentales y locales, que aportan diferentes puntos de vista para el análisis, las recomendaciones y conclusiones de esta investigación.

Ahora, el municipio de Anorí es un desafío para la construcción de paz desde la perspectiva de género por los riesgos que aún se evidencian con la presencia de grupos armados y de intereses privados afines con economías ilegales y la extracción de recursos naturales. La implementación del Acuerdo Final, en este contexto, adquiere un valor preponderante porque establece métodos de consulta y participación ciudadana a través de la metodología de los PDET, para conocer las necesidades estructurales de las poblaciones afectadas por el conflicto armado.



Los PDET son una herramienta de planeación participativa para construir una visión compartida del territorio a 10 años. Culminan con la construcción de un Plan de Acción para la Transformación Regional (PATR), donde estarán plasmadas las ideas y proyectos que las personas propusieron para transformar las condiciones de vida de los territorios rurales. Las mujeres rurales y sus organizaciones deben ser protagonistas de este proceso de transformación de sus territorios. (ART, 2017, p. XX)

Lo novedoso de esta propuesta de participación es que parte del nivel microterritorial, como las veredas, y llega hasta el nivel regional. A este proceso se han vinculado numerosas comunidades rurales para ser escuchadas sobre ocho temas estratégicos del desarrollo humano y territorial. Este enfoque bottom-up de la implementación de políticas tiene por objetivo “buscar las soluciones a los problemas en el punto más concreto en donde aparecen. Se trata por lo tanto de analizar los comportamientos de los individuos o de los grupos organizados y buscar los mecanismos para corregirlos a partir de este nivel” (Roth Deubel, 2009, p. 126).

En este proceso de participación, de abajo hacia arriba, se consolidó un grupo de personas de la zona rural para impulsar y hacer seguimiento a la implementación de las iniciativas. “El grupo motor del Pacto Municipal para la Transformación Territorial (PMTR) en Anorí está integrado por un total de 15 personas, 7 de ellas mujeres, que representan a las comunidades étnicas, víctimas, mujeres y población LGBTI” (Y. Montiel, entrevista personal, 25 de mayo de 2020).

El PMTR de Anorí, como se le denomina al conjunto de iniciativas que han sido priorizadas en el contexto municipal en el marco del PDET, contiene un total de 138 propuestas clasificadas en alguno de los 8 pilares: ordenamiento social de la propiedad rural; infraestructura y adecuación de tierras; salud rural; educación y primera infancia rural; vivienda rural, agua potable y saneamiento; reactivación económica y producción agropecuaria; derecho a la alimentación y reconciliación, convivencia y paz. La manera en que se espera dar cumplimiento al PMTR es a través de la Hoja de ruta única para la implementación del



PDET, que funcionará como “una herramienta de articulación con los instrumentos de planeación derivados del Acuerdo Final con los planes y programas sectoriales y territoriales, así como los diferentes mecanismos de financiación y ejecución” (Y. Montiel, entrevista personal, 25 de mayo de 2020). Se espera que este instrumento recoja, articule y permita hacer seguimiento a toda la oferta institucional estatal, de la cooperación y del sector privado en un territorio determinado.

Para que la Hoja de ruta cumpla su objetivo, la implementación del Acuerdo Final debe orientarse hacia un modelo de gobernanza multinivel, en el que todos los involucrados se sientan parte activa de ese bien colectivo que es la paz.

La gobernanza multinivel es un proceso dinámico que posee una dimensión horizontal y una vertical, que no diluye en manera alguna la responsabilidad política, sino que, por el contrario, si los mecanismos e instrumentos son pertinentes y se aplican de forma correcta, favorece el sentimiento de participación en las decisiones y la aplicación común. La gobernanza multinivel constituye más, por consiguiente, un “sistema de acción” político que un instrumento jurídico, y no puede comprenderse únicamente desde el ángulo del reparto de las competencias. (Comité de las regiones, 2009, p. 4)

Como lo afirma Uribe López (2018), “la construcción de paz y la construcción de Estado encuentran, en esta perspectiva multinivel, una oportunidad para morigerar tensiones y promover sinergias a partir de la articulación entre infraestructuras de paz y la cuestión de la gobernanza territorial” (p. 183). Para que se dé de forma concreta la gobernanza multinivel, se hace necesario un organismo articulador que establezca enlaces en múltiples dimensiones y niveles; que escuche las solicitudes del territorio y las tramite ante instancias regionales o nacionales; y que, a su vez, comunique y oriente al nivel territorial las decisiones superiores. Adicionalmente, este organismo articular debe sumar actores diversos para consolidar procesos de gobernanza territorial real. A este respecto, Lederach explica que hay tres niveles en los procesos de construcción de paz: el de las élites nacionales e internacionales, el de las organizaciones de base y territoriales, y el nivel

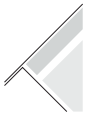


intermedio, con actores cercanos a los otros dos niveles (Lederach, 2007). “Ese nivel meso en términos de actores corresponde a un nivel meso en términos territoriales” (Uribe López, 2018, p. 183).

La ART, que tiene por mandato “coordinar la intervención de entidades nacionales y territoriales en zonas rurales afectadas por el conflicto a través de la ejecución de planes y proyectos para la renovación territorial de estas zonas, que permitan su reactivación económica, social y su fortalecimiento institucional” (Gobierno de Colombia, 2015), podría cumplir el rol articulador en el nivel meso, porque conoce las particularidades de los territorios micro, además, está en diálogo permanente con la institucionalidad local, regional y nacional. También, porque convoca a organismos internacionales y del sector privado a través de diferentes estrategias para implementar las propuestas de los territorios y, porque cuenta, además, con capacidad técnica territorial y nacional. En municipios como Anorí, la ART y el PDET son lo más tangible de la construcción de paz que han conocido hasta ahora las autoridades municipales y las comunidades.

Desde esta perspectiva, siendo la ART la entidad que mayor presencia territorial tiene para dar cumplimiento al Acuerdo Final, debería facilitar la transversalización del enfoque de género y de las acciones afirmativas que quedaron plasmadas en las iniciativas del PMTR en el Plan de Desarrollo Territorial. En consecuencia, su personal local, regional y nacional debería tener la sensibilidad y el conocimiento conceptual y metodológico para facilitar esta labor en los instrumentos de planeación territorial y transferir conocimiento a la institucionalidad local, con el objetivo de que el enfoque de género se incorpore en las prácticas institucionales locales.

El Gobierno local que inició su mandato en 2020 deberá empezar a materializar las propuestas de desarrollo del PMTR, y, mediante esto, tendrá la oportunidad de avanzar en el cierre de brechas de género. Una revisión a la inclusión de las acciones afirmativas en los dos instrumentos mencionados (PMTR y PDT) arroja el siguiente balance: de las 138 propuestas totales del PMTR, 10 (7%) tienen etiqueta de género, mujer o población LGBTI, y 40 (29%) tienen relación con



algún indicador de género del PMI, enmarcado en la Reforma Rural Integral o en la Solución al Problema de las Drogas o en el Acuerdo sobre las Víctimas del Conflicto. Por su parte, el grupo motor promovió ante el actual mandatario 78 iniciativas del PMTR para que fueran incluidas en el Plan de Desarrollo Territorial 2020-2023. De estas, 31 quedaron con etiqueta PDET. De las 31 identificadas como programa o proyecto, 11 tienen etiqueta de género, mujeres o población LGBTI, que equivalen al 35% del total de iniciativas identificadas para las mujeres en todo el PMTR.

