

Alfredo Gómez Muller

**La reconstrucción de
Colombia**

escritos políticos



La Carreta Política

Alfredo Gómez Muller es profesor de ética y filosofía política en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de París (Institut catholique de Paris), donde dirige el Laboratorio de Investigaciones sobre Antropología y Filosofía Práctica. Entre sus publicaciones se cuenta en particular *Sartre, de la nausée à l'engagement* (París, 2005), *Ética, coexistencia y sentido* (Bogotá, 2003; traducción castellana de *Éthique, coexistence et sens*, París, 1999), *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América* (Madrid, 1997), *Chemins d'Aristote* (París, 1991; reedición en 2005) y *Anarquismo y anarcosindicalismo en América Latina* (París-Barcelona, 1980). Ha dirigido o codirigido las obras colectivas *Sartre et la culture de l'autre* (París, 2006), *La Question de l'humain entre l'éthique et l'anthropologie* (París, 2004), *La filosofía y la crisis colombiana* (Bogotá, 2003), *Du Bonheur comme question éthique* (París, 2002) y *Penser la rencontre de deux mondes (Penser la rencontre de deux mondes, Paris, 1992).*

La reconstrucción de Colombia

Alfredo Gómez Muller

La reconstrucción de Colombia
Escritos políticos



La Carreta
Editores E.U.



PLANETA PAZ

Sectores Sociales Populares
para la Paz en Colombia

2008

Gómez-Muller, Alfredo, 1950-

La reconstrucción de Colombia : escritos políticos / Alfredo Gómez Muller. — Editor César A. Hurtado O. — Medellín : La Carreta Editores, 2008.

128 p. ; 21.5 x 14 cm. — (La carreta filosófica)

1. Ciencia política - Colombia 2. Violencia - Aspectos políticos - Colombia
3. Problemas sociales - Colombia 4. Colombia - Política y gobierno

I. Hurtado Orozco, César A., ed. II. Tít. III. Serie.

320.9861 cd 21 ed.

A1151669

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

ISBN: 978-958-98339-5-7

© 2008 Alfredo Gómez Muller

© 2008 La Carreta Editores E. U.

© CD Planeta Paz

La Carreta Editores E.U.

Editor: César A. Hurtado Orozco

E-mail: lacarreta@une.net.co

Teléfono: 250 06 84.

Medellín, Colombia.

Primera edición: marzo, 2008.

Carátula de Álvaro Vélez

Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia
por Impresos Marticolor, Medellín

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidas las lecturas universitarias, la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler público.

Contenido

Prefacio	7
Olvido, ideología y memoria	11
Introducción	11
I. Las políticas de olvido y la memoria administrada	14
II. Narración del pasado y verdad factual	22
III. Narración común e «historia oficial»	24
IV. La desobjetivación narrativa de la víctima	26
V. Anulación de la dimensión ética de la memoria	36
Epílogo: políticas de construcción de memoria pública	39
Reconstruir la convivencia	45
1. La «crisis colombiana»	45
2. La crisis de la convivencia	46
3. El modelo republicano liberal de convivencia ciudadana	47
4. La república liberal en Colombia	50
5. La legitimidad de los principios del convivir ciudadano	59
6. Poder afirmar en común	64
7. Recrear éticamente la cultura	67
8. Recrear la cultura filosófica	68
Políticas de verdad y «reconciliación»	73
Introducción	73
1. Verdad y política	74

2. La «reconciliación» por la verdad compromiso	79
3. Lo político desde las víctimas	88
Lenguaje de la guerra, muerte de la política	97
La guerra como «lenguaje»	97
El lenguaje como guerra	99
De «bandoleros» a «terroristas»	101
Ocultar la singularidad, destruir el pensar	104
Diferenciación y política	108
Diferenciar y relacionar	110
La muerte de la política	113
La política de paz, alternativa a la pacificación	120

Prefacio

Cuando hablamos de la «reconstrucción de Colombia», pensamos en lo que ha sido el país, en lo que es y en lo que queremos que sea. La tarea de reconstruir una sociedad remite a diversos horizontes de tiempo, y ha de articular lo urgente con lo permanente, lo inmediato con lo duradero, los objetivos a corto, mediano y largo plazo. En nuestro país, la posibilidad de una verdadera política de reconstrucción depende de nuestra capacidad para integrar en lo público esa complejidad y esa profundidad temporal.

La reconstrucción remite, inmediatamente, al *presente*. Al hablar de la «reconstrucción de Colombia», pensamos habitualmente en una actualidad de destrucción. Pensamos en los miles de colombianos víctimas directas e indirectas del actual «conflicto» armado, muertos en combate, asesinados, desaparecidos, retenidos y torturados; en los millones de desplazados que han sido despojados de sus bienes, y que hoy son abandonados a su suerte en los suburbios de las principales ciudades; en las casas incendiadas y los pueblos arruinados, y en el arrasamiento de frágiles ecosistemas. La reconstrucción se halla aquí referida a la realidad del «conflicto» armado y se vincula a la problemática llamada del «postconflicto». Reconstruir significa desde esta perspectiva establecer acuerdos de paz entre los actores armados y poner en marcha formas de justicia transicional que aseguren verdad, justicia y reparación material y simbólica (memoria) de las víctimas, y que tiendan a garantizar la no repetición de los actos de destrucción.

La idea de re-construcción remite, al mismo tiempo, al 'pasado': sólo se puede reconstruir algo que fue construido y ha sido destruido. Sobre el sentido que pueda tener ese 'algo', existe en Colombia un conflicto de interpretaciones que se expresa en la diversidad del conflicto social, cultural, económico y político, del cual el 'conflicto armado' es sólo una figura particular y derivada. Para algunos, lo que ha sido o está siendo destruido por el 'conflicto armado' es un orden de 'paz' y 'democracia' ya existentes, de tal manera que la reconstrucción no sería más que la simple reproducción, en una versión 'moderna', de una Colombia del pasado. Para otros, en cambio, la delimitación histórica de esa Colombia pasada de supuesta paz y democracia resulta eminentemente problemática y, consecuentemente,

la idea de reconstrucción implica otro tipo de relación con el pasado. Se parte del hecho histórico de que el 'conflicto armado' en Colombia no comenzó con la formación de la actual guerrilla —como lo repiten a sociedad los medios de comunicación del país y del extranjero—, y de la constatación de que tal conflicto tiene raíces muy profundas en la sociedad colombiana. Como se sabe, los orígenes de la actual guerrilla se entroncan históricamente con la Violencia de los años cincuenta, la cual en realidad es un desarrollo de la violencia interpartidista de los años treinta y de la violencia estatal contra los movimientos sociales de las primeras décadas del siglo xx, que encuentra un punto culminante y altamente simbólico en la masacre de las bananeras de 1928. En nuestro pasado, la construcción de lo público siempre ha sido contemporánea de destrucción social, porque siempre se ha construido lo público como un dispositivo de dominación al servicio de intereses particulares. Desde sus orígenes, la República ha venido reproduciendo estructuras de dominación sociales, culturales y étnicas heredadas de la Colonia y, por lo mismo, ha venido a la par destruyendo la propia noción de lo público.

Por lo anterior, la reconstrucción remite igualmente al 'futuro' o, más precisamente, al por-venir. Lo que está por venir es lo que no ha venido aún, es decir, no es la reproducción de lo pasado. Tampoco es lo por-venir la simple derivación de lo presente, tal como aparece en ciertos discursos sobre el 'postconflicto' que, partiendo de estudios parciales de elementos particulares del conflicto actual —que se tiende a reducir al 'conflicto armado'—, pretenden determinar analíticamente las 'condiciones' de salida del 'conflicto'. El futuro se reduce en este caso a lo probable, determinado a partir una técnica de cálculo estratégico de los intereses particulares de los diversos actores armados, es decir, de actores que se definen por su capacidad de ejercer un cierto grado de poder y por ende un determinado grado de control sobre la sociedad o sectores de la sociedad. Se pretende de este modo que la reconstrucción del país se reduce a la negociación entre actores armados —incluyendo al Estado como el primero de ellos—, esto es, que la reconstrucción se puede realizar por fuera de lo público. Reconstruir el país sin el país, a la manera del Frente Nacional, reproduciendo la pasada destrucción de lo público. Pero lo por-venir se refiere no a lo probable, sino a lo posible. Es creación, y no reproducción. En el contexto de la reconstrucción de Colombia, lo por-venir es precisamente lo público, en sus múltiples dimensiones institucionales, políticas, económicas, culturales y educativas.

Entendiendo la reconstrucción como transformación, los cuatro estudios que componen este libro parten de la convicción de que la (re)reconstrucción de lo público en Colombia implica una transformación de nuestra manera de relacionarnos, en lo público, con nuestro pasado, presente y porvenir. Implica, en otros términos, una nueva manera de 'temporalizarnos' y de 'historializarnos', a través de nuevas políticas del pasado, del presente y del porvenir. La relación entre lo público, la democracia y la reapropiación colectiva del pasado de inhumanidad, desde la memoria de las víctimas, constituye el tema central de los dos primeros estudios, que son así mismo los más recientes. El tercer estudio considera, a partir del análisis de un caso de lenguaje 'público', la permanencia en nuestra historia de lógicas de dominación que enfrentan el 'conflicto' por medios esencialmente militares (la pacificación) y no por medios propiamente políticos, esto es, por medio de una verdadera 'política' de paz. La incapacidad para construir un verdadero espacio público de diálogo y deliberación como medio para dirimir políticamente los conflictos expresa, al mismo tiempo, una 'patología' de la temporalización del pasado, en la que no hay reapropiación sino repetición inerte del pasado. La muerte de la política es la muerte de la imaginación política, que sólo puede brotar a través de la libre asociación creadora de lo público. Por último, el cuarto estudio, «Reconstruir la convivencia», plantea, a partir de una relectura de nuestra historia «republicana», la necesidad de crear una nueva legitimidad de lo público, implicando con ello transformaciones más o menos fundamentales de la cultura entendida como instancia de producción de sentidos y valores —transformaciones que ha de asumir igualmente ese sector particular de la cultura que es la filosofía. Para reconstruir tal vez no sea inevitable destruir, sino deconstruir: desmontar públicamente lo establecido interrogando por lo no establecido, por lo que ha sido excluido, por lo que la dominación ha declarado imposible. El porvenir de la reconstrucción-deconstrucción no es algo ajeno al presente y al pasado: se juega no sólo en la forma actual de hacer política, sino también, y tal vez más fundamentalmente, en la forma de crear cultura: haciendo de la (re)creación de sentido y valor una tarea pública, abierta a la participación de todos.

Escritos en un lapso de seis años, y publicados en su mayoría inicialmente en diversas revistas académicas en Colombia, estos estudios son reunidos aquí por primera vez en forma de libro para facilitar su acceso al lector. «Memoria, olvido e ideología», que es un texto inédito, fue presentado inicialmente, en sus líneas más generales,

durante el seminario «Reconstrucción de Colombia, ética, política, social, institucional y cultural», organizado en Bogotá los días 17 y 18 de agosto de 2007 por Planeta Paz, Unijus (Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia), Codhes, De Justicia y la Fundación Manuel Cepeda; luego, a finales del mismo mes, fue presentado, íntegramente, en una conferencia organizada en la Universidad Nacional de Bogotá por el Departamento de Ciencia Política de la Facultad de Derecho y el Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (Iepri). «Reconstruir la convivencia» fue presentado en forma de conferencia durante el simposio «La Filosofía y la crisis colombiana», organizado en noviembre de 2001 por la Sociedad Colombiana de Filosofía, y ha sido objeto de tres publicaciones. El texto «Políticas de verdad y 'reconciliación'» ha sido publicado en 2007 por la revista *Pensamiento Jurídico*, editada por la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. «El Lenguaje de la guerra, muerte de la política» ha sido publicado inicialmente en *Pensamiento y Acción*, revista de la Universidad Tecnológica y Pedagógica de Colombia (UPTC), de Tunja, y ha de ser incluido en la próxima edición de un segundo volumen colectivo sobre la filosofía y la crisis colombiana, dirigido por Rubén Sierra Mejía. Queremos expresar aquí nuestros agradecimientos a todos los editores de las anteriores publicaciones, cuyas referencias bibliográficas aparecen al final de este libro, por su amable disposición a facilitar la reunión de estos textos en el presente libro. Por último, y de manera más particular, queremos agradecer a Carlos Salgado Araméndez y a Leopoldo Múnera Ruiz, de Planeta Paz, por su apoyo a esta coedición.

Noviembre de 2007

Olvido, ideología y memoria

Introducción

A principios de febrero de 1991, la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, creada por el presidente chileno Patricio Aylwin con el fin de «contribuir al esclarecimiento global de la verdad sobre las más graves violaciones a los derechos humanos» cometidas durante la dictadura militar, presenta su informe, al cabo de 9 meses de investigaciones: da cuenta, en esa fecha, de 2.115 asesinatos y desapariciones forzadas perpetradas por las Fuerzas Armadas o con su complicidad. Un mes y medio después, el Ejército de Chile manifiesta «su fundamental discrepancia» con el informe de la Comisión, negándole «tanto la validez histórica como jurídica»¹. Sin tomar en cuenta la objetividad de los hechos establecidos por la Comisión, los militares oponen a esta verdad factual un relato general sobre el pasado, que toma la forma de una autojustificación². El desfase entre este relato y el informe de la Comisión llama de entrada la atención: el informe se sitúa en el terreno de la positividad de los hechos, e indaga por la verdad factual; la apologética militar se atrinchera en el terreno de la interpretación general, y pretende ofrecer una representación global de lo pasado.

Frente a esta estrategia militar de encubrimiento de los hechos, el presidente Aylwin reafirma la distinción entre el plano de la verdad factual y el plano de la representación global de lo sucedido. Anticipando la reacción de los militares al Informe de la Comisión de Ver-

1. «El Ejército, la verdad y la reconciliación», publicación del Ejército, 27 de marzo de 1991, p. 16, citado en: P. Salvat et al., *Historia, política y ética de la verdad en Chile, 1891-2001. Reflexiones sobre la paz social y la impunidad*, Santiago de Chile, Lom ediciones, 2001, p. 88.

2. Según este relato, las Fuerzas Armadas fueron llamadas por la «civilidad» a intervenir para salvar «la libertad y la soberanía de la Patria», en momentos en que «las bases mismas de la convivencia y soberanía nacionales» se hallaban en peligro; cumpliendo «cabalmente su misión», las Fuerzas Armadas derrotaron la «asonada totalitaria, reconstruyeron y modernizaron la economía del país, restablecieron la paz social y la democracia» (*Ibid.*).

dad y Reconciliación, Aylwin anota, el 4 de marzo, que la *verdad* relativa a las violaciones de los derechos humanos es «independiente del juicio que cada uno puede tener sobre los acontecimientos políticos que tuvieron lugar en esos años, o sobre la legitimidad del 11 de septiembre de 1973»³. Las violaciones de los derechos humanos son un hecho, que no podrá abolir ningún «juicio» sobre tales acontecimientos, esto es, ninguna *interpretación global* de la historia de Chile en los tiempos de la Unidad Popular dirigida por Salvador Allende. Sobre la verdad de los hechos puede y debe haber desde ya consenso entre todos los chilenos, mientras que sobre la interpretación global del período, del que «cada uno» puede tener un juicio propio, sólo «la historia será el último juez»⁴. En los términos de la tradición política liberal, a la que pertenece Aylwin, podría decirse que sólo la exigencia de verdad factual puede legítimamente pretender en el tiempo presente a un reconocimiento público, a diferencia de la memoria (narración que confiere un sentido general al período) que, en el tiempo presente, sólo podría ser particular, y por ende múltiple y conflictual. El Estado, en el mejor de los casos, sólo podría asumir la verdad factual, mas no la memoria histórica entendida como articulación narrativa de la multiplicidad de hechos en la cual se inserta la verdad factual, y a través de la cual se construye una inteligibilidad de lo humano y lo inhumano. Esta inteligibilidad, que es reivindicada por las víctimas y la sociedad-víctima a través de la exigencia del deber de memoria, es así excluida en tanto que memoria pública o común.

El conjunto de prácticas y discursos que producen tanto la exigencia de memoria como su exclusión o distorsión delimitan el ámbito de un conflicto que es indisociablemente político y simbólico, entendiendo por lo simbólico la instancia de producción de inteligibilidad práctica e histórica. Las posiciones en este conflicto, que constituye la matriz general de los procesos de salida de la dictadura, de la guerra o de otras situaciones caracterizadas por violaciones graves y masivas de los derechos fundamentales de las personas y los pueblos, pueden ser presentadas esquemáticamente en las tres perspectivas siguientes: en la primera, ejemplificada aquí por la declaración de los militares chilenos, la verdad factual es omitida, por medio de un relato que hace abstracción de la positividad de los hechos y se presenta como inter-

3. Declaración del presidente P. Aylwin, 4 de marzo de 1991, citada en Sandrine Lefranc, *Politiques du pardon*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, p. 336.

4. *Ibid.*

pretación general del pasado; en la segunda, que puede ser representada aquí por la política transicional de Aylwin, se distingue la verdad factual de la memoria-historia entendida como narración general de lo acontecido, pero, al mismo tiempo, se atribuye implícitamente a esta narración el carácter particular y contingente de una opinión, con lo cual se excluye la posibilidad de una memoria común; en fin, en la tercera, que corresponde a la exigencia de memoria planteada por las víctimas y la sociedad-víctima, se afirma la necesidad ética y política de una apropiación narrativa del pasado de inhumanidad en la cual lo narrativo no se disocia de la verdad factual, ni lo político de lo simbólico.