Como se evidencia, las iniciativas para las mujeres en ningún caso pasan el 35% del total de propuestas, de allí que a través de la ART se pueda fortalecer municipalmente las capacidades de los funcionarios para abordar la perspectiva de género. También, la ART en su rol multinivel, podría profundizar en el diálogo con las instancias de género del Gobierno y de las organizaciones sociales para incidir en el avance de la implementación de los programas y proyectos para las mujeres en el municipio de Anorí y en los demás territorios PDET.

Conclusiones

Resulta notoria la falta de coordinación entre el Gobierno nacional y los Gobiernos locales (departamentos y municipios), en cuanto a concertar una postura estratégica y diferencial del enfoque de género, las responsabilidades y los presupuestos. Esta ausencia de coordinación entre niveles de gobierno pone en evidencia un choque entre visiones sobre la implementación de políticas públicas de igualdad en el marco del Acuerdo Final. Por un lado, está la AIGG con un enfoque top-down y, por el otro, la Instancia Especial de las Mujeres con una visión bottom-up, sin lograr los puntos de encuentro y cohesión necesarios para una implementación efectiva. En procura de solucionar esta falta de coordinación, la actuación del Estado, en sus diferentes niveles, debe ser integral, simultánea, subsidiaria y complementaria en los territorios del posconflicto.



Se ha evidenciado la ausencia de instrumentos de seguimiento y monitoreo para el enfoque de género en el nivel territorial, que ayuden a identificar vacíos en la implementación y favorezcan la toma de decisiones para corregir los retrasos. Vale reconocer hoy la importancia que adquieren los planes de trabajo concertados entre entidades nacionales para las acciones afirmativas de género, los PATR en las 16 regiones PDET y los PMTR municipales, el SIPO, del Departamento Nacional de Planeación, las matrices y metodologías de entidades como el Instituto Kroc y el GPaz para el seguimiento a nivel nacional del avance en la implementación. Sin embargo, ni los departamentos ni los municipios cuentan con herramientas diferenciadas y desagregadas a través de las cuales se pueda identificar quiénes se benefician de los programas y proyectos, en dónde se ubican, cuántos recursos se invierten, cómo se avanza en el cumplimiento de las metas y cuáles entidades, además de las públicas y nacionales, aportan en la implementación. Si los Gobiernos departamentales y municipales dispusieran de estas herramientas, podría haber complementariedad en las acciones y se iniciaría el cierre de brechas.

El tránsito de un Gobierno nacional, que firmó el Acuerdo Final con las FARC, a uno que ha expresado posiciones encontradas con lo que se acordó, significó un cambio drástico en la manera en que se venía dando la implementación del enfoque de género. El actual Gobierno nacional ha demostrado poco compromiso con dar cumplimiento a lo que establece el Acuerdo Final, ralentizando los compromisos, reduciendo las metas y los presupuestos y tomando decisiones contradictorias. De otro lado, el Gobierno local de Anorí tampoco ha mostrado un compromiso decidido con el cierre de brechas de género en su territorio. La agenda pública no cuenta con proyectos estratégicos ni metas ambiciosas y menos con presupuestos claros para las mujeres orientados a reducir la inequidad en la ruralidad, a minimizar las violencias o a promover un rol activo de las mujeres en la participación e incidencia en lo público.



Recomendaciones

Este apartado tiene el objetivo de sugerir oportunidades de mejora a las entidades y actores que intervienen en la fase de implementación del enfoque de género y las acciones afirmativas para las mujeres desde la perspectiva de la coordinación. Con ello se espera profundizar en el cumplimiento del cierre de brechas de género que propone el Acuerdo Final en clave de política pública.

Para la Alta Instancia de Género del Gobierno:

- Abordar la perspectiva de género del Acuerdo Final desde una visión amplia de las políticas públicas de igualdad de género. Ello implica una revisión integral del concepto de justicia, a saber: justicia distributiva, justicia representativa y justicia de reconocimiento.
- Revisar el tratamiento que se le está brindando al enfoque de género del Acuerdo, para que este no se limite a un capítulo de género, sino que se oriente a la garantía efectiva de los derechos de las mujeres rurales en todas las acciones de política pública.
- Revisar el capítulo de género del PMI, con el objetivo de incluir indicadores de impacto y metas coherentes con la transformación de las desigualdades estructurales que padecen las mujeres rurales.
- Establecer un mecanismo normativo que garantice las condiciones técnicas, financieras y humanas para el funcionamiento adecuado de la Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz.
- Generar espacios de formación en aspectos relacionados con la gestión pública y la planeación del desarrollo para las integrantes de la Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz.
- Disponer de instrumentos de seguimiento y monitoreo articulados en los diferentes niveles de gobierno, que den cuenta del avance en la implementación del Acuerdo Final y, concretamente, en lo relativo al enfoque de género.



- Vincular en los espacios de diálogo a los niveles subnacionales, con el fin de incorporar la perspectiva territorial y las interseccionalidades de las mujeres en los programas y proyectos que dan cumplimiento al PMI.
- Establecer mecanismos de coordinación intergubernamental que faciliten la toma de decisiones y las relaciones de cooperación en materia de implementación de la política pública de género.
- Asignar mayor incidencia a la Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz en las decisiones intersectoriales que se toman en materia de implementación del enfoque de género.
- Incorporar la sensibilización y la formación en perspectiva de género a funcionarios que hacen presencia en el nivel municipal.

Para la Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz:

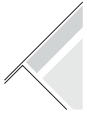
- Ampliar la presencia territorial en los municipios PDET para activar dinámicas de incidencia, control político y social a las entidades que implementan los programas y proyectos para las mujeres.

Para la comisión de seguimiento:

- Garantizar en la conformación del nuevo grupo de la Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz la diversidad étnica (afrodescendientes e indígenas), territorial, etaria y sexual.

Para la administración municipal de Anorí y los actores locales:

- Crear un espacio de coordinación interinstitucional municipal, que permita articular la oferta de las entidades que tienen presencia en el municipio y conocer y difundir los avances que se van teniendo frente a la implementación del Acuerdo Final. En este espacio, abordar, de manera específica, los avances de los enfoques de género y étnico. Además, promover una participación amplia y diversa con actores claves del territorio como por ejemplo



miembros del ETCR. Este espacio podría ser el Consejo de Paz y Reconciliación.

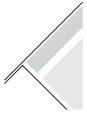
- Articular acciones para la formación de los funcionarios de la administración municipal en planeación y presupuestos sensibles al género con las organizaciones sociales del municipio y con entidades como el PNUD, ONU Mujeres y la Misión de Verificación de la ONU.

Referencias

- Agencia de Renovación del Territorio (ART) (2017). La ruta operativa de los PDET para el desarrollo territorial.
- Agranoff, R. (2007). Intergovernmental Policy Management: Cooperative Practices in Federal Systems. En E. M. Pagano, y R. Leonardi (Eds.), *The Dynamics of Federalism in National and Supranational Political Systems* (p. 340). Palgrave Macmillan.
- Alcaldía de Anorí. (2016). Plan de Desarrollo: Anorí, un territorio de paz. Recuperado de https://anoriantioquia.micolombiadigital.gov.co/sites/anoriantioquia/content/files/000218/10878_version-pdf-final-edicion.pdf
- Cabrero, E., y Zabaleta, D. (2009). ¿Cómo construir una mística intergubernamental en la política social? Análisis de cuatro experiencias latinoamericanas. *CLAD Reforma y Democracia*, 1-22.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2000). *Función de coordinación de planes y políticas*.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2014). *Políticas públicas para la igualdad de género. Un aporte a la autonomía de la mujeres*. CEPAL.
- CINEP. (15 de diciembre de 2018). Banco de datos Noche y Niebla. Obtenido de [nocheyniebla.org](https://www.nocheyniebla.org/?p=1213): <https://www.nocheyniebla.org/?p=1213>.
- Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), Centro de Recursos para el Análisis de Conflictos (CERAC), y Programa por la Paz (2019). *Tercer informe de verificación de la implementación del enfoque de género en el Acuerdo Final de Paz en Colombia para los verificadores internacionales Felipe González y José Mujica*. CENIP.
- Comisión de Derechos Humanos (2002). *El concepto y la práctica de la acción afirmativa. Informe final presentado por el Sr. Marc Bossuyt*,



- Relator Especial, de conformidad con la Resolución 1998/5 de la Subcomisión.
- Comité de las regiones (18 de junio de 2009). Libro blanco del comité de las regiones sobre la gobernanza multinivel. Unión Europea.
- Consejo Nacional de Política Económica y Social (29 de junio de 2018). Lineamientos para la articulación del plan marco de implementación del acuerdo final con los instrumentos de planeación, programación y seguimiento a políticas públicas del orden nacional y territorial (Documento CONPES 3932). Consejo Nacional de Política Económica y Social.
- Convenios de Fuerza y Justicia (11 de abril de 2020). Rutas del conflicto. Recuperado de <http://rutasdelconflicto.com/convenios-fuerza-justicia/node/379>.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE) (2018). Encuesta Nacional de Calidad de Vida. Boletín Técnico. DANE.
- Fernandez de Castro, P. (2012). El camino hacia la transversalidad de género, el empoderamiento y la corresponsabilidad en las políticas públicas de igualdad de género. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 79-104.
- Fundación CIPPEC, y UNICEF (2012). Coordinación de políticas, programas y proyectos sociales. Fundación CIPPEC, y UNICEF.
- Género en la paz (GPaz) (2019). La paz avanza con las mujeres. Observaciones sobre la incorporación del enfoque de género en el Acuerdo de Paz. GPaz.
- Gobierno de Colombia (7 de diciembre de 2015). Decreto por el cual se crea la Agencia de Renovación del Territorio (ART), se determina su objeto y estructura.
- Gobierno de Colombia (2016). Plan Marco de Implementación. Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera.
- Gobierno de Colombia y Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (12 de noviembre de 2016). Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera.
- Goetz, A. M. (2007). Justicia de género, ciudadanía y derechos. Conceptos fundamentales, debates centrales y nuevas direcciones para la investigación. En M. Mukhopadhyay, y N. Singh (Eds.), *Justicia de género, ciudadanía y desarrollo* (pág. 254). Zubaan y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC).



- Gundermann, H. K. (2013). El método de los estudios de caso. En M. L. Tarrés (Ed.), *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (p. 380). Flacso.
- Humanas Colombia, SISMA Mujer, y Red Nacional de Mujeres (2017). *Equidad de género y derechos humanos de las mujeres en el Acuerdo Final de Paz*.
- Incháustegui Romero, T. (1999). La institucionalización del enfoque de género en las políticas públicas. *Apuntes en torno a sus alcances y restricciones*. *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, 1(10), 84-123.
- Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz (2019). *Comentarios. Planes de trabajo para dar cumplimiento a los 51 indicadores de género del Plan Marco de Implementación del Acuerdo Final*. Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz (2019).
- Enfoque de género y paz territorial. Balance a tres años de la firma del Acuerdo de Paz. AltaVoz Editores.
- Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz (2019). *Informe de funcionamiento de la instancia especial de mujeres y seguimiento al enfoque de género en la implementación del acuerdo de paz*. Instancia Especial de Mujeres para el Enfoque de Género en la Paz
- Jaramillo, S. (2014). *La paz territorial*. Presentación en la Universidad de Harvard, Cambridge, MA, Estados Unidos, 13.
- Instituto Kroc (2020). *El Acuerdo Final de Colombia en tiempo del COVID-19: apropiación institucional y ciudadana como clave de la implementación*. Instituto Kroc.
- Lederach, J. P. (2007). *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Justapaz.
- Meter, D. V., y Horn, C. V. (1993). El proceso de implementación de las políticas. Un marco conceptual. En L. A. Villanueva (Ed.), *La implementación de las políticas* (p. 481). Editorial Porrúa.
- Morata, F. (1990). *Políticas públicas y relaciones intergubernamentales*. *Documentación Administrativa*, 153-166.
- Organizaciones Sociales. (2019). *Primer Informe Sombra Específico de Mujeres Rurales y Campesinas en Colombia*.
- Peon, F. V. (2013). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. En M. L. Tarrés (Ed.), *Observar, escuchar y comprender sobre la tradición cualitativa en la investigación social* (p. 380). Flacso.




- Presidencia de la República (3 de agosto de 2018). Decreto 1418 de 2018. Por el cual se crea la Comisión intersectorial para la incorporación del enfoque de género en la implementación de Acuerdo Final la cual se denominará Alta Instancia de género de gobierno.
- Pressman, J., y Wildavsky, A. (1998). Implementación. Cómo grandes expectativas concebidas en Washington se frustran en Oakland. Fondo de Cultura Económica.
- Rein, M., y Rabinovitz, F. (1993). La implementación: Una perspectiva teórica. Entre la intención y la acción. En L. A. Villanueva (Ed.), La implementación de las políticas (p. 480). Grupo Editorial Porrúa.
- Rivera Crespo, J. (2011). Género en las políticas públicas.
- Rodríguez Gustá, A. L. (2008). Las políticas sensibles al género: variedades conceptuales y desafíos de intervención. *Temas y Debates*, 109-129.
- Roth Deubel, A.-N. (2009). Políticas públicas. Formulación, implementación y evaluación. Ediciones Aurora.
- Tapia Godoy, A. C. (20 de abril de 2020). Así va el enfoque de género en el Acuerdo de Paz. *El Tiempo*. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/el-enfoque-de-genero-en-el-acuerdo-de-paz-486600>
- United Nations Development Programme (UNDP) (2020). Tackling Social Norms a Game Changer for Gender Inequalities. UNDP.
- Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV) (2019). Unidad de víctimas. Recuperado de <http://fichaestrategica.unidadvictimas.gov.co/Boletin/boletinEstrategico?v=1&d=5&m=5040&dt=&t=&c=31/10/19&chk01=on&chk02=on&chk03=on&chk04=on&chk05=on&chk06=on&chk07=on&chk08=on&chk09=on&chk10=on&chk11=on&chk12=on&chk13=on&chk14=on&chk15=on&chk16=on&chk17>
- Uribe López, M. (2018). Infraestructuras de paz y estatalidad en Colombia. *Perfiles Latinoamericanos*, 167-189.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006). Estrategias de investigación cualitativa. Gedisa.
- Verdad Abierta. (13 de junio de 2016). Verdad Abierta. Obtenido de verdadabierta.com: <https://verdadabierta.com/anori-quiere-sanar-de-raiz-sus-heridas-de-guerra/>.



XI. Discusiones en escenarios de posconflicto: reintegración y justicia¹

Diego Guevara Fletcher²
Onasis R Ortega³

Introducción

 Las situaciones de conflicto armado interno obligan a las sociedades a buscar múltiples salidas para su culminación. Sin embargo, los procesos de transición desde la guerra o el conflicto armado hacia la paz no son fáciles, pues las expectativas de reconciliación social, estabilidad política, la reparación de las víctimas, la justicia o la verdad de lo que ocurrió, demandan de los Estados, las instituciones, la política y la sociedad esfuerzos más allá de lo común y ordinario, para llegar a una paz duradera.