En los procesos históricos de transición, el terreno donde se juega de manera más inmediata y explícita este conflicto político-simbólico se halla configurado por determinadas «políticas del pasado». En toda sociedad en transición hacia la paz y el régimen de derecho se ponen siempre en juego diversas políticas del pasado, en la medida en que la tarea de construcción de un presente y un futuro de derecho y democracia supone siempre una cierta construcción del pasado de violencia y arbitrariedad, esto es, una determinada manera de tomar a cargo públicamente, en el presente y para el futuro, el pasado de inhumanidad. Las políticas del pasado correspondientes a las dos primeras perspectivas mencionadas comparten, a pesar de las diferencias que las separan, una serie de elementos comunes que se encuentran en oposición con la exigencia de memoria de las víctimas, la cual, como lo ha señalado entre otros Axel Honneth⁵, contiene un dimensión ética central, referida a la relación compleja entre reconocimiento, identidad, memoria y cultura. Estas dos políticas del pasado tienen como denominador común la ruptura de esta relación compleja, que corresponde, de hecho, a la ruptura entre lo político y lo simbólico. Ambas políticas, que se oponen a la exigencia de memoria de las víctimas, «esquivan» esta exigencia transformando a la memoria en algo que no es: en ideología. Para producir esta transformación, estas políticas del pasado establecen una determinada caracterización, basada en un modelo de racionalidad específico, de la relación temporal al pasado, de las condiciones de la apropiación narrativa del pasado de inhumana-

5. Axel Honneth, «Sans la reconnaissance, l'individu ne peut se penser en sujet de sa propre vie» (entrevista), en *Philosophie magazine*, n° 5 (diciembre 2006-enero 2007), p. 52-56. En esta entrevista, Honneth explicita la relación entre el reconocimiento de la persona y el «reconocimiento público de los crímenes del pasado» (p. 54-55).

nidad, así como de las relaciones entre lo político, lo ético y lo subjetivo entendido en tanto que subjetividad de la víctima.

El propósito del presente trabajo es identificar y describir algunos de los elementos constantes que intervienen en esta transformación, y que podemos organizar en cinco temáticas: (I) las políticas de olvido y la memoria administrada; (II) la desarticulación entre la narración del pasado y la verdad factual; (III) la asimilación de la narración común al relato oficial; (IV) la desobjetivación de la víctima, a través de tres dispositivos interpretativos (relato de los «dos demonios», relato de la horizontalidad entre víctimas y victimarios, patologización de la víctima); (V) la anulación de la dimensión ética de la memoria. El análisis de estos elementos constantes, visibles en diversos contextos históricos, pasados y presentes, donde intervienen o han intervenido las dos primeras políticas del pasado mencionadas, nos puede proporcionar algunos datos preliminares para un replanteamiento de las relaciones entre olvido, ideología y memoria histórica. En forma de epílogo, presentaremos por último algunas breves consideraciones relativas al reconocimiento público de la inhumanidad perpetrada y a la relación fundamental entre los procesos de producción de memoria y los procesos de producción de democracia.

I. Las políticas de olvido y la memoria administrada

Toda política del olvido supone, evidentemente, el recuerdo: en este terreno, se puede hablar de política, es decir, de intención y proyecto, porque precisamente no hay olvido, porque se conserva en la sociedad un recuerdo de la inhumanidad sucedida que ciertos sectores de esa sociedad desearían «abolir» de manera voluntarista por medio de determinadas medidas públicas. Quién y por qué desea abolir ese recuerdo, y qué puede significar aquí «abolir», son las preguntas inmediatas que debemos plantearnos.

El olvido que es objeto de las políticas del olvido se refiere a hechos en los cuales ciertas personas son individualizadas como víctimas y otras como perpetradores. Por «víctima» entendemos no sólo la persona que ha sufrido directamente un ataque a su integridad, según la definición establecida por las Naciones Unidas⁶, sino también la

6. Las víctimas son «aquellas personas que de forma individual o colectiva han sufrido un perjuicio, especialmente un ataque a su integridad física o mental, un sufrimiento

sociedad en cuanto reconoce en los atentados contra las víctimas directas un atentado contra la sociedad como tal: los hechos de inhumanidad producen una sociedad-víctima. Tales hechos, que producen un tipo asimétrico de relación entre las víctimas directas y sus verdugos, generan en las primeras y en la sociedad-víctima intereses y exigencias específicas, de contenido normativo: reparación y justicia. Referida a este marco formal, la política del olvido, entendida como abolición pura y simple de esos hechos pasados, busca abolir al mismo tiempo las exigencias normativas de las víctimas y, por esto mismo, expresa, dentro del marco de esa relación, los intereses particulares del perpetrador: abolir el pasado es abolir el deber de reparar y la posibilidad de ser juzgado y castigado. En tanto que expresión de tales intereses particulares, la política de olvido puede difícilmente pretender un reconocimiento universal, es decir, ganar la universalidad de lo público. Por eso, en la medida en que pretende alcanzar este reconocimiento universal, la política del olvido ha de construir un interés común, que pueda ser compartido tanto por las víctimas como por sus victimarios y por el conjunto de la sociedad. Siguiendo una lógica que reproduce de hecho el esquema contractualista clásico del paso del estado de naturaleza al estado político, este interés común es definido como «paz» y seguridad. Así, en la versión de la política del olvido producida por los perpetradores, el olvido de la inhumanidad perpetrada se halla invariablemente asociada a los temas de la «paz» y la «reconciliación»: en Chile, el dictador Pinochet describe analógicamente la memoria como una chispa o llama que puede en cualquier momento reanudar el incendio, esto es, el estado de violencia; el olvido sería, inversamente, el «balde de agua fría» que se arroja sobre el fuego (la memoria) para apagar totalmente el incendio⁷. De la misma manera, en Argentina, la dictadura militar opone explícitamente, en el

moral o una pérdida material, o un ataque grave de sus derechos fundamentales, en acciones u omisiones que infringen las leyes penales vigentes de un Estado». ONU, *Declaración sobre los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder* (Resolución 40/34 de la Asamblea General, 29 de noviembre de 1985).

7. «¿Quiere que le diga cómo se alcanza la paz y la reconciliación? ¿Sabe usted cómo se apagan los incendios? Nunca se apagan parcialmente. Se agarra un balde de agua fría, se la arroja sobre el fuego y todo se acaba. Si usted deja algunas llamas, el fuego renace. Así es como se apaga el fuego (...). Es esto hacer la reconciliación». A. Pinochet, citado en: R. Correa y E. Subercaseaux, *Ego sum*, Santiago, Planeta, 1996, p. 124.

momento de la transición, la «reconciliación» a la memoria⁸: sin olvido no hay salida posible del estado de guerra.

En su particular construcción del universal de la «paz» y la «reconciliación», los perpetradores asocian el olvido a la «paz» y, simétricamente, la memoria a la guerra y la violencia. Reivindicar memoria en lo público es pues un acto de guerra, que como tal, genera como respuesta otros actos de guerra. La idea de que para obtener la paz se requiere silenciar las exigencias normativas de las víctimas significa, en claro, que si tales exigencias son mantenidas no habrá paz sino guerra. Se debe olvidar para no despertar «viejos demonios». El trasfondo implícito de la paz es la amenaza de guerra o, más claramente, el chantaje de la continuación indefinida de los actos de inhumanidad. Para no ser víctimas de nuevos atropellos, o para que no haya nuevas víctimas, las víctimas y la sociedad-víctima deben «olvidar», es decir, callar sus exigencias normativas de justicia y de reparación material y simbólica. La «paz» en la política del olvido construida por los victimarios es siempre paz condicional, paz sometida a una condición basada en la posibilidad de la guerra —posibilidad que supone la capacidad de guerra del perpetrador, la cual a su vez supone que su poder se mantiene intacto.

Esta concepción de la paz condicionada, o del universal condicionado, es retomada por otra versión de la política de olvido, elaborada no ya por los perpetradores sino por agentes que están o pretenden estar por fuera de la relación víctima-victimario y que, por eso mismo, se pretenden en general «neutros» e «imparciales». Esta versión, que reproduce de diversa manera el esquema de la doble simetría olvido/paz y memoria/guerra, no es nueva, como lo demuestra la historia de las prácticas de amnistía. En esta larga historia, se suele evocar el caso de la amnistía ateniense del año 403 a.C., que acompaña el establecimiento de la democracia después del régimen de los Treinta Tiranos, así como el Edicto de Nantes de 1598, por el cual Enrique IV logra instaurar una paz provisoria y precaria entre católicos y protestantes⁹. Al igual que el decreto ateniense, que prohíbe recordar los males

8. «No es por el recuerdo de los sufrimientos mutuamente infligidos y provocados que se debe hacer la reconstrucción de la unión nacional, sino por la voluntad sincera de reconciliación...». Ley de Pacificación Nacional (1983), citada en Sandrine Lefranc, *Politiques du pardon*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002, p. 134. El subrayado es nuestro.

9. Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 586-587; Sandrine Lefranc, *op. cit.*, pp. 9 y 340. Sobre la amnistía de Atenas, véase el estudio de Nicole Loraux, *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, Payot, 1997.

pasados, el edicto francés declara que la memoria de todas las cosas pasadas «permanecerá apagada y adormecida», y establece penas para quienes intenten «renovar la memoria» de tales males. En estas dos experiencias históricas, se asegura la impunidad, es decir, se sacrifican las exigencias normativas de las víctimas, en nombre del absoluto de una «paz» que, según se cree, ha de ser universal y duradera. En esta decisión de «olvidar» la violencia sufrida algunos autores han creído poder ver el nacimiento de lo político, entendido como lo otro de la violencia y como negación de la violencia; otros autores, por el contrario, interpretan esta decisión como la muerte de lo político, entendido, desde una perspectiva arendtiana, como instancia de la pluralidad y del conflicto¹⁰. Desde ambas perspectivas, se construye lo político excluyendo, diversamente, a las víctimas: en el primer caso, silenciando pura y simplemente sus exigencias; en el segundo, considerando éstas últimas como expresión de un punto de vista particular, que no se podría racionalmente establecer como universal.

En las políticas del olvido, el universal de la «paz» deriva, al igual que en el contractualismo clásico, de una construcción estratégica, basada en un modelo de racionalidad calculadora e instrumental. Dentro de este esquema, la memoria de lo inhumano se administra en función de su aporte o no a la realización del «bien general» esto es, el bien que grupos hegemónicos califican unilateralmente de general o de público —excluyendo precisamente la posibilidad de una construcción común del bien común, a partir de las exigencias normativas de las víctimas y de la sociedad-víctima. La política del olvido en tanto que administración de la memoria es un abuso político, que es inseparable de lo que Paul Ricoeur ha denominado abuso del olvido y de la memoria: los *abusos del olvido*, al igual que los abusos de la memoria, son abusos del poder o de «una potencia superior»¹¹. Hay abuso del olvido o de la memoria cuando el olvido y la memoria son manipula-

10. Desarrollada por Nicole Loraux en su estudio sobre la amnistía ateniense de Trasíbulo, y retomada después por varios otros autores, esta perspectiva interpreta la política del olvido como la construcción de una unidad ficticia que pretende borrar las diferencias reales. Por esto mismo, la política del olvido es en sí misma y por sí misma una forma de autonegación de la política, entendida como gestión de la pluralidad y del conflicto; la reconciliación, en cuanto es asimilada al olvido institucional, es ocultamiento ideológico de lo inconciliable en lo político. Ver: Nicole Loraux, *op. cit.*

11. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 580.

pasados, el edicto francés declara que la memoria de todas las cosas pasadas «permanecerá apagada y adormecida», y establece penas para quienes intenten «renovar la memoria» de tales males. En estas dos experiencias históricas, se asegura la impunidad, es decir, se sacrifican las exigencias normativas de las víctimas, en nombre del absoluto de una «paz» que, según se cree, ha de ser universal y duradera. En esta decisión de «olvidar» la violencia sufrida algunos autores han creído poder ver el nacimiento de lo político, entendido como lo otro de la violencia y como negación de la violencia; otros autores, por el contrario, interpretan esta decisión como la muerte de lo político, entendido, desde una perspectiva arendtiana, como instancia de la pluralidad y del conflicto¹⁰. Desde ambas perspectivas, se construye lo político excluyendo, diversamente, a las víctimas: en el primer caso, silenciando pura y simplemente sus exigencias; en el segundo, considerando éstas últimas como expresión de un punto de vista particular, que no se podría racionalmente establecer como universal.

En las políticas del olvido, el universal de la «paz» deriva, al igual que en el contractualismo clásico, de una construcción estratégica, basada en un modelo de racionalidad calculadora e instrumental. Dentro de este esquema, la memoria de lo inhumano se administra en función de su aporte o no a la realización del «bien general» esto es, el bien que grupos hegemónicos califican unilateralmente de general o de público —excluyendo precisamente la posibilidad de una construcción común del bien común, a partir de las exigencias normativas de las víctimas y de la sociedad-víctima. La política del olvido en tanto que administración de la memoria es un abuso político, que es inseparable de lo que Paul Ricoeur ha denominado abuso del olvido y de la memoria: los *abusos del olvido*, al igual que los abusos de la memoria, son abusos del poder o de «una potencia superior»¹¹. Hay abuso del olvido o de la memoria cuando el olvido y la memoria son manipula-

10. Desarrollada por Nicole Loraux en su estudio sobre la amnistía ateniense de Trasíbulo, y retomada después por varios otros autores, esta perspectiva interpreta la política del olvido como la construcción de una unidad ficticia que pretende borrar las diferencias reales. Por esto mismo, la política del olvido es en sí misma y por sí misma una forma de autonegación de la política, entendida como gestión de la pluralidad y del conflicto; la reconciliación, en cuanto es asimilada al olvido institucional, es ocultamiento ideológico de lo inconciliable en lo político. Ver: Nicole Loraux, *op. cit.*

11. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 580.

dos, planificados y administrados por quienes detentan el poder (*détenteurs du pouvoir*), es decir, por un grupo particular que ocupa el Estado y se atribuye el poder de decidir lo que las subjetividades y la sociedad deben olvidar y recordar en el espacio público, según un criterio de racionalidad puramente finalista o estratégica. En Max Weber, recuerda Ricoeur, la racionalidad finalista (*Zweckrationalität*), así como en Habermas la racionalidad estratégica se opone a la racionalidad comunicacional¹². En tanto que instrumentalización del olvido según una finalidad –por ejemplo, la finalidad de la «paz» o de la «reconciliación»– las políticas de olvido se inscriben dentro de un tipo de racionalidad meramente estratégica y finalista. Al decir que «es en este plano que se puede de la manera más legítima hablar de abusos de la memoria, los cuales son también abusos del olvido», Ricoeur sugiere negativamente, a través de esta referencia a Weber y Habermas, que el uso no abusivo de la memoria y del olvido, en el espacio público, supone un modo de racionalidad comunicativa, que implicaría una discusión pública donde las víctimas deberían ser participantes, y donde la validez de los argumentos no dependería de su adecuación a una finalidad política preestablecida, sino de su conformidad a valores que una sociedad dada considera como estructurantes de su ser social.

En tanto que *abuso* del olvido, las políticas del olvido tienen efectos negativos en la subjetividad, en lo político y en la cultura. A nivel de la subjetividad –la subjetividad de la víctima pero también la de cualquier miembro de la sociedad que reconoce en los atentados contra las víctimas un atentado contra la sociedad como tal–, el abuso del olvido violenta el tiempo propio del olvido, que es el tiempo del lento trabajo de duelo. Destituir en lo público el trabajo subjetivo de la víctima significa recortar la dimensión social de la memoria propia, que se pretende confinar en lo «privado». Este confinamiento mutila a la subjetividad concreta, entendida como síntesis viviente y abierta de lo «interior» (la relación a sí mismo) y lo «exterior» (la relación con los otros y con lo dado) –lo que Jean-Paul Sartre ha definido como universal singular¹³. El tiempo propio del universal singular –el tiempo singular de su trabajo

12. *Ibid.*, p. 97.

13. Jean-Paul Sartre, «L'universel singulier», en *Situations*, IX, Gallimard, París, 1972.

de memoria y de olvido— puede ser violentado en las políticas del olvido ya sea por medio de la coerción (castigo público para quienes intenten «renovar la memoria» de las cosas pasadas), o por medio de incitaciones apremiantes apoyadas en el peso de lo público, como en el caso de las políticas del olvido producidas por gobiernos que se autopresentan como un «tercero» entre las víctimas y los perpetradores. En esta segunda variante, el discurso político del olvido se estructura alrededor de una serie de lugares comunes que se reproducen persistentemente en los diversos contextos nacionales: es necesario *cerrar las heridas del pasado* (o *no hay que abrir esas heridas*), es preciso *voltear la página* o *cerrar el capítulo*, se debe *mirar hacia el futuro* y *no hacia el pasado*¹⁴. Frente a este discurso, las víctimas y la sociedad-víctima han señalado en múltiples ocasiones que el cierre del capítulo no puede legítimamente ser decretado, y que la declaración unilateral y vertical del «cierre» ilustra de manera característica lo que Ricœur denomina abuso del olvido. A este respecto, el texto del Informe *Uruguay Nunca Más* resulta particularmente significativo: «Se ha dicho que hurgar en estos acontecimientos del pasado es abrir nuevamente las heridas del pasado. Nosotros nos preguntamos por quién y cuando se cerraron esas heridas. Ellas están abiertas y la única manera de cerrarlas será logrando una verdadera reconciliación nacional que se asiente sobre la verdad y la justicia respecto a lo sucedido»¹⁵.

En su dimensión propiamente política, las políticas del olvido producen efectos no menos graves. Cuando la política de amnesia toma la forma institucional de la amnistía, esto es, cuando se sacrifica la justicia y se instaura la impunidad pública por los actos de inhumanidad, la política deslegitima las instituciones públicas y contribuye a desresponsabilizar a las personas ante la sociedad. La supuesta «eficacia»

14. Al hacer público el informe Rettig, el presidente Aylwin, después de pedir «perdón» a los familiares de las víctimas en nombre del Estado, hace el siguiente llamado: «(...) Es hora de *cerrar este capítulo*. Por el bien de Chile, debemos mirar hacia un *futuro que nos una*, en vez de al *pasado que nos separa*» (*El Mercurio*, 5 de marzo de 1991, p. A1-A12, subrayado nuestro). Formalmente dirigido al conjunto de los chilenos, este llamado está de hecho dirigido específicamente a las víctimas, esto es, a los portadores de la exigencia de un reconocimiento público de la memoria de la inhumanidad pasada. Considerando este discurso del presidente «muy positivo», Joaquín Lavín, dirigente del partido de derecha UDI, comenta: «lo más importante es *privilegiar el futuro* y el informe debe ser una herramienta de reconciliación y no para que algunos sectores *abran las heridas del pasado*» (*El Mercurio*, 5 de marzo de 1991, p. C6, subrayado nuestro).