Los procesos de Desarme Desmovilización y Reintegración (DDR), y la justicia transicional JTr como enfoque de justicia para la transición

¹ El presente trabajo es resultado del proyecto de investigación "La política territorial de justicia transicional en el Valle del Cauca. Logros, límites y desafíos". Vicerrectoría de Investigaciones, Escuela Superior de Administración Pública, ID 2020-17.

² Doctor en Ciencias Sociales, profesor investigador de la Escuela Superior de Administración Pública y miembro del grupo de investigación Praxis Política. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5115-9116>. Correo electrónico: diego.guevara@esap.edu.co.

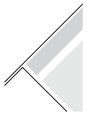
³ Sociólogo, magíster en Filosofía Política, doctorante en Filosofía. Miembro del grupo de investigación Praxis Política de la Escuela Superior de Administración Pública y profesor de la misma. Correo electrónico: Onasis.ortega@esap.edu.co.



a la paz, por su naturaleza y características, parecieran dos ejes o estrategia de resolución al conflicto que se implementan o desarrollan de manera separada. Sin embargo, ambos ejes se orientan a la resolución del conflicto, y no solo tienen el mismo objeto u objetivo, sino que constituyen partes de un proceso más amplio de transición a la paz, generalmente presidido por un acuerdo político entre actores o partes de un conflicto. Usualmente, comparten también marcos institucionales y jurídicos que sirven de soporte a la transición. Sin embargo, persiguen fines específicos y objetivos particulares dentro del proceso de transición. La justicia transicional tiene como finalidad la rendición de cuentas, es decir, la verdad, la reparación, la memoria y la no repetición de los hechos victimizantes; la reintegración persigue el objetivo de que los excombatientes puedan integrarse a la sociedad, vivan en ella y sean ciudadanos útiles al bien de la comunidad, y especialmente, que una vez reintegrados, no reincidan o recurran a prácticas ilegales que podrían generar subculturas de violencia o, en el peor de los casos, un rearme de grupos.

Ambos ejes de los procesos son complejos en estructura, implementación, avances, seguimiento y evaluación. En consecuencia, para efectos de lo que sigue en este trabajo, profundizaremos en el componente de reintegración como parte del proceso de (DDR), reintegración entendida como la manera en que los ex combatientes “retornan” a la sociedad mediante planes y programas en los campos económicos, sociales y políticos. En cuanto a la JTr y sus distintos componentes, haremos énfasis en la justicia, entendida como justicia con las víctimas de los hechos violentos enmarcados en el conflicto y objeto de la transición.

Las anteriores delimitaciones referidas a los dos ejes en mención, nos permiten analizar sus trayectorias, continuidades, desvíos, particularmente en lo ocurrido con el actor armado denominado paramilitar en Colombia, alrededor de las siguientes preguntas: ¿Qué ocurrió con los aspectos de Reintegración y Justicia en el marco de la desmovilización de los grupos paramilitares en Colombia? ¿Qué relación guardan la reintegración y la justicia transicional?, ¿hubo realmente reintegración y justicia?



Para desarrollar el análisis de lo planteado, comenzamos por examinar referentes teóricos en clave de la Reintegración y de la Justicia. En la segunda parte analizamos la Reintegración y la Justicia destacando sus tensiones y necesarias complementariedades; luego describimos el proceso de Reintegración y Justicia en el fenómeno paramilitar en Colombia. Finalmente, presentamos algunas conclusiones y lecciones aprendidas, con el interés de abrir un debate en el cual se propicie la participación política de actores que se han reincorporado a la vida civil del país, como una manera efectiva de construcción de una paz duradera, en derecho y vinculante con los preceptos constitucionales de Colombia.

1. Entornos sistémicos de la Reintegración y la Justicia en posconflicto

La Reintegración de actores armados hace parte de una estructura superior denominada (DDR). Alrededor de los procesos de DDR existe una amplia literatura sobre sus éxitos, desafíos y críticas (Bowd y Özerdem, 2013; Humphreys y Weinstein, 2007; Muggah y O'Donnell). Knight (2018) entiende que se trata de un proceso cuyo objetivo central es que los actores armados contribuyan a la construcción de la paz como continuidad del diálogo. Según el IDDRS, 2006, la reintegración se refiere a:

proceso por el cual los excombatientes adquieren un estatus civil y obtienen un empleo y un ingreso sostenible. La reintegración es esencialmente un proceso social y económico con un marco de tiempo abierto, que se lleva a cabo principalmente en las comunidades a nivel local.(p. 2)

Las discusiones analíticas alrededor de la Reintegración⁴ no son pocas. Torjesen (2013) argumenta que la reintegración es una categoría

⁴ Según el Observatorio de Procesos de Desarme, Desmovilización y Reintegración de la Universidad Nacional de Colombia, la Reinserción, es la

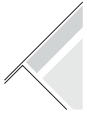


de nombre equivocado. También ha sido durante mucho tiempo el tercer elemento que menos ha avanzado y poco se ha estudiado en procesos de DDR. En disciplinas como la economía política y la sociología la definen como el cambio de la identidad civil de los alzados en armas.

Un aspecto central de maniobra de los grupos armados ilegales es que la mayoría de ellos operan en áreas territoriales que les son comunes, al lado de amigos, familiares y conocidos, lo que les permite dominar el entorno y generar sentimientos de aceptación que los vincula con las realidades sociales, económicas y políticas de su entorno. En cuanto a la Reintegración se relaciona con programas de capacitación laboral, cualificación educativa, necesidades de vivienda y salud, (Delgado y Giménez, 2019; Kaplan y Nussio, 2018a). La reintegración busca reducir el contacto y confianza con los grupos armados irregulares y mejorar su interacción con las comunidades y su familia.

En el ámbito económico, la Reintegración de los combatientes está enfocada en obtener un empleo remunerado, autonomía laboral o iniciar actividades que les generen ingresos. (Sacristán, 2020; Subedi, 2018). En el caso colombiano, el aspecto jurídico y político de la reintegración tienen mayor “dependencia” del Estado; en cuanto a lo jurídico, la Corte Constitucional (2016), considera que la Reintegración es la etapa, a través de la cual, se permite el acceso del desmovilizado a los beneficios jurídicos, sociales y económicos reconocidos por el Estado. En cuanto a lo político, el Estado colombiano, en el pasado, redefinió el sistema electoral para facilitar el paso de la lucha armada a la lucha política de grupos al margen de la ley, siendo el caso más representativo el proceso de paz con el movimiento M-19 en 1990; sin embargo, el tema de la participación política o favorabilidad para participar en política no se aplicó para el caso de la desmovilización de

asistencia que es ofrecida a integrantes de los grupos desmovilizados, pero, anterior a la reintegración. En esta fase se otorgan beneficios: pensión, alimentos, ropa, albergue, salud y entrenamiento para el empleo. En la Reintegración, el desmovilizado adquiere status civil y consigue empleo e ingreso sostenible.



los paramilitares en Colombia. Los desmovilizados y reinsertados de grupos paramilitares no tuvieron esta opción debido a la naturaleza de sus actividades que no se consideraron como una oposición al poder del Estado, una rebelión o insurgencia contra el Estado colombiano (Guevara y Meneses, 2019; Villarraga, 2013).