15. Serpaj, *Informe Nunca Más*, Ed. Serpaj, Montevideo, 1989, p. 9.

de las políticas de olvido –que consiguen aparentemente reinstaurar en lo inmediato la «paz» y la «democracia»– es contraproducente en el tiempo, al contribuir a desarrollar la idea de que la paz y la democracia son compatibles con la injusticia y la exclusión de una parte de la población (las víctimas) así como con la profundización de la separación entre el Estado y la sociedad civil, que es también sociedad-víctima. Por otra parte, las políticas del olvido tienden a suprimir el disenso en el seno del espacio público, condenando a las «memorias rivales» a una «vida subterránea malsana»¹⁶ y debilitando así la posibilidad de una reconstrucción social de la memoria a través del debate público –según la perspectiva desarrollada por Mark Osiel¹⁷. A un nivel más pragmático, el olvido público de lo inhumano suprime el significado negativamente «ejemplar» de lo acontecido, y con ello su función de «edificación»¹⁸ para prevenir en el futuro la repetición de los crímenes del pasado. Por último, las políticas del olvido afectan el sentido mismo de lo político, al proceder a una reducción de lo político a lo estratégico, es decir, a una separación radical entre lo ético y lo político.

Impedir la reapropiación humana de lo inhumano no es solo generador de patologías, en el sentido propiamente psicológico del término; es también un factor de destrucción de la memoria colectiva como tal y, por lo mismo, de la cultura. Toda cultura es, en efecto, reapropiación social del pasado a través de la producción de una memoria común que comporta una dimensión normativa y que se forja históricamente en el disenso y, en particular, el disenso aportado por la memoria de las víctimas. «La historia de su opresión pertenece al patrimonio del pueblo, y como tal debe ser preservada», señala el Informe final, ya citado, de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU¹⁹. Sin esta preservación de la memoria de la opresión, con la

16. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 588.

17. Mark Osiel, *Mass Atrocity, Collective Memory and the Law*, New Brunswick-New Jersey, Transaction Publishers, 1997. Ver el comentario de este libro por Paul Ricoeur en su obra citada, pp. 424 y siguientes.

18. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 588. Ricoeur sigue aquí la línea enunciada en 1997 por la Comisión de derechos humanos ONU en lo relativo al deber de memoria: el derecho de las víctimas y de la sociedad-víctima a saber la verdad de lo sucedido, que tiene como contraparte pública el deber de memoria, busca «evitar que en el futuro se reproduzcan las violaciones» a los derechos fundamentales de la persona. Ver: *Informe final revisado acerca de la cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (derechos civiles y políticos)*, preparado por el Dr. L. Joinet de conformidad con la resolución 1996/119 de la Subcomisión, 49 período de sesiones, 1997. Doc. E/CN.4/Sub.2/1997/20/Rev.1, p. 17.

19. *Informe final...*, p. 17.

carga de interrogantes que expresa la pregunta: «¿cómo todo eso ha sido posible?», las culturas esquivan los replanteamientos necesarios, y se hunden en la inercia y la repetición, confundándose con la ideología. Las políticas del olvido, dice Ricoeur, evitan a la memoria subjetiva y colectiva la «saludable crisis de identidad que hace posible una reapropiación lúcida del pasado»²⁰.

El olvido del pasado, que rechaza lo pasado como algo puramente exterior, distorsiona la temporalidad propia de la memoria que se despliega en la multiplicidad articulada del presente, el pasado y el futuro²¹. Esta distorsión, que tiende a producir una cultura sin pasado —en particular, una cultura de lo público sin pasado—, se prolonga en la interpretación o «temporalización» del futuro como pura exterioridad, separada del presente y del pasado. Sólo la «historia será el último juez», ha dicho el presidente Aylwin refiriéndose a la posibilidad de una memoria-historia común relativa al período de la dictadura. Relegando a un futuro incierto la posibilidad de construir socialmente una narración común del pasado, esta política del pasado produce en el presente un relativismo absoluto, desde el cual «todos los gatos son pardos». La producción de la imposibilidad presente de una memoria común del pasado parte precisamente de la temporalización del pasado y del futuro como exterioridades cortadas del presente. En este presente desmemoriado y sin temporalidad, sólo caben «memorias rivales» y equivalentes en lo público: la memoria de las víctimas y de la sociedad-victima, que se construye socialmente a través de un lento trabajo de duelo, sería equivalente en el presente al relato de los perpetradores, que es producido desde la racionalidad estratégica con la finalidad del encubrimiento o la dominación, y que, como tal, pertenece no a la memoria sino a la ideología en el sentido marxiano del concepto. Mutilando la temporalidad de la memoria, transformando su específica racionalidad comunicacional y abierta en racionalidad estratégica y cerrada, las políticas del olvido nivelan la memoria y la ideología. Los efectos para la cultura de esta nivelación son devastadores, al evaporarse el núcleo ético de la memoria que parte del reconocimiento de la asimetría fundamental entre la víctima y el perpetrador de inhumanidad. Esta asimetría de la victima, que hemos caracteriza-

20. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 589.

21. Sobre el concepto de temporalidad, ver: Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (1927), segunda sección: «Dasein y Temporalidad»; Jean-Paul Sartre, *El Ser y la Nada* (1943), segunda parte, capítulo II: «La Temporalidad».

do en otra parte²² como asimetría ética y que constituye de hecho la diferencia ética como tal, constituye el eje sobre el cual se construye la cultura en tanto que instancia de producción de sentido y valor. La memoria de las víctimas y de la sociedad-víctima proporciona un sentido común, que tiende a desaparecer en las prácticas y discursos que devalúan la memoria en ideología.

II. Narración del pasado y verdad factual

Al considerar como públicamente equivalentes la narración del pasado que integra la realidad de lo acontecido y el relato negacionista, que oculta esa misma realidad, se destruye la relación esencial que vincula la memoria con la verdad factual y con la crítica histórica. En el caso chileno, y la observación podría extenderse a otras experiencias, hemos visto que esta destrucción es característica de la narración autojustificatoria elaborada por los responsables de la inhumanidad perpetrada: desconociendo categóricamente la positividad de los hechos establecidos por el informe, la narración se sitúa en el plano de la pura representación general.

Esta reducción de la narrativa del pasado a la representación no es cuestionada por las políticas liberales de transición: lo que se rechaza, del relato militar, es su pretensión de ser historia oficial, no su carácter de «historia» o de memoria. La noción de «historia» o de «memoria» que produce el relativismo liberal es tan amplia que puede abarcar cualquier relato global, de tal manera que el conflicto sobre el pasado que opone a las víctimas de la inhumanidad y a los responsables de la inhumanidad sería un simple conflicto entre «memorias rivales». La exigencia de memoria de las víctimas y de la sociedad-víctima se opone tanto a esta nivelación oficial de los relatos del pasado como a la historia oficial de los perpetradores: para ellas, la apropiación pública del pasado debe partir del reconocimiento de lo sucedido efectivamente (verdad factual), para traducir este reconocimiento en justicia y en una reparación que no ha de ser sólo material sino también simbólica, es decir, que restituya la dignidad de las víctimas

22. Alfredo Gómez-Muller, «Políticas de verdad y reconciliación», vease: p. 73 de este libro.

en un narración pública sobre el pasado. Así, en el fondo del conflicto político entre las víctimas, los responsables de la inhumanidad perpetrada y las políticas liberales de transición, subyacen dos caracterizaciones muy distintas de la narración del pasado: la narración como pura representación, y la narración como articulación de la verdad factual.

La oposición entre estas dos concepciones de la narración del pasado remite, en el terreno teórico, a un aspecto importante del debate contemporáneo en torno al concepto de historia. La caracterización de la narración del pasado como pura representación corresponde a la perspectiva de las teorías «retoricistas» o narrativistas, que reducen la historia a una construcción narrativa, en última instancia imaginaria: la objetividad histórica sería así una ilusión, y no habría manera de discernir la arbitrariedad en la narración. Esta concepción de la historia, que ha sido elaborada en los Estados Unidos por autores como Hayden White²³, ha sido criticada por historiadores y filósofos como Carlo Ginzburg²⁴, Saul Friedlander²⁵ y Paul Ricoeur²⁶. Contra White, y sin negar la dimensión narrativa de la historia, Ricoeur recuerda, con razón, la relación esencial entre archivo y narración, señalando que la retórica de la historia no puede ser desprendida de la positividad de los hechos. Extendiendo a la memoria lo que Ricoeur dice con respecto a la historia, podríamos decir que la memoria, en el sentido estricto que sostiene la exigencia del deber de memoria, no es asimilable a cualquier relato general del pasado: en ella, la construcción narrativa se encuentra esencialmente referida a hechos que pueden ser establecidos objetivamente. Por esto mismo, el relato general del pasado producido en Chile por los sectores pinochetistas no puede ser caracterizado en sentido estricto como «memoria»: se trata de una producción ideológica, destinada precisamente, como hemos visto, a encubrir los elementos de verdad factual establecidos por el informe Rettig. La concepción narrativista de la memoria-historia es ideología, y cumple la función primordial de la ideología: encubrir modos de domina-

23. Hayden white, *Metahistory. The Historical Imagination in XIXth Century Europe*, Baltimore et Londres, The John Hopkins University Press, 1973 ; *Tropics of Discourse*, Baltimore et Londres, The John Hopkins University Press, 1978.

24. Carlo Ginzburg, *Il giudice e lo storico*, Torino, Einaudi, 1991.

25. Saul Friedlander, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution»*, Cambridge, Mass., y Londres, Harvard University Press, 1992.

26. Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 324-338, 417.

ción existentes, transformando la crítica de la dominación y la memoria que la sustenta en una construcción arbitraria. Borrando la asimetría fundamental entre memoria e ideología, se devalúa la memoria de las víctimas como una producción estratégica entre otras, enfrentada a otras ideologías en la lucha por la dominación.

III. Narración común e «historia oficial»

Un segundo procedimiento de devaluación de la memoria es la asimilación de las nociones de «historia oficial» y de memoria *pública* o *común*. Partiendo de la ilegitimidad de la idea de una historia oficial, que corresponde a la caracterización del abuso del olvido y del abuso de la memoria dada por Ricœur, este procedimiento pretende extender esta ilegitimidad a la exigencia, formulada por las víctimas y la sociedad-víctima, de un reconocimiento universal del pasado de inhumanidad. De este modo, la exigencia de construcción de una memoria compartida de lo que niega universalmente lo humano es asimilada a un proyecto de dominación totalitaria, que desposee a los «individuos» de su capacidad de asumir propiamente lo pasado. «Los chilenos y las chilenas –ha dicho el presidente Ricardo Lagos– seguirán interpretando de diversa manera los hechos del pasado», porque no hay «una versión única de los acontecimientos del pasado»²⁷. Referida a la historia oficial que pretenden imponer los militares, esta afirmación de Lagos sería sin duda válida, pero referida al pasado que las víctimas señalan expresamente como inhumano, resulta bastante problemático afirmar que siempre *deberá* haber en la sociedad interpretaciones de ese pasado que difieran en cuanto a su sentido inhumano. Lo problemático no es por supuesto la constatación del hecho banal de que lo inhumano no es reconocido efectivamente como tal, sino el hecho de atribuir al no reconocimiento de lo inhumano un espacio público válido, en el que aparece como una opinión particular entre otras, defendible desde el punto de vista de la «libertad de opinión». Lo que plantea problema, tanto histórico como ética y políticamente, es el considerar a priori que no puede haber una memoria pública de lo inhumano como tal, esto es, un significado ético compartido dentro de una memoria común, al margen de toda «historia oficial». Este

27. Declaración del presidente R. Lagos: 13 de junio de 2000, citada en: Sandrine Lefranc, *op. cit.*, p. 326.

relativismo tropieza con la experiencia histórica: en diversas sociedades en donde se ha obtenido una cierta apropiación pública de un determinado pasado de inhumanidad –nazismo, *apartheid*, esclavitud– el proceso de construcción de la siempre frágil memoria pública no puede ser interpretado como la imposición vertical de una historia oficial. El hecho de que en algunas de estas sociedades, como en Francia, existen leyes que sancionan el negacionismo, no expresa el proyecto de imponer una historia oficial y sellada –como lo pretenden precisamente los negacionistas– sino más bien la exigencia, válida tanto para la historia como para la memoria pública, de respetar la positividad de los hechos y de no separar el relato histórico-memorial del reconocimiento de esta verdad factual. Como lo sugieren estas experiencias históricas, lo común de la memoria común no es instituido por un Estado, sino que es construido históricamente por las sociedades en tanto que condición ética universal que hace posible lo humano. En la memoria común, recordar lo inhumano equivale a decir «Nunca Más», como lo explicita el título de los informes de diversas comisiones de verdad en Brasil, Argentina, Uruguay y Colombia.

Por lo demás, la asimilación liberal de la narración común al relato oficial, utilizada como dispositivo para excluir la construcción de la memoria común reivindicada por las víctimas y la sociedad-víctima, puede disimular de hecho la existencia de una verdadera historia oficial o semi-oficial. En América latina, los agentes productores de esta historia han sido frecuentemente los propios gobiernos de transición, o bien las comisiones de Verdad y Reconciliación establecidas por estos gobiernos. Así, en Chile, el Informe Rettig presenta, en su segunda parte, todo un relato histórico del período anterior al golpe de Estado, con el fin de «entender las gestación de las posteriores violaciones» de los derechos humanos. A pesar de las múltiples precauciones retóricas tomadas, en el sentido de que el objetivo declarado no es justificar sino explicar los hechos²⁸, el Informe produce una visión

28. «No compete a la Comisión pronunciarse sobre los hechos (...). Pero (...)»; el origen último de la crisis así descrita es, naturalmente, muy complejo, y está abierto a múltiples interpretaciones que no corresponde a la Comisión juzgar ni profundizar. Pero debe señalar los factores (...); «El conocimiento de la crisis de 1973 se hace entonces indispensable, tanto para entender las gestación de las posteriores violaciones de esos derechos que hemos debido investigar, como para prevenir que ellas se repitan. Esto, en ningún caso, como ya se ha dicho, ni puede ni debe entenderse en el sentido de que la crisis de 1973 justifique ni excuse, en ninguna medida, tales violaciones (...). El estudio que haremos de esta crisis, se referirá fundamentalmente a sus causas inmediatas y, dentro de

particular de la historia, en la cual el período de la Unidad Popular es objeto de un juicio globalmente negativo²⁹: desde la lógica de este relato, la Unidad Popular aparece como corresponsable de la inhumanidad perpetrada por los militares golpistas³⁰, del mismo modo que en la narración oficial de la transición española al post-franquismo se equipara la dictadura franquista con la II República. Apoyándose en el mandato oficial que le ha sido confiado, la Comisión Rettig produce una verdad oficial pretendidamente imparcial, contradiciendo de hecho la afirmación de Aylwin según la cual no es posible establecer un juicio histórico sobre «los acontecimientos políticos que tuvieron lugar en esos años».

IV. La desobjetivación narrativa de la víctima

La narración del pasado, que constituye el eje central de los procesos de construcción de la identidad propia o de subjetivación, puede ser también, en su forma ideológica, condición de destrucción del ser sí mismo de la víctima. Esta desobjetivación de la víctima es efectuada,

ellas, a las de orden político-ideológico. No ignora la Comisión que la crisis tenía raíces más profundas, de carácter socio-económico, pero explorarlas (...) hubiese ido más allá de su cometido (...). No puede, *sin embargo*, dejar de decir que el origen último de la crisis deberá buscarse en la lucha, a lo largo del siglo, y dentro del régimen republicano, entre los distintos y divergentes intereses sociales» (Parte 2, capítulo II).

29. «En el proceso estatizador, o de formación del «área social» de la economía (agrícola, de la industria o del gran comercio), la Unidad Popular (...) utilizó al máximo las leyes existentes, forzando su sentido hasta el extremo, y aún sobrepasándolo»; el «cuadro global» del periodo 1970-1973 es «de desorden y de desconocimiento de los derechos de los particulares»; a la Unidad popular se le atribuye exclusivamente la responsabilidad de la «devastadora crisis económica que se hace sentir en Chile a partir de 1972, y que formó parte integral y trascendental de la crisis más amplia culminada en septiembre de 1973», silenciando el sabotaje económico de los gremios empresariales –cuyos paros gremiales son descritos más adelante en tanto que respuesta legítima al «desconocimiento de los derechos de los particulares» (Parte 2, capítulo II).

30. «(...) El estado del país a esa fecha [el 11 de septiembre de 1973, AGM], estado que cabe describir como de aguda crisis en la vida nacional, representa *la destrucción o debilitamiento* de un gran número de puntos de consenso entre los chilenos relativos a instituciones, tradiciones, supuestos de convivencia social y política, y otros, *que son a la vez, salvaguardia del respeto a los derechos humanos*» (Parte 2, capítulo II). El subrayado es nuestro. Sobre el caso español, ver: «Mas allá de la reparación moral de las víctimas del franquismo», (16 de febrero de 2006), en el sitio Internet del Foro por la Memoria: <<http://www.foroporlamemoria.es>>.

en el relato ideológico del pasado, por medio de tres dispositivos principales, que tienen por función ocultar tanto la asimetría entre la víctima y el perpetrador como la racionalidad de la víctima: (a) el relato de los «dos demonios»; (b) el relato de la horizontalidad entre víctimas y victimarios, y (c) la asimilación de la víctima a lo patológico.

a) *El relato de los «dos demonios»*

El primero de estos dispositivos narrativos encuentra una forma característica, en América Latina, en la llamada «teoría de los dos demonios», que se puede designar, más precisamente, como *relato* de los dos demonios. La matriz latinoamericana de este relato del pasado proviene de dos decretos promulgados a finales de 1983 por el presidente argentino Raúl Alfonsín con el fin de condenar igualmente a dos actores que habrían estado enfrascados en una misma «guerra» y que serían igualmente responsables de los hechos de inhumanidad: los militares que controlaban el Estado y la guerrilla. Este relato del pasado produce una relación de simetría entre las víctimas de la inhumanidad, que son asimiladas globalmente a la guerrilla, y los perpetradores de la inhumanidad, cuyos hechos habrían sido una «respuesta» ilegítima pero explicable al «terror» inicial «inaugurado» por las guerrillas. Es la lógica del «algo habrá hecho»: si la víctima es víctima, es porque por otra parte es perpetradora, tan perpetradora como el perpetrador agente del Estado de la que es víctima. De este modo, se niega la subjetividad propia de la víctima: su trabajo de duelo y de memoria, sus esfuerzos por apropiarse de lo sucedido, de conferirle sentido dentro de un proyecto de vida, y se le impone desde fuera una identidad que no es la suya.

La forma como es producida esta simetría, al margen de la verdad factual y contra ella, revela, de entrada, el carácter ideológico de este relato del pasado, así como su inconmensurabilidad con la narración de las víctimas. Se arma la simetría de los «dos demonios» desconociendo, en primer lugar, el hecho histórico de que la mayoría de las víctimas del terrorismo de Estado no fueron miembros de los grupos de guerrilla, sino opositores inermes de izquierda, sindicalistas, artistas, activistas de grupos humanitarios laicos o religiosos, intelectuales y periodistas, o simplemente allegados de las personas incriminadas por el régimen: «era gente que peleaba por cambiar una situación de in-

justicia en el país, por medios pacíficos»³¹. En segundo lugar, se teje el relato de los dos demonios ocultando el hecho de que el terrorismo de Estado se mantuvo, en Argentina como en otras partes, mucho después del desmantelamiento de los grupos de oposición armada. El rechazo general por parte de las víctimas, en Argentina y en otros países latinoamericanos, al relato de los «dos demonios», parte de la conciencia de la asimetría fundamental que separa a la víctima de su verdugo: rechazando la ficción de la simetría, la víctima se afirma en su singularidad y se reapropia de su dignidad: «la reparación más dignificante» - ha dicho un familiar de desaparecido, refiriéndose a una reedición del relato de los «dos demonios» en el Uruguay de hoy - es la reparación que se hace con «nombres de calles» y con «memoriales»³², esto es, la reparación simbólica en tanto que construcción de una memoria pública que restituye la asimetría entre víctimas y perpetradores: no puede haber monumentos ni calles que lleven los nombres de los perpetradores. Esta exigencia de memoria de las víctimas es al mismo tiempo exigencia de atención a la verdad factual y de rigor histórico: frente al relato de los «dos demonios», las víctimas cuestionan la simplificación de la realidad histórica del conflicto - señalando, por ejemplo, que no se reducía a la existencia de «dos bandos»³³ simétricos-, y establecen las necesarias distinciones concep-

31. Juan Gelman, «Entrevista a Juan Gelman»: <www.elhistoriador.com.ar>. Citando fuentes militares, según las cuales el total de guerrilleros en Argentina no excedía la cifra de 1500, Juan Gelman anota: «Lo que demuestra que la teoría de los dos demonios no funciona es el hecho de que haya habido 30.000 desaparecidos». Por lo demás, la falsificación histórica que produce el relato de los «dos demonios» no aporta en sí ninguna justificación a la inhumanidad perpetrada: aun suponiendo que los treinta mil desaparecidos hubieran sido todos guerrilleros, los tratamientos inhumanos que les aplicaron siguen siendo crímenes contra la humanidad. Las guerrillas, anota el premio Nóbel argentino Adolfo Pérez Esquivel, «deberían haber sido contenidas a través de las leyes vigentes y dentro del marco del estado de derecho» (*Página/12*, suplemento especial «30 años», Buenos Aires, 21 de marzo de 2006, página v).

32. Entrevista a Javier Miranda, miembro de la Asociación de Madres y Familiares de Detenidos Desaparecidos: Radio El Espectador (Montevideo), reproducida en Red Solidaria por los Derechos Humanos <www.redh.org>: «Uruguay: Abonando a la teoría de los Dos demonios», 30 de marzo de 2007.

33. La Asociación de Madres y Familiares de Detenidos Desaparecidos «no está dispuesta a avalar la teoría de los Dos demonios, en una misma bolsa reparar a funcionarios públicos y a desaparecidos porque se trata de dos bandos. Aquí no hubo dos bandos, María Claudia o Simón Riquelme [dos desaparecidos uruguayos, AGM] no participaron en ningún bando. Javier Miranda, *Ibid.*

tuales: no se puede identificar violencia de Estado y violencia contra el Estado, se debe determinar críticamente el significado de nociones que tienen una fuerte carga ideológica (terrorismo, sedición, guerra³⁴, democracia, patria...).

La función estratégica de la producción de simetría entre las víctimas y los perpetradores es múltiple: por un lado, la supuesta imparcialidad histórica del relato confiere legitimidad política a los gobiernos liberales de transición; por otro, la supuesta imparcialidad política de estos gobiernos frente a los supuestos *dos* antagonistas del pasado produce legitimidad histórica para su relato del pasado: la producción estratégica de historia oficial y la producción estratégica de legitimidad política se implican mutuamente; por último, al invertirse la relación entre el perpetrador y su víctima, se deslegitima las exigencias de verdad, justicia, memoria y reparación material de las víctimas, al mismo tiempo que se confiere una cierta legitimidad política a los responsables del régimen anterior y a sus aliados, que siguen ocupando espacios de poder en la sociedad de transición. En síntesis, la ficción de la simetría entre la víctima y el perpetrador es la forma en que se reproduce su asimetría real de poder y en la que se encubre la dominación pasada y presente: el relato de los dos demonios cumple así la función primordial de la ideología, analizada por Marx: la distorsión de las relaciones reales.

b) *El relato de la horizontalidad entre víctimas y victimarios*

El segundo dispositivo de desobjetivación de la víctima representa una variante del relato de los «dos demonios», aplicado al contexto del conflicto armado colombiano. A diferencia del modelo narrativo elaborado en el Cono Sur, que sugiere la simetría entre la víctima y el perpetrador a través de la afirmación de la simetría entre la violencia del Estado y la violencia de la oposición armada, la variante colombiana se refiere a la «barbarie horizontal y simétrica» entre dos actores armados en oposición (guerrillas y paramilitares), dejando por fuera la victimización vertical y asimétrica producida por las fuerzas militares del Estado. Según este modelo narrativo, elaborado por Rajeev Bhargava y reinterpretado para Colombia por el académico Iván Orozco, «...mientras los procesos verticales de victimización implican una fuerte

34. «Los desaparecidos no son producto de una guerra sino producto del terrorismo de Estado», Javier Miranda, *Ibid.*

diferenciación entre los roles de la víctima y el victimario, los procesos de victimización horizontal y simétrica implican en cambio su colapso, de manera que es mucho más fácil imputar responsabilidad y castigar en los primeros que en los segundos»³⁵. Interpretando el conflicto armado colombiano como un proceso de victimización horizontal y simétrica entre «actores amados no estatales» que implican en su acción al conjunto de la sociedad civil, provocando el «colapso (...) de la sustancia ética de las comunidades»³⁶, Orozco se opone a lo que denomina «nuevo derecho humanitario», «nueva conciencia humanitaria» o «nuevo discurso globalizante de los derechos humanos». Según su visión, esta perspectiva «humanitaria» interpreta la situación de las víctimas a partir de un esquema de victimización vertical, proveniente de la experiencia fundadora de la Shoah, que resultaría fundamentalmente inadecuado para la búsqueda de una salida del conflicto en Colombia. «El nuevo discurso globalizante de los derechos humanos (...) privilegia las dimensiones verticales sobre las dimensiones horizontales (...) en los procesos de victimización de masas, y tiene grandes dificultades para representarse en forma adecuada los fenómenos de irregularidad y de barbarie simétricas». Para esta «nueva conciencia humanitaria» sería «políticamente correcto» interpretar «conflictos armados como el colombiano a la manera de guerras contra la población», invisibilizando de este modo la «participación y la responsabilidad de la sociedad en la guerra»³⁷. Las sentencias judiciales determinadas por este «nuevo discurso globalizante de los derechos humanos», imponen de este modo «narrativas verticales, en las cuales siempre parece claro quién es el bueno y quién es el malo, por cuanto exageran con frecuencia la separación y la estabilidad de los roles de la víctima y el victimario»³⁸. Frente a estas narrativas verticales, el modelo narrativo de «barbarie horizontal y simétrica» que propone Orozco apunta a cuestionar la posibilidad, en el contexto colombiano, de una diferenciación clara entre los roles de la víctima y el victimario, y, con ello, de deslegitimar las políticas de verdad, justicia y memoria. Invirtiendo la fórmula de Orozco, se podría decir que en su modelo nunca parece claro quién es víctima y quién es victimario, por cuanto

35. Iván Orozco Abad, «Reflexiones impertinentes: sobre la memoria y el olvido. sobre el castigo y la clemencia», en: Angelika Rettberg (comp.), *op. cit.*, p. 180.

36. *Ibid.*, p. 181 (nota 10).

37. *Ibid.*, p. 180.

38. *Ibid.*, p. 184.

se exagera sistemáticamente la confusión y la inestabilidad de los roles de la víctima y el victimario.

Este modelo narrativo de «barbarie horizontal y simétrica», utilizado para caracterizar los procesos de victimización en Colombia, ha sido cuestionado desde diversos puntos de vista. El primero de ellos, expresado por Iván Cepeda y Claudia Girón, señala sus efectos de «aniquilamiento de la identidad de la víctima»³⁹ –lo que aquí denominamos desubjetivación de la víctima y sus implicaciones para la elaboración de una política de paz. La «pretensión de igualar la condición de la víctima y la del victimario en casos de violencia masiva y sistemática es un abierto desconocimiento de la naturaleza de esta clase de atrocidades. Por tanto, conceptos como violencia ‘reciproca’ o ‘simétrica’ niegan, o al menos encubren, la evidente asimetría que existe entre la potencia destructiva del agente de la violencia sistemática y el estado de indefensión de quienes reciben el impacto de este accionar»⁴⁰. La asimetría entre la víctima y el perpetrador, que es abordada aquí desde el punto de vista de la relación del sujeto a su integridad (el no poder defenderse de la víctima, su estado de indefensión), remite a la distinción básica entre combatientes y no combatientes⁴¹. Esta distinción, que Orozco precisamente pretende relativizar⁴², es una de las condiciones que permiten definir como atrocidad los crímenes sistemáticos perpetrados en Colombia «contra comunidades desarmadas o contra opositores legales» –como, por ejemplo, el asesinato de cerca de 5.000 militantes de la Unión Patriótica

39. Iván Cepeda Castro y Claudia Girón Ortiz, «La segregación de las víctimas de la violencia política», en: Angelika Rettberg (comp.), *op. cit.*, p. 266.

40. *Ibid.*, p. 265.

41. *Ibid.*, p. 267.

42. Uno de los reproches que Orozco dirige al Derecho internacional humanitario se refiere al hecho de que este derecho «mantiene elevado el umbral de participación que convierte a un civil en un combatiente», produciendo de este modo «una distorsión cognitiva sobre el grado real de movilización social y política». Iván Orozco, *op. cit.*, p. 183. En Colombia, la tendencia del gobierno de Uribe a no diferenciar a combatientes y población civil ha sido denunciada en repetidas ocasiones: en septiembre de 2003, el magistrado Gustavo Gallón, de la Comisión Colombiana de Juristas, señalaba la «insistencia del Presidente en no reconocer el principio de distinción entre civiles y combatientes. Un Gobierno que no respete ese principio abre las puertas a las violaciones masivas de derechos humanos». «Críticas dentro y fuera del país por réplica de Álvaro Uribe a organizaciones de derechos humanos», *El Tiempo* (Internet), septiembre 10 de 2003. Dentro de la misma lógica se inscriben los ataques de Uribe en el primer semestre de 2007 contra el senador Gustavo Petro y contra el director de periódico *Voz*, acusados de ser «guerrilleros de civil».

desde la década de 1980. Esta asimetría entre la víctima y el perpetrador, referida a la relación del sujeto a su integridad, se duplica con la asimetría ética que separa al victimario de su víctima en tanto que entendemos la subjetividad de ésta última como «injusticia sufrida»⁴³. En la práctica, este no reconocimiento de la víctima opera como un mecanismo que genera y legitima impunidad y que, en cuanto tal, compromete la posibilidad de construir una paz duradera en el país.

Desde otro punto de vista, de tipo histórico-descriptivo, Rodrigo Uprimny y María Paula Saffon cuestionan así mismo la pertinencia del modelo narrativo de «barbarie horizontal y simétrica» para entender la realidad de los procesos de victimización en el conflicto colombiano: «en lugar de formas de victimización simétrica u horizontal de los diversos actores armados y sus bases sociales de apoyo, el conflicto produce una victimización múltiple de la sociedad civil por parte de los actores armados. De hecho, la guerra colombiana no se caracteriza por una movilización ciudadana masiva a favor o en contra de los actores armados. La sociedad civil no apoya activamente a uno u otro bando, sino que sufre indiscriminadamente los ataques de todos»⁴⁴. A partir de esta constatación, Uprimny y Saffon cuestionan en el plano ético, político y jurídico los efectos negativos de lo que sería una política de transición orientada por el modelo horizontal-simétrico, y basada en la práctica de «perdones recíprocos» entre «bárbaros simétricos»: la sociedad civil —por ejemplo, las víctimas de la Unión Patriótica— quedaría excluida de la posibilidad de participar en la concesión o negación de perdón, lo cual, además de ser «éticamente muy cuestionable», tendría a nivel político una eficacia limitada; entre los hechos perpetrados, se cuentan crímenes contra la dignidad humana que tienen un carácter abominable e imperdonable, y cuyo perdón tendría el efecto contraproducente de deslegitimar el nuevo orden social y democrático que se pretende construir; la política del perdón general se sitúa al margen del derecho internacional, que consagra los derechos inalienables de las víctimas a la verdad, la memoria, la justicia

43. Iván Cepeda Castro y Claudia Girón Ortiz, *op. cit.*, p. 263: «La víctima (...) representa la reclamación de una injusticia sufrida...».

44. Rodrigo Uprimny y María Paula Saffon, «Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades», en: Angelika Rettberg (comp.), *op. cit.*, p. 227. La expresión «actores armados» debería naturalmente incluir a las propias Fuerzas del Estado, en la medida en que han podido estar implicadas en hechos de victimización vertical, como lo han podido establecer diferentes informes nacionales e internacionales.

y la reparación, y que confiere en principio a la Corte Penal Internacional la facultad de enjuiciar a los responsables de graves actos de inhumanidad, cometidos en cualquier lugar del mundo.

c) *La asimilación de la víctima a lo patológico*

El tercer dispositivo de desubjetivación de la víctima, característico de la narración ideológica del pasado, consiste en la asimilación de la víctima a lo patológico, lo irreflexivo y lo irracional. En los términos de esta ideología, la subjetividad de la víctima es descrita como pura «pasión», «resentimiento»⁴⁵ y «obsesión» del pasado. La víctima sólo puede sentir, y no pensar, y menos pensar políticamente: la desubjetivación es al mismo tiempo la despolitización de la víctima, su confinamiento por fuera de lo público.

Visible en múltiples textos políticos, tanto «teóricos» como prácticos, este procedimiento de desubjetivación puede ser descrito refiriéndonos de nuevo al artículo ya mencionado de Orozco, el cual, por lo demás, permite explicitar de manera suficientemente clara su significado ideológico y político. En una sección intitulada: «¿Cómo se explica la nueva conciencia humanitaria?», Orozco escribe: «los movimientos de las víctimas son los grandes portadores de la 'memoria traumatizada', frecuentemente caracterizada por su incapacidad para olvidar y por un explicable y respetable pero a veces peligroso apasionamiento retribucionista»⁴⁶. A pesar de que el autor no explica ni justifica este juicio general, que aparece como una exigencia implícita de olvido dirigida a las víctimas (lo que Ricœur llamaría precisamente un *abuso del olvido*), el significado político de esta afirmación se aclara tres páginas más adelante, en un párrafo en donde Orozco critica la labor de justicia realizada por los jueces en Chile: «convertidos de manera creciente al credo de los derechos humanos» y «empujados por la sed de castigo de las víctimas», los magistrados chilenos estarían «impulsando cada vez más» las «demandas más radicales de justicia»⁴⁷. A las víctimas de la inhumanidad se les atribuye una «sed de

45. El hecho de que las víctimas, en América Latina y en África del Sur, no han cesado jamás de exigir justicia es interpretado por Sandrine Lefranc como un «resentimiento», que da lugar a una «política del resentimiento» y a una «lógica victimaria». Cf. Sandrine Lefranc, *op. cit.*, p. 313.

46. Iván Orozco Abad, *op. cit.*, p. 184.

47. *Ibid.*, p. 188.

castigo», que expresaría su «incapacidad para olvidar» y su «apasionamiento retribucionista», lo cual pondría en peligro la «estabilidad» política del país.