Si bien es cierto que el DDR es un asunto esencial en las negociaciones de paz y transición para la estabilidad de la comunidad política, de cara a la sociedad se necesita una rendición de cuentas. Rendir cuentas sobre lo que pasó se enmarca en la justicia transicional, que para el caso que nos ocupa, se estableció en la ley 975 de 2005 o Ley de justicia y paz. La justicia transicional se propone la reparación integral de las víctimas, la verdad, la justicia, la reparación y garantías de no repetición. Se trata de una concepción de la justicia para situaciones excepcionales de violación de los Derechos Humanos, violencia prolongada, dictaduras o guerras civiles. (Murphy, 2017; Simić, 2020 Teitel, 2000). En otras palabras, se trata de la transición de una situación de guerra o violencia a una situación de paz.

En efecto, Vélez Gutiérrez (2015), entiende que la JTr constituye una herramienta jurídica para lograr el equilibrio entre la justicia y la paz en situaciones posteriores a los conflictos armados. En tanto, García y Ceballos (2016), la comprenden como una línea de investigación e instrumento de pacificación y de política judicial. Para Ambos, et.al. (2018), es un concepto que está en la base de los elementos normativos creados por las Instituciones encargadas de promulgar la Ley, así como por las altas Cortes.

La justicia transicional no está exenta de controversias. Como muestran Valderrama y Ortiz (2017), la justicia transicional no contiene una fórmula única para ser aplicada, sino que se compone de varios sentidos o énfasis de justicia definidos en contextos, para hacer frente a una realidad social y proporcionar un camino hacia la reconciliación. Lo anterior lleva a entender la JTr como una justicia que se compone de aspectos jurídicos, políticos y éticos, relacionados con la justicia internacional, los presupuestos de la justicia ordinaria, y criterios éticos sobre el valor de la persona humana y el juego político del

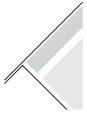


poder. Su objeto es el conjunto de hechos relacionados con un pasado de conflicto que demanda un tipo de Justicia que posibilite transitar de la dictadura a la democracia o de situaciones de guerra a la paz.

En un contexto de conflicto armado interno, negociar la paz y el cese del conflicto implica ofrecer beneficios para los actores armados, beneficios que hagan atractivo el proceso de desmovilización, desarme y reintegración. Resulta necesario flexibilizar, más no anular, las exigencias de la Justicia en pro de la consecución de la paz, con el objetivo de liberar un poco las tensiones, pasando de una justicia retributiva o punitiva a una justicia restaurativa. En pocas palabras, la JTr incluye unas medidas mínimas de Justicia coherente con estándares internacionales asociados a las víctimas de estas situaciones de abuso, para que en el proceso de transición tengan el efecto esperado.

Lo anterior significa que cada caso en el que se implementa un proceso de Justicia tiene dos características: la primera, es que, al no haber una receta preestablecida, una fórmula definida, cada proceso debe adaptar el marco general al contexto específico de conflicto objeto de la transición. La segunda, consiste en que cualquiera que sea el contexto, el componente jurídico que estructura el diseño, implementación y desarrollo de la transición, debe acoger como base los desarrollos de la justicia internacional en marcados en los Derechos Humanos, la Justicia Penal Internacional, el Derecho Internacional Humanitario y los lineamientos de tratados internacionales, sin perjuicio de que cada país, por su situación particular, debe establecer el camino a seguir.

Por eso, los resultados en términos de aplicación de Justicia también suelen ser desiguales y suelen dejar cierta frustración en sectores de la sociedad que, generalmente, se vieron seriamente afectados por el pasado de violencia.



2. Análisis y discusiones de la Reintegración y la Justicia

Los procesos de DDR y las transiciones de la guerra a la paz son complejos y demandan compromisos políticos e institucionales de larga duración. Su implementación y desarrollo tropieza con límites y controversias políticas que, en el caso colombiano, han generado divisiones y polarizaciones, no solo de orden político e ideológico, sino en una ciudadanía que no logra comprender el propósito de la paz y menos la prioridad de la paz sobre la justicia, el castigo y las penas retributivas de la justicia penal ordinaria. De manera que el proceso de transición y DDR genera siempre tensiones, encuentros y desencuentros, en una sociedad largamente golpeada por la violencia, el miedo y el horror del crimen y la masacre (Patel et.al. 2010; Sriram, y Herman, 2009; Theidon 2007).

En primer lugar, los intentos ofrecidos por el Estado para lograr una amplia participación en la Reintegración, a través de la asistencia con alimentación, vestido, vivienda, salud, educación y atención psicosocial, entre otros, no tienen efectos sobre las cuestiones de Justicia. Y esto puede suceder por la prevalencia en el cese al fuego que se prioriza en el Acuerdo de Paz alcanzado a través del DDR: a pesar de que la Reintegración se realiza, el componente de justicia no se cumple.

Lo que caracteriza a esta mirada, y particularmente en lo que atañe a Justicia, es una preocupación central para las víctimas, al no incorporar a los victimarios en discusiones conceptuales y prácticas. Las inquietudes por las opiniones de la sociedad civil, e incluso de la comunidad internacional, de exigir una retribución en nombre de las víctimas pone en cuestión el Acuerdo de alcanzado, en particular los medios de su culminación. Pero, además, lleva a otros interrogantes sobre las laxitudes legales y credibilidad en la Ley que van en contra de las disposiciones de los principios universales de los Derechos Humanos, así como del Derecho Internacional Humanitario entre otras disposiciones normativas. Además, otra consecuencia para la



sociedad en general, es el incremento de represalias estigmatización, o la discriminación contra excombatientes. (Stover y Weinstein 2004).

En segundo lugar, los debates en cuanto a si en los mecanismos de Justicia se deberían incorporar elementos tradicionales de justicia no son concluyentes. Particularmente porque dichos eventos, están basados en prácticas cotidianas o costumbres de componente no estatal, alejados de las normas y leyes nacionales. Estas situaciones deben revisarse detenidamente, puesto que los procesos de Reintegración, como un componente de la consolidación de la paz, y lo que conlleva a este tipo de Justicia, debilitan argumentos de ejecución de JTr cuando ocurren en contextos y situaciones diferentes, asociados al escenario territorial del conflicto armado.

A pesar de lo anterior, otros ejemplos, como el relatado por Kiyala (2016) en la República Democrática del Congo, demuestran cómo a través de una estructura de gestión de conflictos y jurisprudencia tradicional se ayudó a la reintegración de excombatientes a la población. Similarmente Castel (2009) menciona que en Rwanda y Burundi se han recuperado los tribunales tradicionales para impartir justicia en el periodo del posconflicto. No obstante, De Greiff, P; y Duthie, R. (2009), menciona que, en sociedades en posconflicto, la institucionalidad, así como su estructura social y económica es frecuentemente débil, por lo cual, es probable que las comunidades continúen utilizando los procesos de justicia local para reintegrar a los excombatientes que regresan y a los perpetradores de abusos y restablecer la confianza y reconstruir las relaciones sociales.

La impunidad no sólo opera en la forma más grave de falta de justicia, sino en la forma más sutil de la falta de proporcionalidad entre el monto y la forma de la condena en comparación con el delito que se cometió. De esta manera, en la sanción que se establezca, deberá encontrarse proporcionalidad a los crímenes cometidos, y es de esta forma que se puede llegar a evaluar una medida jurídica como síntoma de impunidad. Con frecuencia esta evaluación debe hacerse a la luz de otras decisiones al propósito de la paz, ya que en general, la sociedad, puede estar dispuesta a reducir sus expectativas en materia



de justicia otorgando amplios beneficios penales si con ello se obtiene una verdad completa y una reparación satisfactoria.