Esta deslegitimación política de las exigencias de las víctimas corresponde en el texto a una deslegitimación de la política de la Izquierda chilena, que, dice el autor, ha logrado bloquear «todos los intentos de la Derecha por establecer leyes de punto final y demás dispositivos que permitan volver la página del pasado y mirar hacia delante». Partiendo del supuesto o más precisamente del pre-juicio según el cual orientarse hacia el futuro significa cortarse del pasado, el deber de memoria exigido por las víctimas y la sociedad-víctima es reducido a la expresión de una subjetividad puramente patológica, irreflexiva e irracional, como lo sugieren las fórmulas: *sed* de castigo, *apasionamiento* y *venganza*. Esta última expresión, referida a las víctimas, aparece en otro pasaje en el que, refiriéndose al caso colombiano, el autor presenta la imagen pública negativa de los grupos paramilitares como resultado de la «venganza de las víctimas», las cuales tienden a ser pura y simplemente asimiladas a la militancia política de lo que el autor llama, sin mayor precisión, «Izquierda revolucionaria»: «en el mismo momento en que se consolida la derrota política de la Izquierda revolucionaria, se produce un triunfo humanitario definitivo sobre sus implacables verdugos. Dos décadas de trabajo en términos de acusar y avergonzar («*blaming and shaming*») parecen haber rendido sus frutos»⁴⁸. La descalificación moral de la barbarie perpetrada por los grupos paramilitares no provendría así del significado ético y socialmente inhumano de los actos perpetrados; sería una simple construcción realizada por las organizaciones de derechos humanos, colombianas e internacionales, que son calificadas como «empresarios de la memoria y de la justicia», «portadores de la nueva conciencia moral y jurídica»⁴⁹. Más aún, al presentar el «triunfo humanitario» como «venganza de las víctimas» y al describir este triunfo humanitario como la contraparte de la «derrota política de la Izquierda revolucionaria», el autor sugiere de manera suficientemente clara, que el trabajo de las organizaciones de derechos humanos no sería otra cosa sino la vertiente «humanitaria» de la estrategia de lo que denomina «Izquierda revolucionaria». Restituida al contexto del conflicto colombiano en que se sitúa, esta

48. *Ibid.*, p. 201.

49. *Ibid.*, p. 184.

sugerencia, escrita a principios de 2005, no es nueva: el tema de la derrota política de la «Izquierda revolucionaria», paralelo al de su supuesto triunfo en lo «humanitario», aparece ya, por ejemplo, en la afirmación, expresada en 2003 por el Presidente Uribe, de que las organizaciones de derechos humanos son «politiqueros al servicio del terrorismo» que «se escudan cobardemente en la bandera de los derechos humanos para tratar de devolverle al terrorismo el espacio que la Fuerza Pública y la ciudadanía le han quitado»⁵⁰. Estas declaraciones, que se refieren al grupo de 80 ONG reunidas en la Plataforma Colombiana de Derechos Humanos Democracia y Desarrollo⁵¹ y que despertaron un repudio nacional e internacional⁵², no son aisladas; por su continuidad en el tiempo⁵³, expresan una línea

50. *El País*, «Dura réplica de Uribe a las ONG», Cali, 9 de septiembre de 2003, p. A5. En otras declaraciones citadas por este órgano, Uribe pretende que las ONG han tomado «muchas de esas críticas (...) de la página de Internet de las FARC», y agrega que son «escritores politiqueros que finalmente le sirven al terrorismo y les da miedo confesar sus aspiraciones políticas».

51. La Plataforma, de la que forman parte organizaciones como la Comisión Colombiana de Juristas, el Cinep, Cedavi, el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo y el Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán, publicó a comienzos de septiembre de 2003 *El embrujo autoritario*, un informe crítico sobre la situación de derechos humanos en Colombia al cabo de un año de gobierno de Uribe. Las acusaciones de Uribe constituyeron su única respuesta al Informe.

52. La Comisión Europea, a través de Diego de Ojeda, portavoz del Comisario Europeo de Asuntos Exteriores, desaprobó estas declaraciones, al igual que diversas organizaciones de derechos humanos internacionales (Amnistía Internacional, Human Rights Watch, Wola, Federación Internacional de Derechos Humanos) y colombianas. Ver: «Críticas dentro y fuera del país por réplica de Álvaro Uribe a organizaciones de derechos humanos», *El Tiempo* (Internet), 10 de septiembre de 2003; «Human Rights Watch dice sentirse aludida y ofendida por afirmaciones del presidente Uribe», *El Tiempo* (Internet), 10 de septiembre de 2003; «Vive polémique entre le président colombien et des ONG», *Le Monde*, 18 de septiembre de 2003, p. 18. Hasta el diario *El Tiempo* condenó, en su editorial, las declaraciones del Presidente: «Una salida de tono, a propósito de la reacción de Uribe contra ciertas ONG», *El Tiempo* (Internet), 9 de septiembre de 2003.

53. En octubre de 2002, unidades militares allanan la sede de la Asamblea permanente por la Paz; a las pocas semanas, Fernando Londoño, Ministro del Interior de Uribe, sostiene que las organizaciones de derechos humanos son parte de la «estrategia de la insurgencia», a lo que responde una Declaración de protesta de 12 ONG colombianas (*El Tiempo* [Internet], noviembre 16 de 2002: «Organizaciones de derechos humanos critican señalamientos del gobierno de Álvaro Uribe»); el 16 de junio de 2004, Uribe emplaza a Amnistía Internacional a definir si «están con los terroristas o en contra de ellos», en declaraciones que son rechazadas por la organización de derechos humanos (premio Nóbel de la Paz en 1997) (*El Tiempo* [Internet], junio 17 de 2004: «Amnistía califica de 'inaceptables' las acusaciones de Álvaro

política de señalamiento y criminalización de las asociaciones de defensa de los derechos humanos, que anualmente va dejando trágicos resultados.

V. Anulación de la dimensión ética de la memoria

El contenido ético universalizable que sustenta la exigencia del deber de memoria, y que separa a la memoria de la ideología, ha sido cuestionado desde diversas posiciones. La forma más característica de este cuestionamiento es, precisamente, la asimilación del universalizable ético a la ideología, es decir, a una representación distorsionante de las relaciones sociales de dominación, que cumple la función social de legitimación de esas relaciones sociales⁵⁴. Así, en Colombia, y dentro del contexto del debate político en torno a la Ley de Justicia y Paz, Iván Orozco interpreta el universalizable ético en términos de «nueva conciencia humanitaria hegemónica» o de «nueva conciencia humanitaria globalizante», que «irradia desde los países del centro hacia la periferia y la semi-periferia, con sus pretensiones de universalidad y con su privilegio exacerbado de la memoria sobre el olvido»⁵⁵. El universalizable ético se reduciría a una construcción ideológica de los

Uribe sobre las muertes en La Gabarra»; «Amnistía Internacional acusa al Gobierno de contrariar política de derechos humanos de la ONU»); al día siguiente, dirigiéndose a un público de militares, Uribe renueva en los siguientes términos sus ataques: «Mis queridos soldados de la Patria: a mí no me preocupa el apoyo de Amnistía Internacional, con el cual nunca vamos a contar (...). Mientras ellos [los organismos de derechos humanos, AGM] quisieran, con sus palabras y sus acciones, que el terrorismo triunfara en Colombia, nosotros (...) vamos a tejer la artesanía (...) de la seguridad para el pueblo colombiano» (*El Tiempo* [Internet], junio 18 de 2004: «Presidente Álvaro Uribe reitera críticas contra Amnistía Internacional por no condenar el terrorismo»); estas declaraciones son rechazadas por el propio gobierno de los Estados Unidos (*El Tiempo* [Internet], junio 18 de 2004: «Estados Unidos no comparte términos de Álvaro Uribe contra Amnistía Internacional»); en agosto de 2004, representantes de 23 ONG se reunieron con el Vicepresidente, el Ministro de la Defensa y los Comandantes de las Fuerzas Militares, con el fin de exigir garantías para su trabajo; Jael Quiroga, representante de la asociación Reiniciar, declara: «dicen las Fuerzas Militares que los defensores de derechos humanos tenemos el mismo lenguaje que los subversivos. Esto, en un conflicto armado interno, nos pone en la mira de los adversarios» (*El Tiempo* [Internet], agosto 10 de 2004: «ONG piden al Gobierno y a Fuerzas Militares respeto a su labor y a los Derechos Humanos»).

54. Sobre esta determinación del concepto de ideología, véase en particular la primera elaboración realizada por Karl Marx en *La ideología alemana*, así como el comentario contemporáneo hecho por Paul Ricœur en: *L'Idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris, 1997.

55. Iván Orozco Abad, *op. cit.*, p. 175.

países hegemónicos del Norte destinada a instaurar, mantener y legitimar su hegemonía sobre los países «periféricos». La idea directora de esta construcción de dominación tendría un pasado remoto, que remite a la «idea platónica de que los principios morales son esencias intemporales que 'descubrimos' y no construcciones históricas contingentes» (*Ibid.*). Consecuentemente con esta última afirmación, Orozco propende por la «flexibilización del juicio moral» en función de las «dinámicas endógenas de la justicia transicional», sostiene que los derechos de las víctimas «no son absolutos», habla de un «derecho de olvidar» y rechaza lo que denomina «nueva idolatría» o «divinización» contemporánea de la memoria⁵⁶.

Esta interpretación del universalizable normativo y por ende del deber ético-político de memoria como ideología procede, a nuestro parecer, de una comprensión inadecuada de las bases tanto históricas como teóricas del universal normativo en el pensamiento contemporáneo. En lo que se refiere a sus bases históricas, se omite señalar que la exigencia de universalidad normativa, asociada a la exigencia correlativa de igualdad, surge como proyecto de emancipación, esto es, surge precisamente como crítica de la ideología entendida en el sentido marxiano inicial de representación distorsionadora de una realidad de dominación. El proyecto de emancipación, cuyo núcleo central es ético, no es una ideología entre otras, sino la negación de la ideología en el sentido indicado; se distingue, por ello mismo, de los discursos normativos que, bajo el nombre de ética o de moral, mistifican la realidad de las relaciones de dominación - la «moral» laica o religiosa que Marx justamente critica. Y, si bien es cierto que históricamente grupos sociales o Estados hegemónicos han podido apropiarse ideológicamente la universalidad normativa para sus fines de dominación, no es menos cierto que, por otra parte, grupos sociales subalternos o Estados subordinados han tomado como eje central de sus prácticas de emancipación el principio ético-político de universalización y el principio correlativo de igualdad: a partir de Babeuf⁵⁷ hasta las

56. *Ibid.*, p. 171, 175, 176 (nota 7) y 181.

57. «Necesitamos no solamente esa igualdad transcrita en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano; la queremos en medio de nosotros, bajo el techo de nuestras moradas (...). Aspiramos (...) al bien común o a la comunidad de bienes. No más propiedad individual de la tierra; la tierra no es de nadie. Reclamamos (...) el gozo común de los frutos de la tierra: los frutos son de todo el mundo». *Manifiesto de los Iguales* (1797), en: Dominique Desanti, *Les socialistes de l'utopie*, Payot, Paris, 1970, p. 43.

diversas formas de socialismo que se vienen desarrollando desde el siglo XIX, la demanda de justicia social se hace a nombre de la universalidad, y no contra ella: se critica la universalidad «formal» a nombre de la universalidad concreta. Históricamente, el significado de la universalidad normativa no es un simple producto unilateral de la dominación, sino de la tensión entre emancipación y dominación, o, en otros términos, de la tensión entre ética e ideología. Por ello, para descifrar si es la ética o la ideología lo que sobredetermina en cada caso la producción (o la destrucción) de universalidad normativa, se requiere previamente examinar la realidad de las relaciones interhumanas, en cada contexto particular, para determinar las formas concretas de dominación y de emancipación que las configuran.

Por otra parte, resulta por lo menos problemático pretender que la teoría contemporánea del universal normativo parte de la «idea platónica de que los principios morales son esencias intemporales». Hace ya un cierto tiempo que el pensamiento ético se ha emancipado de sus tradicionales bases esencialistas, metafísicas y religiosas, para pensar lo universalizable no en términos de «descubrimiento» sino de construcción racional: construcción que puede ser entendida de manera puramente formal, como en Kant, o de manera histórica, como en Hegel y Marx, o articulando diversamente elementos formales y empíricos, como en las diversas variantes del deontologismo contemporáneo, del consecuencialismo y del neomarxismo. Desde esta perspectiva, se puede compartir sin reservas la afirmación de Orozco según la cual los principios morales no son esencias intemporales que «descubrimos», sino construcciones históricas. Sin embargo, el hecho de que estas construcciones sean históricas no implica necesariamente que sean puramente arbitrarias o «contingentes»: la historia va confiriendo a lo ético una necesidad específica, que hace que hoy, por ejemplo, dentro del contexto público de la modernidad, la pretensión de postular como norma universal la institución de la esclavitud, la segregación racial o el *apartheid* sería entendida como un retroceso ético-político o como una forma de irracionalidad práctica —lo cual no contradice el hecho de que, en la realidad social, existen y se reproducen diversas formas de discriminación social y de explotación que, en ciertos casos, pueden ser definidas como formas modernas de esclavitud. «Contingente» en el sentido abstracto de que hubiera podido no existir, el principio moral que nos permite juzgar la esclavitud como algo inhumano no es contingente en cuanto que expresa la exigencia de una racionalidad históricamente constituida y recogida pre-

cisamente por una memoria ética colectiva –por una *Sittlichkeit*, en el sentido hegeliano. Esta memoria ética, en cuanto crítica de la dominación y crítica de la inhumanidad, difiere de este modo de la ideología, que solo ve relaciones estratégicas de poder –lo que lleva a Orozco, como lo hemos visto anteriormente, a interpretar el juicio éticamente negativo que pesa sobre los grupos paramilitares en Colombia como una simple construcción estratégica realizada por las organizaciones de derechos humanos colombianas e internacionales (o por la propia «Izquierda revolucionaria»), y no como algo que tiene que ver con las exigencias de la racionalidad ética de nuestra época. Igualmente, al pretender flexibilizar el «juicio moral» en función de las «dinámicas endógenas de la justicia transicional» Orozco hace depender lo ético de lo estratégico, es decir, en última instancia, de relaciones de dominación que se busca perpetuar precisamente silenciando la exigencia de memoria (el «derecho de olvidar» contra la «idolatría de la memoria») y declarando que los derechos de las víctimas «no son absolutos».

Dispositivo de transformación de la Narración memorial en relato ideológico

ESFERA	MEMORIA		IDEOLOGIA	
Narración / Hechos	Narración del pasado articulado a la verdad factual		Relato del pasado como pura representación	
Narración / Sociedad	Memoria pública		Historia oficial	
Narración / Subjetividad	Subjetivación víctimas:	Asimetría víctima/victimario	Desubjetivación víctimas :	Simetría víctima/victimario
		Reflexividad de la víctima		Irreflexividad de la víctima
Normatividad	Narración-Ética		Relato-Dominación	
Racionalidad	Comunicacional		Estratégica	
Temporalidad	Tiempo articulado		Tiempo mutilado	

Epílogo: políticas de construcción de memoria pública

El tercer modelo de apropiación pública, en el presente y para el futuro, del pasado de inhumanidad, parte de la exigencia de construcción de memoria pública, producida por la movilización de las

víctimas y de la sociedad-víctima. A distancia de la racionalidad estratégica de las políticas del olvido, la exigencia de memoria se arraiga en una forma de racionalidad comunicativa, que se traduce en lo práctico por la implementación de políticas participativas de construcción de la memoria que son, indisolublemente, políticas de construcción participativa de la democracia. Y, a distancia de las políticas de devvaluación de la memoria, la exigencia de memoria, partiendo de la distinción entre ética e ideología, asume la dimensión ética de la memoria: a diferencia de la ideología, que remite siempre a intereses particulares de dominación, la ética es entendida aquí como construcción social de contenidos efectivamente universalizables.

La dimensión universalizable de la exigencia de memoria es una construcción histórica que desde hace una década viene dando lugar a diversas formulaciones normativas en el plano del Derecho internacional humanitario y de diversas jurisdicciones nacionales, así como en las prácticas y textos de asociaciones de víctimas y de otros movimientos de la sociedad civil, en diversas partes del mundo. A nivel del Derecho internacional humanitario, la más importante de estas formulaciones es sin duda el *Informe final sobre la cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (derechos civiles y políticos)*, aprobado por la Comisión de derechos humanos de la ONU en 1997⁵⁸. En este texto, elaborado por el jurista francés Louis Joinet, el *deber de memoria* es vinculado en forma explícita al *derecho fundamental* y por ende universal *a saber* (*droit de savoir*, en la versión francesa), que consta de tres principios generales: el derecho inalienable a la verdad, el deber de memoria y el derecho a saber de las víctimas. A diferencia de este último principio, que es referido a sujetos particulares (las víctimas y sus allegados) el deber de memoria, al igual que el derecho a la verdad, es referido a un sujeto colectivo (el pueblo): «el conocimiento por parte de un pueblo de la historia de su opresión pertenece a su patrimonio y, como tal, debe ser preservado por medio de medidas apropiadas en nombre del deber de memoria que incumbe al Estado. Tales medidas tienen por objeto preservar del olvido la memoria colectiva, y en particular precaverse contra el desa-

58. ONU (1997) Comisión de derechos humanos, 49 período de sesiones, *Informe final revisado acerca de la cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (derechos civiles y políticos)*, preparado por el Dr. L. Joinet de conformidad con la resolución 1996/119 de la Subcomisión, Doc. E/CN.4/Sub.2/1997/20/Rev.1.

rollo de tesis revisionistas y negacionistas»⁵⁹. El deber de memoria, que es asignado explícitamente al poder público, es la «contrapartida» en lo público del derecho colectivo a saber, que «encuentra su origen en la historia, para evitar que en el futuro se reproduzcan tales violaciones»⁶⁰. Diversos modos concretos de efectucción de este deber público de memoria son descritos en la sección del *Informe* dedicada al derecho a reparación: «reconocimiento público y solemne por parte del Estado de su responsabilidad, declaraciones oficiales que restablezcan la dignidad de las víctimas, ceremonias conmemorativas, designación de vías públicas, erección de monumentos». En tanto que forma de «reparación moral» y colectiva, estas medidas de alcance «simbólico» permiten «asumir mejor el deber de memoria», y ponen en evidencia el vínculo estrecho que relaciona los tres derechos fundamentales: a saber, a la justicia y a la reparación. Como precedente histórico, el *Informe* señala en esta parte tres casos recientes de políticas de construcción de memoria pública, que aparecen como una conquista del universal ético frente a anteriores políticas del olvido: en 1996, el jefe de Estado de Francia reconoce, al cabo de 50 años de silencio público, la «responsabilidad del Estado francés en relación con los crímenes contra los derechos humanos perpetrados por el régimen de Vichy entre 1940 y 1944»; en España, el Gobierno reconoce la calidad de antiguos combatientes a los antifascistas y brigadistas que enfrentaron el pronunciamiento franquista durante la guerra civil de 1936 a 1939; en Brasil, el presidente Cardoso admite públicamente la responsabilidad del Estado en las violaciones de derechos humanos durante la dictadura militar (1964-1985).

Hoy, a los diez años de la publicación del *Informe*, en los dos primeros países mencionados se asiste a un nuevo desarrollo de los procesos de construcción de memoria pública: en Francia, se adopta el 10 de mayo de 2001 una Ley relativa al reconocimiento de la trata y de la esclavitud en tanto que crímenes contra la humanidad; la primera celebración del día de la memoria de la esclavitud, el 10 de mayo de 2006, se realiza en un clima de intensas polémicas; en España, se discute en el parlamento, en el mismo año 2006, que corresponde al 70 aniversario del inicio de la Guerra Civil, una ley de memoria histórica, mientras que una encuesta publicada en el diario *El País* señala que el 64% de los españoles quiere que se investigue la Guerra Civil,

59. *Ibid.*, anexo II.

60. *Ibid.*, «Economía general del conjunto de los principios».

y que el 55% considera conveniente la aprobación de una ley de memoria para honrar a los represaliados⁶¹. De manera análoga, múltiples experiencias sociales y políticas de (re)construcción de memoria pública se extienden por toda América Latina, entre las cuales cabe mencionar la creación de museos de la memoria, muchas veces en los propios sitios donde se perpetraron los actos de inhumanidad: el Museo de la Memoria y Parque de la Paz Villa Grimaldi en la región de Santiago (1997)⁶², el Museo de la Memoria en Rosario (1998)⁶³ y el Espacio para la Memoria y para la Promoción y Defensa de los Derechos Humanos en Buenos Aires (2004)⁶⁴. Creados por la movilización de las asociaciones de víctimas y otros organismos de la sociedad, estos espacios de la memoria no son simplemente «museos» en el sentido tradicional y devaluado de colección de objetos del pasado: son ante todo lugares donde se desarrollan actividades de formación, reflexión sobre el presente, participación a las nuevas movilizaciones por la verdad, la justicia y la reparación (en Argentina y Chile, pero también en otras partes de América latina). Estos espacios de la memoria pueden al mismo tiempo reunir prácticas asociativas, políticas y públicas, y participar, por lo mismo, en los procesos de construcción de la democracia.

En todas estas experiencias, relativas a hechos de inhumanidad más o menos lejanos en el tiempo, la construcción de democracia aparece indisociable de la construcción de una memoria pública, es decir, de una memoria social que ha de ser asumida por el Estado en tanto que «cuerpo público» y que ha de expresarse en instituciones y prácticas

61. *El País*, martes 18 de julio de 2006, p. España/23. El Movimiento por la memoria de las víctimas del franquismo prosigue su desarrollo en el presente año de 2007: en diversas partes del país surgen iniciativas políticas en vistas a la apertura de fosas comunes donde yacen miles de víctimas del franquismo. Así, en marzo, en el Parlamento catalán se presenta un proyecto de ley tendiente a la apertura de fosas comunes de 9.000 republicanos, mientras que en Valencia una manifestación pública exige, el 22 de abril, que se respete una gran fosa común que está siendo destruida por la realización de obras urbanas.

62. El Museo fue inaugurado en marzo de 1997, y está dirigido por la Corporación Parque de la Paz Villa Grimaldi, creada en septiembre de 1996.

63. Creado en febrero de 1998 por la municipalidad de Rosario, este Museo funciona en las dependencias de la Secretaría de la Cultura. Existe el proyecto de trasladarlo al edificio donde funcionó entre 1976 y 1983 el Comando del II Cuerpo de Ejército.

64. Impulsada por diversas asociaciones desde años atrás, y en particular por la Fundación para la Memoria Histórica y Social Argentina, la decisión de crear este Museo fue finalmente tomada bajo el gobierno de Néstor Kirchner, por medio de la Ley 1412 del 5 de agosto de 2004. El Museo se encuentra en los antiguos locales de la Escuela de Mecánica de la Armada, en cuyos sótanos donde fueron torturadas o asesinadas miles de víctimas.

públicas: conmemoraciones, días feriados, monumentos, sepulturas dignas, museos, educación pública, programación cultural, apoyo a la investigación histórica. Inversamente, cuando el Estado deja de asumir esta exigencia de construcción de una memoria pública, lo público como tal entra en crisis, y con ello la democracia –en particular cuando el propio Estado se halla implicado directa o indirectamente en la perpetración de hechos de inhumanidad y en la perpetuación de la impunidad. En este sentido, la movilización de las víctimas por la verdad, la justicia y la memoria se presenta como un elemento de respuesta a esta crisis: esta movilización es, en efecto, una forma de reconstrucción pública de lo público. Así, en Colombia, las asociaciones de víctimas reunidas en el Movimiento de víctimas de crímenes de Estado ha venido asumiendo una serie de tareas públicas que el Estado no asume: elaboración de un Informe *Colombia Nunca Más*, que hasta ahora ha documentado más de 40.000 crímenes de lesa humanidad perpetrados por fuerzas estatales o paraestatales entre 1966 y 1998, creación de una Comisión Ética, compuesta de miembros internacionales y nacionales con el objeto de «salvaguardar la memoria histórica» por medio de múltiples iniciativas de construcción de memoria pública: creación de casas de custodia de la memoria, erección de monumentos, identificación de fosas comunes y prácticas alternas de exhumación⁶⁵. Partiendo de la convicción de que la «verdad y la memoria históricas son parte de un proceso de democratización de la sociedad», estas asociaciones de víctimas entienden su movilización «como un modo de participación en la vida pública» de «fuerzas sociales que han sido excluidas, perseguidas y estigmatizadas»⁶⁶. Estas políticas de la memoria, desarrolladas por las víctimas y la sociedad-víctima en Colombia como en otras partes de América Latina y del mundo, se presentan como un modelo alternativo de política de reapropiación del pasado, que conlleva asimismo un modelo alternativo de construcción de democracia. Frente a las políticas de olvido o de transformación de la memoria en ideología, que señalan lo no democrático dentro de la construcción democrática, la movilización de las víctimas y de la sociedad-víctima sugiere que la creación pública de una memoria pública es una forma de crear y recrear desde abajo democracia, confiriendo a esta noción su sentido propio de común poder del común.

65. Movimiento Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado, *Declaración Final*, III Encuentro Nacional de Víctimas de Crímenes de Estado, Bogotá, 9 de julio de 2006, punto 3.

66. *Ibid.*, punto 2.

Reconstruir la convivencia

1. La «crisis colombiana»

Cuando se habla de «crisis colombiana», se quiere decir que la crisis que conoce actualmente Colombia tiene un carácter global y general. La «crisis colombiana» no se reduce a la crisis de la economía, del Estado y del sistema político colombianos, pero «engloba» estos y otros contenidos particulares de crisis. «Englobar» no quiere decir sumar: si no fuera más que la simple suma de las crisis particulares, la noción de «crisis colombiana» no tendría mucho sentido, y se reduciría a una pura abstracción. «Englobar quiere decir más bien: dar unidad a la multiplicidad. Así, entender la crisis colombiana significa entender el complejo de relaciones entre las múltiples crisis particulares; significa, más precisamente, entender la manera como las diversas crisis se inter-determinan. La dificultad de entender la crisis colombiana —entender «lo que nos está pasando»— proviene precisamente de esta complejidad de contenidos y de relaciones, que desafía las posibilidades de una sola disciplina del conocimiento. En este sentido la «crisis colombiana» es también una crisis del conocimiento establecido, esto es, del conocimiento basado en el aislamiento de las disciplinas —de las disciplinas unas frente a otras, y también de las disciplinas frente a la sociedad.

Por otra parte, la expresión «crisis colombiana» se refiere, con frecuencia, al hecho de la agravación del conflicto armado en Colombia. Desde las dos últimas décadas viene creciendo regularmente la actividad bélica y, con ello, se viene extendiendo el área de la guerra entre el ejército regular, las organizaciones guerrilleras y, más recientemente, los grupos llamados «paramilitares». Con el desarrollo de la guerra, se han generalizado las represalias de unos y otros sobre la población civil; masacres asesinatos y desapariciones se han multiplicado en todo el país, lo que ha generado desplazamientos masivos de la población en diferentes regiones. Agravados por la guerra y la crisis de la economía, el desempleo, la marginalidad y la delincuencia se extienden, contribuyendo al desarrollo de un sentimiento general de inseguridad. Con ello, el éxodo de colombianos hacia otros países aumenta cada año. En síntesis, desde esta perspectiva, al hablar de «cri-

sis colombiana» se quiere decir que el país se halla en una situación en que ya no es realmente «gobernable».

Si bien muchos colombianos comparten esta interpretación que refiere la «crisis colombiana» al hecho del conflicto armado, existen profundos desacuerdos respecto al modo de entender la relación entre este hecho y la crisis global. Para algunos, la crisis se reduce a la guerra o se halla determinada ante todo por la guerra; para otros, la guerra es la expresión de la crisis general o por lo menos de la crisis de estructuras fundamentales de la sociedad; existen «causas objetivas» de la guerra, como dijo un antiguo presidente de la República; desde este punto de vista, la guerra aparece como una totalización particular de la crisis global. Sin embargo, cualquiera que sea el modo de concebir la relación entre el hecho de la guerra y la crisis global —lo que equivale en últimas a responder a la pregunta del por qué de la guerra—, estas interpretaciones, por el mismo hecho de referir la crisis a la guerra, señalan un elemento central: lo que está en crisis es la manera tradicional de «convivir» entre ciudadanos. En el nivel más general, la «crisis colombiana» aparece como una crisis de la «convivencia» ciudadana en Colombia.

2. La crisis de la convivencia

Esta crisis, que la guerra y la violencia actualizan, puede ser entendida de dos maneras diferentes. Inicialmente, la crisis puede ser entendida como proceso de ruptura de una convivencia *dada*; en esta interpretación se considera la realidad previa de la convivencia entre colombianos como un hecho histórico; se supone que habría un «antes» de la crisis, un periodo durante el cual los colombianos convivían en tanto que ciudadanos, y al cual la violencia habría puesto un término. En segundo lugar, la crisis puede ser entendida como un momento histórico en el cual está en juego el advenir mismo de la convivencia ciudadana.

Según esta interpretación, no hay un «antes» de la convivencia previo a la guerra actual, en el sentido inicial de que nunca ha existido efectivamente en Colombia ciudadanía universal, esto es, convivencia entre ciudadanos en tanto que sujetos de derechos y deberes libres, iguales y responsables.

La crisis, desde esta última perspectiva, significa la «decisión» (*krisis*, en griego) que ha de ser tomada por los colombianos para dar

comienzo a su efectiva convivencia en tanto que ciudadanos y superar la dia-vivencia (vivir separado) y el simple «vivir uno al lado del otro». Desde su etimología, en efecto, con-vivir quiere decir: «vivir con otro(s), junto a otro(s)», y no simplemente «al lado del otro». Bajo la Colonia, los españoles o los criollos no «convivían» en sentido propio con la población indígena y negra, como tampoco convivían en Francia, bajo el régimen racista de Vichy, los franceses de origen no judío y los franceses judíos, que, para salir a las calles, debían exhibir en su vestido la estrella amarilla. En ambos casos, se podría hablar de dia-vivencia, y no de con-vivencia. La «crisis colombiana», considerada desde este punto de vista, es el tiempo en el que está por decidir, para los colombianos, la posibilidad de con-vivir o de dia-vivir, de vivir en la unidad del «unos con otros» o en la fragmentación del «unos separados de otros» o del «unos al lado de otros». La «crisis colombiana» es una crisis de la convivencia en el sentido de que la convivencia ciudadana se halla en juego.

3. El modelo republicano liberal de convivencia ciudadana

Históricamente, la República de Colombia se ha definido, desde sus orígenes, por discursos de ciudadanía universal o de convivencia ciudadana en términos de libertad, igualdad y fraternidad. Con estos términos que hacen referencia a la matriz ideológica republicana liberal que determinó el pensamiento y la práctica de los fundadores de nuestra República, se afirma un cierto reconocimiento del otro o de los otros: el vivir con otros tiene aquí el significado primario y negativo de «no-negar» de alguna manera al otro o a los otros. El convivir liberal reconoce de alguna manera la pluralidad humana y realiza una forma de reciprocidad y de igualdad: con-viviendo con otros, reconozco al otro como a una «libertad» igual a la mía y el otro, recíprocamente me reconoce como a una «libertad» igual a la suya. En este sentido, la reciprocidad del vivir con otro(s) igual(es) realiza una cierta universalidad.

La universalidad que supone la convivencia determinando el reconocimiento de la pluralidad humana, constituye el principio fundador de la república liberal. Con este término de «principio» se ha traducido, tradicionalmente, la palabra Griega *arkhé*, que designa lo que da base o fundamento a algo y, por ende, lo que da comienzo a algo; así, a nivel ético y político, la decisión racional (*proairesis*) que tiene

el poder de poner algo en movimiento y de cambiar algo en la realidad dada, es *arkhé*¹. El principio de universalidad da fundamento y determina el contenido general de los demás principios y de las diversas reglas de la convivencia; en este sentido, que sostiene toda la filosofía kantiana de la práctica, la universalidad es el principio de los principios, la regla de las reglas del convivir humano. Los dos principios básicos de la república liberal, la igual «libertad» de los individuos y la soberanía del «pueblo», remiten al principio de universalidad. De estos dos principios, que presidieron la fundación de la República de Colombia, se desprenden otros principios derivados (la ciudadanía universal, la igualdad de derechos...) así como un conjunto específico de reglas de convivencia ciudadana (la representación popular, el sufragio universal...) que reconocen de alguna manera la pluralidad humana y realizan una determinada forma de universalidad.

El primero de estos principios se refiere a la «libertad» o «autonomía» de los individuos, entendida en el sentido primariamente negativo de la independencia o la soberanía originaria del individuo como tal en relación a toda exterioridad dada (religiosa, política, social, comunitaria...). Desde el punto de vista del liberalismo clásico, que considera que lo esencial del individuo humano reside en esta libertad, el principio de la igual libertad equivale al principio de igualdad: todos los hombres son iguales, en cuanto que todos son esencialmente libres. El principio político en virtud del cual se considera que el Estado tiene por finalidad primordial la defensa de esta «libertad» individual supone, por consiguiente, una definición de lo que cuenta primordialmente como digno de reconocimiento en el ser humano. Desde el punto de vista liberal, dejar-ser al otro, dejarse-ser mutuamente respetando las «libertades individuales» significa no negar su «libertad», esto es, su «libre arbitrio» o su «voluntad libre». Como lo señala Kant, de manera ejemplarmente explícita, el concepto del derecho no se refiere a «las necesidades del otro, como en los actos de beneficencia», sino «únicamente al arbitrio (*Willkür*) del otro»². En otros términos, lo que en el otro y para el otro cuenta como necesidad –y la referencia a los actos de beneficencia indica que se trata de necesidades relacionadas con la corporeidad del ser humano: alimentarse, protegerse del frío, etc.– aparece aquí como algo absolutamente insignificante desde el

1. Aristóteles, *Metafísica*, delta, 1013 al 23.

2. Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*. I: *Doctrina del Derecho*, cf. Introducción a la doctrina del derecho, S B.

punto de vista de las obligaciones públicas, y aun de las privadas, en la medida en que la moral de Kant considera asimismo al otro como puro «arbitrio» o «voluntad libre», y descarta su condición «empírica», esto es, sensible, corpórea, social, histórica.

El segundo principio, que es correlativo del anterior, es político, y afirma la soberanía del «pueblo» y no del monarca ni de una casta privilegiada. En su significado político, el término «pueblo» designa habitualmente, en la ideología liberal de los siglos XVIII y XIX, el conjunto de los individuos libres e iguales en este sentido, ni los esclavos ni los individuos de escasos recursos económicos que se hallan incapacitados para pagar el censo son parte del «pueblo». Siendo soberano, el «pueblo», entendido de esta manera, crea lo público, esto es, el sistema de leyes, instituciones y bienes comunes que permiten proteger la libertad individual y garantizar la convivencia de las «libertades» o de los individuos soberanos. La *res publica* orientada hacia esta finalidad exclusiva, la convivencia, consagra así principios y reglas tales como la igualdad de derechos de los individuos en sus relaciones privadas y en sus relaciones ante el Estado. De este modo, la idea liberal de la república reconoce la pluralidad humana en cuanto que lo humano es entendido como «libertad» originaria del individuo; correlativamente, la teoría liberal de la república afirma una determinada forma de universalidad, que encuentra su expresión histórica más célebre en la Declaración de los Derechos del hombre hecha por la Asamblea revolucionaria francesa en agosto de 1789, y traducida en la Nueva Granada por Antonio Nariño en 1794.