Para Freeman (2009) dentro del subconjunto de amnistías vinculadas a conflictos armados, existen al menos cuatro tipos amplios de amnistía que pueden aplicarse en situaciones en las que un programa de reintegración en los procesos DDR se encuentra en marcha o bajo consideración: Primero, amnistías con un alcance muy amplio de impunidad a los excombatientes, facilitando procesos de reintegración en el marco de los DDR. En segundo lugar, amnistías con alcance más estrecho de impunidad a los excombatientes, complicando procesos de reintegración en el marco de los DDR. De otra parte, amnistías que otorgan un alcance muy amplio de impunidad a los excombatientes y no se enmarcan en un proceso de DDR; y, finalmente, amnistías que otorgan un alcance más estrecho de impunidad a los excombatientes y no se enmarcan en un proceso de DDR. De cualquier modo, enmarcar las amnistías en las tipologías mencionadas resulta complejo, en el sentido que no hay procesos idénticos de Reintegración en programas de DDR y tampoco hay amnistías iguales.

Naciones como Sierra Leona, Uganda y Angola lograron la restauración del país y la construcción de una nueva sociedad, bajo indultos y amnistías, y con ellas se iniciaron programas de Reintegración. En Sudáfrica, se establecieron amnistías condicionales, resultando un modelo dispendioso, inconsistente y complejo jurídicamente hablando. Algunos casos de alta impunidad al otorgar dichos beneficios jurídicos se dieron en países como Timor Oriental, donde fueron estos factores una fuente de inestabilidad que aún continúa. (Van, 2011)

En el Salvador, las amnistías diseñadas fueron bastante generosas y pese a que no había un consenso en la academia y comunidad internacional sobre la noción de Jtr, se diseñaron algunos mecanismos dentro del lenguaje de justicia. (Gutiérrez, 2019)

En Colombia, la Corte Constitucional en sentencia C-370/06 de 2006 concluyó que la necesidad de celebrar acuerdos políticos de reconciliación con amplios grupos sociales exige cierta flexibilidad a la

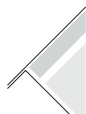


hora de aplicar los principios que dominan el ejercicio de la función judicial. Un análisis importante sobre los procesos de transición puede encontrarse desde la expedición de la Ley 418 de 1997, en la cual se consagran indultos para ciertos delitos en procesos de transición. A su vez, la Ley 975 de 2005 reitera que la reinserción a la vida civil de quienes se encuentren favorecidos con amnistías, indultos o cualquier beneficio que debe adelantarse conforme a la Ley 782 de 2002, la cual extendió los efectos de la ley 418 de 1997. Del mismo modo, enuncia la alternatividad como un beneficio que suspende la ejecución de la pena plasmada en sentencia para ser reemplazada por una pena alterna. Los contrastes que se observan en este marco de discusión muestran no solo la complejidad de la transición y la implementación de la reintegración, sino las distintas interpretaciones respecto de sus beneficios, ventajas o desventajas para un Estado Constitucional de derecho. En lo que sigue, nos referimos a la reintegración y la justicia en el caso de los paramilitares en Colombia.

3. El caso de Reintegración y Justicia: el fenómeno paramilitar

Según datos del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), las estructuras paramilitares, fueron responsables de alrededor de 94.754 muertes representando el 36% del total de víctimas mortales, y desde 1994 a 2007, también responsables del desplazamiento forzado con un 44%. El fenómeno paramilitar en Colombia es tristemente conocido por la sevicia en el territorio. Al tratarse de un actor fundamental en el conflicto armado del país, en el año 2003, con el entonces presidente, Álvaro Uribe Vélez, se firma el Acuerdo de Santa Fe de Ralito y con ello su desmovilización parcial.

El Acuerdo con los grupos paramilitares contempla entre sus principales objetivos, el logro de la paz nacional. En esa dirección se propuso avanzar hacia su reincorporación de excombatiente a la vida civil, desmovilizar a la totalidad de los miembros de grupo paramilitar y



compromiso nacional para fortalecer al Estado y construir las condiciones que hagan posible la desmovilización y Reincorporación.

El acuerdo con las AUC desembocó en dos importantes hitos. El primero, la de la Ley de Justicia y Paz expedida en julio del 2005, que representa la primera implementación de JTr en Colombia. El segundo, la creación de la Agencia Colombiana para la Reintegración (ACR) en 2006, para la administrar políticas y programas de reintegración a excombatientes.

La Fundación Ideas para la Paz FIP (2014), destaca que de los 1.158 desmovilizados provenientes de grupos paramilitares y guerrilleros en todo el país, el 76% de ellos, es decir, 880 personas, no ha vuelto a incurrir en crímenes, mientras el 24 por ciento, 278 personas reincidieron. El estudio señala que entre las distintas motivaciones durante el proceso de reinsertión se encuentra los componentes de reintegración económica y social. Concluyen que, la estancia en las zonas donde operaron las estructuras armadas da más probabilidades de que reanuden la actividad violenta por la permanencia de las redes sociales existentes. La Misión de Apoyo al Proceso de Paz en Colombia (MAPP-OEA, 2007) enfatiza, que el programa de Reintegración a la sociedad ha tenido avances en términos de la cobertura de la población desmovilizada: el 79.6% de las personas que se encuentran en este proceso fueron ubicadas y el 77.1% fueron atendidas. También, fruto del DDR se presentó un descenso en el número de hechos violentos en el país en los años posteriores. (Vásquez y Barrera 2018). Se afirma por tanto que, “La política y el actual programa de reintegración dejan experiencias positivas y una importante infraestructura consolidada” (Villarraga, 2015, p. 583). Sin desconocer los inconvenientes individuales y colectivos de la Reintegración (Theidon, 2007; Villarraga, 2015), el desmonte general del paramilitarismo puede ser una importante contribución hacia la paz en el país.

Sin embargo, los programas de Reintegración van en contravía de las condiciones de Justicia, ya que el tratamiento dado a los comandantes de rango medio y alto, responsables de crímenes de lesa humanidad,

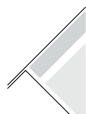


juzgados mediante la Ley de Justicia y Paz, es cuestionable, pues fueron condenados a penas de prisión reducidas de hasta ocho años. (Kaplan y Nussio 2018b).

Según la Fiscalía General de la Nación (2017), el porcentaje de los desmovilizados que se postularon a la Ley de Justicia y Paz, representaron el 6.7%. Una cifra baja, si se tiene en cuenta de que las personas desmovilizadas se investigan por crímenes graves tales como homicidios, desplazamiento forzado, secuestro, entre otros hechos. Concluyen, que, durante los primeros seis años de implementación de la Ley, fueron reconocidas 2.865 víctimas en 10 sentencias condenatorias, lo cual constituye un 6.5% de las víctimas relacionadas con los hechos confesados. Osorio (2017) también menciona que las condenas a paramilitares con esta legislación fueron pocas. Las evidencias muestran que la Ley de Justicia y Paz no dio garantías judiciales a las víctimas (El Tiempo, 2020; Barbosa, 2018; Theidon, 2007).