A pesar del carácter «restringido» de esta universalidad liberal, que se basa en el interés exclusivo de convivencia entre «libertades», esto es, entre individuos abstractos y no entre individuos concretos, que despliegan intereses esenciales relacionados con su corporeidad y su identidad simbólica, la idea republicana liberal unifica la pluralidad social a partir de la universalización de una forma de reciprocidad, con lo cual realiza un modo del reconocimiento del otro. Por ello, el orden político liberal realiza un modo de la convivencia interhumana, que lo distingue del absolutismo, la tiranía y el despotismo político. La república liberal inaugura un orden de convivencia entre «libertades» individuales o «individuos» considerados como unidades igualmente soberanas o «autónomas»; en tanto que reconocimiento universal de esta autonomía del individuo, la convivencia, en su versión liberal, es definida como «justa». El despotismo político, que es negación de la justicia, es negación del con-vivir en sentido estricto; en la época de

las guerras de religión, en que cada religión particular pretendía imponer por la violencia su hegemonía al conjunto de una sociedad en donde existía de hecho la pluralidad religiosa el orden político-teológico no integraba el principio de convivencia, esto es, de reconocimiento del otro como igual libertad. En los siglos XVI y XVII, los frágiles intervalos de paz entre estas cruentas guerras no fueron periodos de convivencia, sino de equilibrio de fuerzas entre poderes antagonistas —como la «coexistencia pacífica» que siguió a la guerra fría, basada en la disuasión nuclear.

Las ideas, las prácticas y las instituciones liberales surgieron, precisamente, de la necesidad social de superar el estado de no-convivencia y de injusticia inherente al no-reconocimiento de la pluralidad de creencias relativas al sentido y valor del existir humano y a la pretensión de fundar lo político sobre la base de una referencia simbólica particular. Tal fue el sentido de las diversas teorías del «contrato social», de Hobbes a Rousseau, cuyo objetivo primordial fue determinar un nuevo fundamento, simbólicamente «neutro» y por ende «universal», para lo político, a fin de asegurar lo que sería la finalidad exclusiva de la cosa pública: la convivencia entendida simplemente como estado de paz y seguridad de los individuos «libres». Hobbes precisa claramente este punto, diciendo que el Estado carece de fines, y que no tiene otra ocupación (*business*) que la «seguridad del pueblo» (*people safety*) o la «defensa y protección del hombre natural» (*Leviatán*, introducción); de manera análoga Rousseau señala que la finalidad primordial del contrato social es la «seguridad» (*sûreté*) y la «conservación» de los contrayentes (*Del Contrato social*, 2, IV y V).

4. La república liberal en Colombia

Estos principios liberales de la convivencia constituyen, en la historia de Colombia, la referencia mayor de todos los textos fundadores de la República. Son la base de las diversas Constituciones del siglo XIX, como también son la matriz de los principales textos políticos de la época. Cualesquiera que fuesen las divergencias que podían por otra parte oponerlas, las diversas polaridades políticas compartían, por lo menos a nivel programático y formal, la misma adhesión a los principios fundamentales del orden republicano liberal: igualdad de derechos entre los ciudadanos, garantías individuales, elección de los go-

bernantes por sufragio «popular», separación y equilibrio de los poderes del Estado.

«El partido liberal —escribía Ezequiel Rojas en 1848— quiere República, sistema verdaderamente representativo; Congreso independiente, Poder Ejecutivo que no pueda hacer sino lo que la ley le permite». Para Rojas, que fue el principal defensor del utilitarismo de Bentham en la Nueva Granada, la finalidad primordial de la República era garantizar una justa convivencia entre los individuos, asegurando la seguridad de las personas y de sus bienes y promoviendo su enriquecimiento material. El partido liberal, agregaba Rojas, quiere que

...los derechos individuales y sus garantías sean realidades [...], que todos los granadinos sean ricos [...], que las leyes den libertad y seguridad y que no pongan obstáculos de ninguna clase a la producción y a la circulación de las propiedades [...], que no se adopte la religión como medio para gobernar [...], que los granadinos realmente tengan aseguradas sus personas y sus propiedades [...], que haya justicia imparcial con todos [porque sin] justicia la sociedad es un tormento: no hay derecho alguno seguro, y más valdría vivir en los Bosques³.

Por su parte, José Eusebio Caro y Mariano Ospina Rodríguez afirman defender, en su Declaratoria política del partido conservador (1849), la «igualdad legal contra el privilegio», el «orden constitucional contra la dictadura», la «seguridad contra la arbitrariedad de cualquier género que sea», la «propiedad contra el robo y la usurpación⁴. A pesar de que este partido se perfilaba ya como el aliado privilegiado de la Iglesia, que se opuso durante todo el siglo al liberalismo (las encíclicas *Mirari vos* y *Qui pluribus* datan de 1832 y 1846; el célebre *Syllabus* de 1864), Caro y Ospina declaran que el partido conservador defiende la tolerancia religiosa «real y efectiva». Y en la práctica, si bien los conservadores católicos pugnaron a lo largo del siglo por asegurar políticamente la hegemonía del catolicismo, restringiendo de hecho la libertad de conciencia, resulta significativo que en su catálogo de intenciones políticas adoptan principios y conceptos de raigambre liberal; de hecho, la repú-

3. Ezequiel Rojas, «Razón de mi voto», en: *El Aviso* n.º 26, 16 de julio de 1848 reproducido parcialmente en: Gerardo Molina, *Las ideas liberales en Colombia*, t. 1 (1849-1914), Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 1984, pp. 20-26 (primera ed. 1970). Cf. Javier Ocampo López, *Qué es el liberalismo colombiano*, Bogotá, Plaza & Janés, 1990, pp. 79-82.

4. Mariano Ospina Rodríguez y J. E. Caro, «Declaratoria política», en: *La Civilización*, 4, de octubre de 1849, reproducido parcialmente en: Javier Ocampo López, *Qué es el conservatismo colombiano*, Bogotá, Plaza & Janés, 1990, pp. 78-81.

blica liberal como modelo de convivencia ciudadana llegó a ser la matriz ideológica común de liberales y conservadores, solo fue rechazada de manera más o menos explícita, por los sectores más tradicionalistas del catolicismo que, en diferentes épocas, propugnaron una forma de «república católica» inspirada en los principios teológico-políticos del proyecto medieval de cristiandad⁵.

Mas, si bien no encontró nunca un rechazo político-ideológico suficientemente explícito y políticamente significativo, la idea republicana liberal nunca llegó a ser una realidad en la República de Nueva Granada, como tampoco ha llegado a serlo en la República de Colombia de los siglos XX y XXI. Entre la república «formal» y la república «real», para retomar una expresión de Diego Montaña Cuellar, siempre ha mediado un abismo. Esta inadecuación entre la idea y la realidad de la república en Colombia concierne el significado de lo público, esto es, lo que constituye el núcleo originario de la noción de «república». Se podría describir de múltiples maneras esta inadecuación, que indica que, de manera esencial, nuestra *res publica* se ha hallado en crisis desde su propio nacimiento. Entre estas múltiples posibilidades de descripción, se cuenta la posibilidad de partir de hechos del lenguaje. Consideremos, desde esta perspectiva, una sentencia popular que dice, con admirable concisión, la crisis que afecta la relación entre la idea y la realidad de lo público en Colombia: «La justicia es para los de ruana».

Más que una banalidad insignificante, esta sentencia popular expresa ante todo una experiencia común. No es ni un punto de vista puramente subjetivo y particular, ni la conclusión de un análisis objetivo y general, o supuestamente tal. Lo expresado remite a lo vivido, a la manera como las personas concretas sienten la relación que establecen con el mundo y entre sí. En tanto que lugar común, esto es, en tanto que «ideal vulgar y muy repetida», lo expresado remite a un

5. A este proyecto se refieren, en lo esencial, algunos puntos del programa de La Sociedad católica de Ignacio Morales (1838) y del Partido católico de Miguel Antonio Caro (1873). Dice éste último: «No queremos la Iglesia en el Estado, que eso es esclavizarla aunque se la apellide libre (...): queremos el Estado en la Iglesia (...). Según esto tanto más conveniente nos parece una forma de gobierno, cuanto más facilite la incorporación de la sociedad civil en la gran sociedad católica». M.A. Caro, «El partido católico», en *Obras*, tomo 1, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1962, p. 878. El artículo concluye: «No, nosotros no queremos la paz del despotismo liberal (...). Peleamos como católicos, porque hay guerra de religión, y peleamos como partido y no en ejército, porque la guerra está ahora localizada en el campo político...», p. 884.

hecho vulgar y muy repetido, es decir, a un hecho socialmente frecuente y por ende vivido por una multitud de personas. Como sucede con muchos proverbios y sentencias populares, este lugar común parte de un hecho común y supone una historia común.

«La justicia es para los de ruana» El hecho que expresa el dicho se refiere a la «justicia», entendida como la institución judicial. En su significado más inmediato, que todo colombiano de la alta región andina conoce, el dicho dice que las penas, sanciones o condenas que dictan los tribunales se aplican solamente a la gente pobre o de condición modesta. Hasta una época reciente —hoy los usos parecen estar cambiando—, la ruana o el poncho de lana era la prenda de vestir más popular en el frío altiplano cundiboyacense, particularmente en las regiones rurales. Entre la elite social, el uso de la ruana era muy poco frecuente, en especial en las ciudades: se tendía a considerar la ruana, prenda indígena, no europea, como signo de alguna inferioridad, social, económica o cultural, y, frecuentemente, de las tres reunidas.

En lo que aparenta ser una simple constatación (la justicia es para «los de ruana»), el dicho señala que en Colombia hay dos categorías de ciudadanos: los que están por encima de la justicia, del castigo, y los que pueden ser castigados por la justicia. Dice pues que en Colombia no todo el mundo es igual frente a la ley, y que esta desigualdad tiene condicionantes sociales, étnicos y culturales: la población pobre o modesta, «los de ruana», esto es, los que de alguna manera son aparentados a lo indígena, puede ser castigada por la justicia; la elite social, económica y política, que se aparenta a sí misma a lo europeo o a lo «blanco», se halla por encima de la justicia. En su aparente banalidad, el dicho describe un estado de cosas que, dentro del orden republicano que pretende definir nuestra común identidad política, resulta no solo anormal sino absurdo. En efecto, en la noción de «República» *res publica* o cosa pública, lo público expresa lo que es común a todos, esto es, lo universal que trasciende tanto lo particular como lo privado; así, desde la perspectiva republicana moderna liberal, que parte del principio de la igualdad de todos ante la ley, no tiene ningún sentido hablar de (Justicia) allí donde reina la parcialidad y el privilegio. Siendo lo universal la esencia de la justicia, resulta contradictoria la idea de una justicia que se aplicaría o no en función de lo particular. En síntesis, el dicho popular describe un ente aberrante, en donde lo universal y particular se confunden, en vez de sintetizarse en una relación armónica. En este ente lo universal (la cosa pública) no es simplemente la máscara de lo particular (la elite «blanca»), como

la persona es la imagen pública del rostro singular; lo singular de este ente radica precisamente en el hecho de que, en él, no se puede distinguir la máscara del rostro, como una especie de persona no-persona. Por lo monstruoso de este ente de pesadilla, la descripción resulta, a la vez, denuncia de algo que no debería ser: la justicia no debe ser tan solo para «los de ruana».

a) La matriz ideológica racista

La referencia, por el símbolo de la ruana, a lo indígena o lo no-europeo como lo que queda por fuera de la universalidad de lo público, pone al descubierto la matriz ideológica que, desde los orígenes de nuestra República, se entrecruza con la matriz ideológica republicana liberal: la ideología, heredada de la colonización europea, de la superioridad del hombre «blanco» sobre el indígena, el negro y, en general, el hombre de cultura no europea. A partir esta ideología, que los fundadores de la República y de los partidos políticos compartían tan generalmente como el principio liberal de la convivencia ciudadana entre individuos igualmente libres, basada en el reconocimiento recíproco como sujeto de derechos, la esencia misma del concepto republicano liberal sufre una profunda distorsión.

A esta matriz ideológica, que podríamos caracterizar como racista –si entendemos por racismo una ideología de inferiorización de la «raza» o de la cultura del otro– se refieren, no tanto la letra de las constituciones –que mantienen la máscara de lo universal–, sino los actos de la vida política y pública: los actos legislativos y de gobierno, los textos de los principales ideólogos de los partidos, la moral y las costumbres sociales, etc. De manera diversamente explícita –y en muchos casos lo explícito se manifiesta a partir de lo que se calla–, estos actos, textos y costumbres expresan una profunda distorsión del principio universalista liberal, que funda la versión liberal de la doctrina de los derechos humanos y la idea republicana liberal.

Desde el propio *Memorial de agravios* de Camilo Torres (1809) encontramos un testimonio de esta distorsión. La «igualdad y reciprocidad de derechos» que reclama Torres se refiere a las relaciones entre los «españoles de América» y los «españoles de España» y, no a las relaciones entre los primeros y la población autóctona. Muy claramente dice Torres: «... tan españoles somos como los descendientes de don Pelayo, y tan acreedores, por esta razón a las distinciones, privilegios y prerrogativas del resto de la nación» esto, de la nación española⁶. Al decir «por

esta razón», Torres supone que el criterio para el reconocimiento de los derechos fundamentales es un criterio «material» particular (el ser español) y no un criterio «formal» universal (lo humano como tal); queda así excluida la población no-europea, cuyo mismo ser es por lo demás negado («...los naturales conquistados y sujetos hoy al poder español, son muy pocos, o son nada»), del reconocimiento y ejercicio de los derechos «universales» del hombre —de la misma manera como quedó excluida de los mismos derechos, bajo la Revolución liberal francesa, la población negra de las colonias francesas.

Dentro de la misma perspectiva ideológica se inscribe la *Carta de Jamaica* de Simón Bolívar (1851) en la cual el Libertador caracteriza a la elite criolla como heredera de los «derechos de Europa» y, explicita la oposición entre tales «derechos» y los «derechos» de los indígenas⁷. La misma matriz ideológica se expresa en la inquietud de Bolívar ante la perspectiva del «triunfo de África» en las nuevas Repúblicas de América, inquietud ampliamente compartida entre los republicanos liberales que en 1823 adoptan en el Congreso —en sesiones que, significativamente se deciden hacer secretas— una política de inmigración destinada a favorecer el establecimiento de blancos europeos en Colombia. El economista Salomón Kalmanovitz describe de la siguiente manera el contenido económico de esta política: «Si a los 'nativos' no se les titulaba ningún pedazo apreciable de tierra y hasta se les amenazaba con el desalojo, en cambio a los inmigrantes europeos (...) se les ofrecían lotes de 300 y 600 fanegadas de extensión, mientras que las clases dominantes locales apropiaban miles de hectáreas»⁸.

Este tópico, la política de inmigración, es uno de los puntos de observación privilegiados para determinar en la realidad política el arraigo de la ideología racista entre la elite descendiente de los crio-

6. «Representación del Cabildo de Santafé a la Suprema Junta Central de España», en: M.A. Pombo y J.J. Guerra, *Constituciones de Colombia*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, tomo I, pp. 59 y 62.

7. «... siendo nosotros americanos de nacimiento, y nuestros derechos los de Europa tenemos que disputar éstos a los del país [los indígenas] y mantenernos en él contra la invasión de los invasores [los españoles]; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado». *Obras Completas*, La Habana, 1950, p. 164.

8. «El régimen agrario durante el siglo XIX en Colombia», en AA.VV., *Manual de Historia de Colombia*, tomo II, Bogotá, Procultura, 1984 (3ª. ed.), p. 225. En la misma obra, cf. Jorge Orlando Melo, «La evolución económica de Colombia, 1830-1900», p. 141. Cf. igualmente David Bushnell, *El Régimen de Santander en Colombia*, Bogotá, El Ancora Editores, 1985 (3ª. ed.), pp. 178 y 212.

llos: durante todo el siglo XIX y hasta la primera mitad del XX se multiplican debates legislativos y leyes que buscan resolver por medio de la inmigración la «cuestión de razas» o el «problema negro». Los gobernantes y legisladores distinguen de manera más o menos explícita la «buena» inmigración de la «mala»: la primera, conformada por blancos venidos de Europa, debe ser estimulada, la segunda, la de los no blancos, debe ser prohibida. Tal es el sentido del programa de inmigración que propone José María Samper en 1861:

Favorecer poderosamente las inmigraciones europeas y de otras regiones, escogidas con criterio [...] a fin de fortalecer a la sociedad en su lucha contra la más formidable naturaleza, y de ilustrar, depurar y equilibrar las razas y castas, mediante la infusión de una sangre activa que lleve consigo grandes fuerzas para la civilización⁹.

Tal es, igualmente, el sentido de la proposición pública que hace Rafael Uribe Uribe en su *Reducción de salvajes*, publicada en 1907:

Dejemos que se derrame hacia nosotros el gran recipiente de población caucásica que es Europa; no provoquemos ni permitamos la entrada de un solo hombre más de las razas negra y amarilla; los africanos e indígenas puros que tenemos acabarán fatalmente por desaparecer¹⁰.

Pocos años después, todas estas ideas encuentran una expresión oficial en la Ley de inmigración de 1922 (ley 114), que establece que para favorecer en el pueblo colombiano el

...mejoramiento de sus condiciones étnicas tanto físicas como morales, el poder ejecutivo fomentará la inmigración de individuos y de familias que por sus condiciones personales y raciales no puedan o no deban ser motivo de precauciones [...]. Queda prohibida la entrada al país de elementos que por sus condi-

9. *Ensayo sobre las revoluciones políticas*, París, 1861. Edición facsimilar, Bogotá, Editorial Incunables, 1984. p. 238. Para un análisis de la ideología racista de Samper, cf. nuestro estudio «La imagen del indígena en el pensamiento colombiano del siglo XIX. La perspectiva de J.M. Samper», Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, Bogotá, N° 45 (octubre-diciembre 1990), pp. 47-72; versión corta en *Gaceta*, Bogotá, N° 11 (agosto-septiembre 1991), pp. 31-34.