Más allá de un proceso de DDR de un grupo armado ilegal, la negociación con las AUC significó un proceso de transacción entre actores del orden nacional y local, entre políticos locales, que permearon la estructura política, social y económica del país (Barrera y Nieto, 2010; Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado [MOVICE], 2009). Los grupos paramilitares, contaron con voces a favor influenciadas por el orden político que derivó en apoyos a postulantes a cargos públicos de elección popular. No obstante, contaron con resistencias del orden nacional e internacional. Se trata de estructuras de la criminalidad ya instaladas en los territorios, y que su orden y misión perdura hasta hoy en el país compartiendo la cotidianidad con la población que convive con ellas. (CNMH, 2015; Villarraga, 2013 b).

En otras palabras, la percepción que queda de el proceso con los paramilitares es que no hubo justicia a las víctimas, es decir, hay fallos judiciales y reparaciones, muy limitadas en relación con el volumen de víctimas y el impacto del daño en los territorios de distintas regiones del país. En cuanto a la reinserción, el modo como rápidamente se reconfiguraron excombatientes a nuevas estructuras criminales, muestra



que fue ineficaz, justo con la desmovilización de las AUC, surgieron en el país las llamadas Bandas Criminales (BACRIM).

4. Algunas conclusiones y lecciones aprendidas

Una paz duradera necesita un proceso de reintegración eficaz, a través del cual los excombatientes logren rehacer su vida civil como ciudadanos. Cuando se trunca la reintegración, se obstaculiza políticamente o se da a medias, se afecta la transición y se pone en riesgos la no repetición. En el caso de la reinserción de los paramilitares en Colombia, la reinserción se dio a medias: la prueba de ello es la forma como se reconfiguraron o reorganizaron lo que, según fuentes oficiales, se denominan Bandas criminales (BACRIM). El riesgo de la recodificación de la violencia existe en todo proceso de reinserción, así se puede ver en la historia reciente de los conflictos y las transiciones, pero en Colombia por el tamaño, número e impacto de las bandas que surgieron tras la desmovilización de los paramilitares, puede decirse que esta recodificación no es residual o asunto menor. Por el contrario, su alcance e impacto en la sociedad pone en evidencia una reinserción a medias.

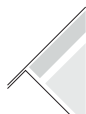
La justicia transicional aplicada a la negociación de paz con los paramilitares en Colombia, en el marco de la Ley 975 de 2005, prometía justicia y paz, pero ambas cosas quedaron fuera del alcance de los resultados. La justicia a las víctimas se vio truncada con la extradición temprana de los jefes máximos de las AUC a los Estados Unidos; la verdad sobre lo ocurrido y sobre quienes participaron de la organización y dirección de los hechos atribuidos a esa organización quedó en espera. Es cierto que se desmovilizaron las AUC como organización, tan cierto como que se rearmaron diversos grupos como bandas que controlan territorio, ejercen el poder y el miedo en distintas zonas del país, y continúan los crímenes y desplazamientos de poblaciones y comunidades. En otras palabras, una transición sin transición, ni paz ni justicia.



Un sólido proceso de reintegración y una justicia transicional desarrollada a cabalidad, es decir, un proceso que responda con justicia, reparación y no repetición, podría devolver la confianza en la justicia y las instituciones por parte de los ciudadanos. Esa confianza sería el signo de que se hizo justicia y que la reintegración ha sido posible. Ninguna de estas cosas se ha dado, hasta ahora, en el caso de Colombia.

Referencias

- Barbosa, F. (2018). Justicia. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento Histórico. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Barrera, V. A., y Nieto, C. (2010). Parapolítica: Una discusión sobre sus interpretaciones. *Revista Controversia*, (195), 112-141. Recuperado de [https://revistacontroversia.cinep.org.co:21443/index.php?journal=controversia&page=article&op=view&path\[\]=67](https://revistacontroversia.cinep.org.co:21443/index.php?journal=controversia&page=article&op=view&path[]=67)
- Bowd, R., y Özerdem, A. (2013). How to Assess Social Reintegration of Ex-Combatants. *Journal of Intervention and Statebuilding*, 1-23.
- Castel, (2009). La justicia tradicional en la reconciliación de Rwanda y Burundi. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, (87), 53-63.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) (2012). Los silencios y los olvidos de la verdad. CNMH.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). (2015). Desmovilización y reintegración paramilitar: Panorama posacuerdos con las AUC. CNMH. Recuperado de <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2015/desmovilizacionDesarmeReintegracion/desmovilizacion-y-reintegracion-paramilitar.pdf>
- Colorado, F. D. (2017). Paramilitarism in Colombia. En *Neuropsychology of Criminal Behavior* (pp. 113-132). Routledge.
- Contraloría General de la Nación, CNG (2017). Análisis sobre los resultados y costos de la Ley de Justicia y Paz. Disponible en: <https://www.contraloria.gov.co/resultados/informes/analisis-sectoriales-y-politicas-publicas/defensa-y-seguridad-nacional> [Consultado 14 de julio, 2021].
- Delgado, E., y Giménez, J. (2019). Reintegración social de excombatientes en dos comunidades de paz en Colombia. *Análisis Político*, 32(95), 3-22.
- Echeverri, J. (2015). Paramilitarismo: violencia y transformación social, política y económica en Colombia. Siglo del Hombre Editores.



- El Tiempo (28 de julio de 2020). Las deudas y aciertos de Justicia y Paz, a 15 años de su creación. El Tiempo. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/justicia/conflicto-y-narcotrafico/balance-de-los-15-anos-de-la-ley-de-justicia-y-paz-que-juzgo-a-los-paramilitares-522192>
- Fiscalía General de la Nación (2017). Análisis sobre los resultados y costos de la Ley de Justicia y Paz. Recuperado de https://www.contraloria.gov.co/resultados/informes/analisis-sectoriales-y-politicas-publicas/defensa-y-seguridad-nacional/-/asset_publisher/73b4yNN90r1F/document/id/675999?inheritRedirect=false.
- Forer, A., y Torres, A. (2010). La Ley de Justicia y Paz, un ejemplo de justicia transicional en Colombia. *Nueva Época*, año 10, (38) pp. 161-168.
- Freeman, M. (2009). Amnesties and DDR Programs. En A. Cutter, P. De Greiff, y L. Waldorf (Eds), *Disarming the Past: Transitional Justice and Ex-Combatants* (pp. 36-85). International Center for Transitional Justice
- Fundación Ideas Para la Paz (FIP) (2011). Historia de los procesos de diálogo y negociación en Colombia (Boletín nro. 27).
- Fundación Ideas Para la Paz (FIP) (2014). Reintegración de excombatientes ilegales, entre éxitos y carencias. Recuperado de <https://verdadabierta.com/reintegracion-de-excombatientes-ilegales-entre-exitos-y-carencias/>
- García, M., y Ceballos, M. (2016). Estudio preliminar. Derecho, justicia y sociedad en Colombia. En *Democracia, justicia y sociedad. Diez años de investigación en Dejusticia* (pp. 15-47). Antropos.
- Guáqueta, A. (2007). The way back in: Reintegrating illegal armed groups in Colombia. *Conflicto. Seguridad y Desarrollo*, 7(3), 417-456.
- Guevara, D., y Meneses, E. (2019). Riesgos y oportunidades en los procesos de reintegración política de la insurgencia en Colombia: El caso del movimiento armado Quintín Lame. *Revista Jurídica Derecho*, 8(11), 53-78.
- Gutiérrez, M. (2019). Negar el pasado: reparaciones en Guatemala y El Salvador. *Colombia Internacional*, (97), 175-209. <https://doi.org/10.7440/colombiaint97.2019.07>
- Humphreys, M., y Weinstein, J. (2007). Demobilization and Reintegration. *Journal of Conflict Resolution*, 51(4). <http://jcr.sagepub.com/content/51/4/531.abstract>



- Ibarra, A. M. (2016). Justicia Transicional: La relación Derecho-Poder en los momentos de transición. *Revista de Derecho*, (45), 237-261. <https://cientificas.uninorte.edu.co/index.php/derecho/article/view/7176>
- Integrated Disarmament, Demobilization and Reintegration Standards (IDDRS) (2006). *Integrated DDR Standards*. United Nations
- Kiyala, J. C. (2016). Utilizing a Traditional Approach to Restorative Justice in the Reintegration of Former Child Soldiers in the North Kivu Province, Democratic Republic of Congo. *Africa Insight*, 46(3), 33-50.
- Kaplan, O., y Nussio, E. (2018). Community Counts: The Social Reintegration of Ex-Combatants in Colombia. *Conflict Management and Peace Science*, 35(2), 132-153.
- Kaplan, O., y Nussio, E. (2018). Explaining Recidivism of Ex-Combatants in Colombia. *Journal of Conflict Resolution*, 62(1), 64-93.
- Knight, M. (2008). Expanding the DDR Model: Politics and Organizations. *Journal of Security Sector Management*, 6(1), 1-19.
- Martínez, E. (2017). Representaciones sociales del conflicto armado y la paz de la comunidad Sikuaní de Puerto Gaitán [Tesis de pregrado en Psicología]. Universidad Cooperativa de Colombia.
- Misión de Apoyo al Proceso de Paz en Colombia (MAPP/OEA). (2006). *Convenio para el Acompañamiento al Proceso de Paz en Colombia*. Recuperado de www.oas.org/dil/AgreementsPDF/33-2004_ConvenioParaElAcompañamientoAlProcesodePazEnColombia_fulltext.pdf
- Mouly, C., y Giménez, J. (2019). Reintegración social de excombatientes en dos comunidades de paz en Colombia. *Análisis político*, 32(95), 3-22.
- Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado (MOVICE) (2009). *Sin justicia y sin paz: Verdad fragmentada, reparación ausente*. Recuperado de <https://nuncamas.movimientodevictimas.org/index.php/producto/sin-justicia-y-sin-paz-verdad-fragmentada-reparacion-ausente-balance-de-la-aplicacion-de-la-ley-de-justicia-y-paz/>
- Muggah, R., y O'Donnell, C. (2015). Next Generation Disarmament, Demobilization and Reintegration. *Stability: International Journal of Security and Development*, 4(1), <http://doi.org/10.5334/sta.fs>
- Murphy, C. (2017). *The Conceptual Foundations of Transitional Justice*. Cambridge University Press.
- Osorio, R. (2017). Paz o desmovilización: Justicia transicional, indultos, amnistías, perdones judiciales y posconflicto. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 47(126), 55-74.



- Otálora, A. (2015). Experiencias de reintegración de excombatientes de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta [Tesis de Maestría en Hhistoria]. Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana.
- Patel, A. C., De Greiff, P., y Waldorf, L. (2010). *Disarming the Past: Transitional Justice and Ex-combatants*. Social Science Research Council.
- Ruíz Morato, N. (2016). La resistencia y la sobrevivencia de la justicia indígena en Colombia. *Revista Científica General José María Córdova*, 14(17), 347-375.
- Sacristán, A. F. (2020). Economic Reintegration of Illegal Group Ex-Combatants in the Meta Department. *Revista de Economía Institucional*, 22(43), 223-247.
- Simić, O. (Ed.). (2020). *An introduction to transitional justice*. Routledge.
- Sriram, C. L., y Herman, J. (2009). DDR and transitional justice: bridging the divide? *Conflict, Security & Development*, 9(4), 455-474.
- Stover, E. E., y Weinstein, H. M. (2004). *My Neighbor, my Enemy: Justice and Community in the Aftermath of Mass Atrocity*. Cambridge University Press.
- Subedi, D. B. (2018). Economic Reintegration. En *Combatants to Civilians* (pp. 163-197). Palgrave Macmillan.
- Teitel, R. (2000). *Transitional Justice*. Oxford University Press.
- Theidon, K. (2007). Transitional Subjects: The Disarmament, Demobilization and Reintegration of Former Combatants in Colombia. *The International Journal of Transitional Justice*, 1(1), 66-90.
- Torjesen, S. (2013). Towards a Theory of Ex-Combatant Reintegration. *Stability: International Journal of Security & Development*, 2(3), 1-13.
- Van, P. (2011). Promoviendo la Justicia Transicional. En F. Reategui (Ed), *Justicia Transicional, Manual para América Latina* (pp. 47-72). Centro Internacional para la Justicia Transicional.
- Valderrama F., y Ortiz, M. (2018). Justicia transicional: Noción de la justicia en la transición colombiana. *Opinión Jurídica*, 16(32), 245-266. <https://doi.org/10.22395/ojum.v16n32a11>
- Vásquez, T., y Barrera R. (2018). Paramilitarismo: Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Villarraga, Á. (2013a). Procesos de paz y tránsito de grupos alzados en armas a nuevos movimientos políticos. *Revista Controversia*, (200).



- Villarraga, Á. (2013b). Pueblos indígenas: Impacto de la guerra, resistencia y reintegración autónoma. Desafíos para la reintegración Enfoques de género, edad y etnia. Imprenta Nacional.
- Villarraga, Á. (2013c). Experiencias históricas recientes de reintegración de excombatientes en Colombia. *Colombia Internacional*, (77), 107-140. <http://dx.doi.org/10.7440/colombiaint77.2013.05>
- Villarraga, Á. (2015). Desmovilización y reintegración paramilitar. Panorama posacuerdos con las AUC. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Vélez, L. (2015). Justicia transicional en Colombia: Hacer justicia o negociar la paz. Estudio comparativo. *Cuadernos de Derecho Penal*, 111-137.



**Universidad
Pontificia
Bolivariana**

SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto.
La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones
será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.

Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565
o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co

Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación,
su nombre, correo electrónico y número telefónico.

El libro ofrece una amplia reflexión sobre las circunstancias que han rodeado la compleja y duradera guerra en Colombia, y la comprensión de nuevos conceptos, enfoques y dinámicas que puedan ser aplicadas en el reciente Acuerdo de paz con las FARC-EP, con el anhelo de vencer la violencia y consolidar los ideales de paz.

La primera parte del presente volumen inicia con los estudios de los profesores Alfaró-Vicentini y Martines. En el primero de estos estudios, se desarrolla una objeción al pragmatismo, mientras que en el segundo se examina la noción de libertad planteada por Antonio Vieira en el contexto de la segunda Escolástica.

El autor Fabio Giraldo ofrece una crítica al Acuerdo de Paz y lo analiza no sólo como un referente normativo y procedimental sino también como un contenido que busca la humanización y la integración social como fines para lograr la igualdad y la paz. El texto de Mauricio Gallo defiende un tipo de labor intelectual en la que convergen las ciencias sociales y la filosofía política, comprometida con el reto de pacificación de nuestra sociedad y formulada desde el siguiente esquema: reconstrucción empírica, emoción política y toma de postura. Esto, con el propósito de preservar la línea que separa el explicar del justificar nuestras prácticas violentas, para lo que invita a darle el sí a la propuesta del liberalismo del miedo, poner a la crueldad en el primer lugar. Toma de postura hasta ahora ausente en nuestra tradición intelectual, tal y como lo muestran las ideas de Samper, Torres, Villegas y Borda.