10. Rafael Uribe Uribe, *Reducción de salvajes. Memoria respetuosamente presentada al Excmo. Sr. Presidente de la República, a los Illmos. Sres. Arzobispos y Obispos de Colombia, a los señores Gobernadores de los Departamentos y a la Academia de Historia, Cúcuta, Imprenta del Trabajo, 1907*, p. 48. En el mismo texto, el líder liberal afirma que la raza «caucásica», o «aria», (p. 18) o «blanca», debe cruzarse para conservar su superioridad (p. 46).

ciones étnicas, orgánicas o sociales sean inconvenientes para la nacionalidad y para el mejor desarrollo de la raza¹¹.

En este texto, la referencia explícita al criterio racial indica claramente que la razón de estas políticas de inmigración no era solamente el crecimiento de la población o la introducción de técnicas y capitales, sino también el «blanqueamiento» de la población o su uniformización cultural según los modelos culturales de Europa.

A partir de esta matriz ideológica racista, la matriz ideológica republicana liberal queda, de hecho, restringida, y aún de manera precaria, a una minoría de la población, compuesta de individuos étnica o culturalmente «blancos» o «blanqueados», que monopolizan el poder social, político y económico y se reconocen entre sí, hasta cierto punto, como sujetos de derechos. En la realidad, las leyes de la República son las leyes de los «blancos» concebidas a partir de una visión individualista del individuo, de la economía y de la sociedad. Sólo a partir de esta visión particular del mundo resulta inteligible, por ejemplo, la ley de liquidación de las tierras comunales de los indígenas, que fue aprobada en el Congreso de Cúcuta de 1823, a pesar de la franca oposición de la gran mayoría de los habitantes de los resguardos. La «igualdad civil» entre «blancos» y «no-blancos» se reducía a la igualdad (teórica) del impuesto; reducidos a la condición de átomos sociales, según la visión liberal individualista, los individuos «no blancos» no eran «iguales» de derecho a nivel cultural, socioeconómico, jurídico y político. La mayoría de la población, en la que la condición étnica se correlacionaba en general con la condición social, quedaba por fuera de la cosa pública. En el siglo XIX, la condición del censo, o la del alfabetismo, excluía de hecho de la política a la inmensa mayoría de los indígenas, negros y sin duda buena parte de la población «mestiza» (en sentido amplio); más tarde, cuando esta mayoría será admitida al sufragio «universal», sus votos serán «comprados» por los detentadores del poder político y económico, ya sea a través de la corrupción directa, del chantaje o del clientelismo. En resumen, por esta exclusión de las mayorías de la realidad de la cosa pública, los detentadores del poder político, económico y social en Colombia no lograron nunca establecer las bases de una verdadera convivencia

11. Citado en Jorge Orlando Melo, *Predecir el pasado: ensayos de historia de Colombia*, Santa Fe de Bogotá, Fundación Guberek, 1992, p. 100. Melo toma la cita de Aline Helg, «Los intelectuales frente a la cuestión racial en el decenio de 1920» en: *Estudios Sociales*, Medellín, marzo 4 de 1989.

entre ciudadanos iguales en derecho, esto es, las bases de una auténtica república liberal.

b) Los desequilibrios sociales

Durante todo el siglo XIX, la mayoría «no-blanca» quedó por fuera de la universalidad de lo público, porque la ideología racista la excluía del universal humano; por esto, no hubo en la Nueva Granada convivencia de diferentes, sino vivir separado, «dia-vivencia» entre individuos y grupos privilegiados e individuos y grupos discriminados; entre los propios grupos privilegiados, la convivencia no llegó a ser hasta el Frente Nacional (1958) una institución duradera, por la presión de particularismos de diversa índole, que determinaron frecuentes guerras civiles.

Durante el siglo XX la tensión entre la matriz ideológica racista y la matriz ideológica republicana liberal tiende a disminuir, debido, en gran parte, al desarrollo demográfico y económico, a la emergencia de nuevos sectores sociales y a las reformas políticas de la «Revolución en marcha» liberal de los años treinta. Pero si el componente étnico-cultural de la exclusión aparece, hoy en día, menos explícito a nivel político —por primera vez en la historia de Colombia, la nueva Constitución de 1991 reconoce la «diversidad étnica y cultural de la nación», que el Estado debe proteger (artículo 7)—, el componente socio-económico conserva el carácter determinante que tuvo en otras épocas, y que se expresa en la repartición extremadamente desigual del ingreso nacional, en la crisis crónica del sector público —educación, salud, vivienda, cultura, justicia...— y en la alta concentración de la propiedad rural. Desde esta perspectiva, y refiriéndose en particular a los ejemplos de la educación y el latifundio, Marco Palacios ha señalado con acierto que «el liberalismo fracasó en Colombia»¹².

Tangible a nivel socio-económico, la memoria de la exclusión secular de las mayorías por la apropiación privada de lo público se perpetúa igualmente en lo político, a pesar de los avances que consagra la Constitución de 1991 —promulgada dentro del marco de las negociaciones de paz con la guerrilla del M-19 en particular. A este nivel, la apropiación privada de lo público se actualiza en el modo de funcionamiento del Estado y en las formas de la vida política, marcadas

12. Marco Palacios, *Parábola del liberalismo*, Santa Fe de Bogotá, Norma, 1999, pp. 89-91.

por el clientelismo, el sectarismo y la violencia. Como anota Palacios en otra de sus obras, la sociedad colombiana actual se halla «peligrosamente dividida entre los pobres del heterogéneo sector informal, excluidos del mundo de la ciudadanía, y el resto de colombianos, los cuales parecen actuar más en plan de súbditos y clientes privilegiados que de sujetos políticos con deberes, a la par que derechos»¹³.

De esta desnaturalización de lo público se deriva la crisis de legitimidad de la cosa pública. La «crisis colombiana» es la crisis de la cosa pública en Colombia, esto es, de la forma histórica que ha revestido en Colombia la república liberal en ya casi dos siglos de existencia. Forma extremadamente ambigua, en la que la retórica republicana no corresponde a la realidad de la república, y en donde se mezclan inextricablemente con-vivencia y dia-vivencia.

5. La legitimidad de los principios del convivir ciudadano

Por esta razón histórica, la violencia política en Colombia afecta simultáneamente lo real y lo formal de la convivencia liberal, es decir, la legalidad y la legitimidad: la legalidad positiva fundada teóricamente sobre los principios y reglas liberales de la convivencia, y la legitimidad de estos mismos principios y reglas. De hecho, y como lo evidencia el mismo hecho de la guerra actual, existe hoy entre los colombianos un desacuerdo fundamental a propósito del sentido de lo que es legítimo, o, más precisamente, públicamente legítimo. De alguna manera, la misma guerra forma parte del proceso de redefinición del sentido de lo públicamente legítimo, e incluso de lo que es legítimo en la guerra, como lo sugiere el temario de la «Agenda común», de la «Mesa nacional de diálogos y negociación», del «Comité Temático Nacional» y de otras instancias de diálogo entre el gobierno y la guerrilla. La salida del estado de guerra y la superación de la crisis está condicionada, fundamentalmente, por esta redefinición de los términos de una convivencia legítima. En este sentido, la «crisis colombiana» convoca a todos los colombianos, y no solo al Gobierno y a la guerrilla a la tarea común de redefinir el sentido de lo que es públicamente legítimo, a fin de (re)construir la convivencia ciudadana.

13. Marco Palacios. *Entre la legitimidad y la violencia Colombia 1875-1994*, Santa Fe de Bogotá, Norma, 1995, p.349.

Esta tarea es común, no tanto porque lo exija el principio democrático, sino, más fundamentalmente, porque toda definición de sentido es necesariamente intersubjetiva¹⁴. El sentido y el significado de las cosas no es nunca instituido autárquicamente por individuos solitarios, sino constituido socialmente a partir de sentidos y significados ya disponibles. La idea de que el sentido y los significados de las cosas pueden ser puramente «inventados» por individualidades soberanas que preexisten a la sociedad es una ficción de la antropología individualista liberal del periodo clásico. En Colombia, concretamente, la tarea de redefinir el sentido de lo que es legítimo públicamente no se hace al margen de las diversas (re) elaboraciones del sentido de lo público que, en Colombia y en el mundo, han enmarcado y enmarcan hoy en día la incesante construcción de lo público. La tarea se plantea en una sociedad y en un mundo pluralista en donde existen múltiples maneras de entender lo público y su relación con lo privado, que se articulan siempre, explícita o implícitamente, a representaciones específicas del individuo humano y de la sociedad, y, en particular, de la relación entre el individuo humano y la sociedad. Estas representaciones, que son por lo general transmitidas por tradiciones teóricas y prácticas, pueden estar diversamente elaboradas y adquirir formas variadas. Pueden ser imágenes, ideas o concepciones del individuo y la sociedad, que integran de diversa manera la experiencia humana de estar en el mundo y que son articuladas por «visiones del mundo», ideologías, religiones y filosofías, esto es, por discursos que de alguna manera proponen perspectivas sobre el sentido y el valor del existir humano en el mundo, o sobre su ausencia de sentido y de valor.

a) *La legitimidad liberal*

El discurso liberal sobre la república, que articula la respuesta liberal al problema de la convivencia ciudadana, representa uno de tales discursos. Su aporte mayor, que ya había sido prefigurado en cierta forma por el cristianismo, radica en su doble afirmación de la universalidad de lo humano y de la regla de igualdad que debe regir las relaciones entre los humanos. Pero en el discurso liberal sobre la uni-

14. Hemos analizado el problema de la construcción intersubjetiva del significado y del sentido, en referencia a la sociología de Alfred Schütz y a la antropología filosófica de Jean-Paul Sartre, Charles Taylor y Aiasdair MacIntyre, en la cuarta parte de nuestra obra *Éthique, coexistence et sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999. Traducción al Castellano: *Ética, coexistencia y sentido*, Bogotá, Centro Editorial Javeriano (Ceja) 2003.

versalidad se manifiesta, al mismo tiempo, su debilidad mayor. Esta debilidad se expresa en la manera liberal de entender lo que es universal, esto es, lo que debe ser considerado como universal en el hombre y, consecuentemente, lo que debe ser considerado como universal normativo (derecho vs. deberes).

Para la tradición política liberal, lo único que debe ser considerado como universal en el hombre es la «libertad» o «autonomía», entendida en el doble sentido kantiano de la libertad negativa (independencia del individuo frente a toda exterioridad dada) y de la libertad «positiva» (poder de comenzar a partir de sí mismo, soberanía originaria del individuo racional como tal)¹⁵. En otros términos, la tradición política liberal no considera el poder-necesitar, inherente a la corporeidad humana, como universal en el hombre, esto es, excluye la condición originariamente menesterosa del ser humano. Como dice Kant, lo que cuenta exclusivamente es («únicamente al arbitrio (Willkür) del otro», y no «las necesidades» del otro. La ideología liberal supone que la no satisfacción de las necesidades llamadas «elementales» (alimentarse, protegerse de la intemperie y de los accidentes de salud, desarrollarse como ente cultural...) no afectan esencialmente la «libertad» del ser humano; por ello, la ideología liberal tiende, en sus variados matices, a considerar tales necesidades o bien como insignificantes desde el punto de vista de las obligaciones públicas y por consiguiente de los derechos del hombre, o bien como estrictamente subordinadas al reconocimiento de la «libertad» individual, con lo cual aísla y atribuye *a priori* un valor superior al «poder-comenzar» en relación con el «poder-necesitar». Con esto «falla» la universalidad liberal, tanto en sentido «extensivo» como en sentido «comprensivo»: falla en sentido «extensivo», en cuanto que supone una comunidad universal de individuos que se definen a sí mismos inmediata y unilateralmente como puro «poder-comenzar»; en la realidad histórica, no obstante, donde «la inseguridad del mañana, el hambre y la sed se burlan de la libertad»¹⁶, la posibilidad de definirse a sí mismo de tal manera no es en absoluto universal; ya durante el periodo de formación de la teoría política liberal, la universalidad liberal significaba de hecho la

15. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, 1a. parte, libro I, Cáp. I, teorema IV; *Crítica de la razón pura*, 2a. División, libro II, Cáp. II, 9a sección, 3: (Clarificación de la idea cosmológica de una libertad en unión con la necesidad universal de la naturaleza).

16. Immanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye, Martinus Nijhoff Publishers, 1980, p. 218 (1a. Ed., 1961).

universalidad de los propietarios, que excluía del ejercicio de los derechos a los individuos no-propietarios cuyo poder de compra era nulo o insignificante¹⁷. Falla, asimismo, en sentido «comprensivo», en la medida en que considera lo humano de manera puramente autárquica, abstrayéndolo de toda exterioridad: el universalismo liberal abstrae el «poder-comenzar» del «poder-necesitar», porque, como Kant lo expresa claramente, el orden de la necesidad es el orden de la «heteronomía», esto es, de la exterioridad entendida como negación de la «libertad». El «poder-comenzar» es interpretado como puro «comenzar a partir de sí mismo» es decir, como un comenzar abstraído de la relación con los otros en tanto que sujetos reales o «rostros» en el sentido levinasiano, esto es, en tanto que singularidades marcadas por la menesterosidad. La implicación de los otros en el «comenzar» kantiano es puramente impersonal y abstracta, tan abstracta e impersonal como lo es el propio «sí mismo» que da comienzo a algo; por ello, la determinación liberal de la libertad como puro «poder comenzar» hace abstracción del «qué comenzar», «con quién comenzar», «con qué comenzar», «para qué comenzar», «dónde comenzar», etc., esto es, de las condiciones históricas y de las circunstancias particulares, tanto «materiales» como simbólicas, que intervienen en todo poder-comenzar efectivo, y que corresponden en lo esencial a la problemática aristotélica de la *phronesis*.

b) Recrear la legitimidad

Desde esta perspectiva, el problema de la república liberal en Colombia no se reduce al problema que plantea la ambigüedad de la República histórica, en donde se confunde perpetuamente en la práctica lo universal y lo particular, lo público y lo privado, la con-vivencia y la dia-vivencia. Si este fuese el problema central, la solución a la crisis no sería otra cosa que la edificación, «ahora sí», después de casi doscientos años de fracaso, de una república plenamente liberal, basada en los principios ético-políticos y en los supuestos meta-éticos y metapolíticos que hemos señalado. La solución se reduciría a la construcción de la legalidad republicana liberal, ya que la legitimidad de los principios en que se basa esta legalidad permanecería intacta, a

17. Sobre la relación entre la naciente teoría política liberal y la sociedad de apropiación individualista del mercado, Cf. el estudio clásico de C. B. Macpherson, *The political Theory of possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press 1964 (1ª. Ed., 1962).

pesar de los dos siglos transcurridos. En realidad, el problema que plantea la «crisis colombiana» es más profundo y general: afecta la legitimidad misma de los principios y valores que fundan la respuesta liberal al problema de la convivencia ciudadana.

Al igual que la legalidad liberal, la legitimidad liberal aparece afectada por una ambigüedad esencial: por un lado, «deja ser» al otro entendido como «libertad» o «poder-comenzar» abstracto; en este sentido, realiza un con-vivir que unifica la pluralidad social a partir de la universalización de una forma de reciprocidad, generando así un modo del reconocimiento del otro; por otro lado, y en la medida en que la libertad es interpretada de manera autárquica o individualista, la legitimidad liberal «deja ser» al otro en el sentido del simple «dejarlo ser al lado» —al modo de los habitantes de un barrio exclusivo y amurallado que «dejan ser» al lado a los habitantes de un tugurio cercano.

Desde este punto de vista, el vivir unos con otros desaparece, dejando un simple vivir unos al lado de otros, fundamentalmente separados unos de otros por la oposición de los intereses egoístas de cada cual —egoísmo que, de Hobbes a Rawls, es interpretado por la tradición liberal como una determinación «antropológica». Así, en la tradición política y moral contractualista, el ser humano «natural» se define por los apetitos de posesión y dominación¹⁸ que el ser humano «político», es decir, el individuo liberal, «ajusta» socialmente a fin de garantizar la coexistencia de los apetitos dentro de los límites de la seguridad de cada cual. De este modo, en la legitimidad liberal se yuxtaponen con-vivencia y dia-vivencia, así como en la legalidad republicana liberal que se ha edificado en Colombia se yuxtaponen, en la realidad política, con-vivencia y dia-vivencia.

Por su carácter unilateral y abstracto, la convivencia liberal no realiza plenamente el concepto de la convivencia ciudadana. Dejar-ser a los otros, o no-negar la «libertad» (poder-comenzar) de los otros no equivale a no-negar su humanidad. Lo humano del ser humano puede ser negado de múltiples maneras: privándolo del ejercicio de lo que desde 1976¹⁹ se reconoce oficial e internacionalmente como el

18. Thomas Hobbes, *Leviatán*, Cáp. IX.

19. El Pacto internacional relativo a los derechos económicos, sociales y culturales, elaborado en 1966, se halla vigente desde el 3 de enero de 1976. Forma parte de la Carta internacional de los Derechos del Hombre, que ha sido votada por 135 Estados de las Naciones Unidas, sobre un total de 185. Los Estados Unidos de Norteamérica forma parte de los países que no han ratificado el pacto relativo a los derechos económicos, sociales y culturales.

derecho al trabajo, negando su corporeidad por el hambre y la carencia de atención médica y sanitaria, restringiendo su potencial intelectual por la ausencia de un verdadero sistema de educación pública, excluyéndolo de la ciudadanía activa y del acceso a un sistema público de comunicación. Rebajando sus necesidades culturales limitándola al consumo de una programación televisual de baja calidad y alienante. La legitimidad liberal, y aun la legalidad liberal –en las democracias liberales de Europa o en los Estados Unidos –se acomodan perfectamente con muchas de estas formas de inhumanidad. Para realizar el concepto de la convivencia ciudadana se requiere, por consiguiente, ir más allá del modelo liberal de convivencia. Se trata de construir una verdadera ciudadanía universal, basada en una concepción del ser humano que integre su «poder-necesitar» (su condición originariamente menesterosa) y desarrolle una concepción más profunda de la libertad: la libertad como «poder-responder» al otro (a los otros), y no solamente como «poder-comenzar» a partir de sí mismo – desde esta concepción de la libertad, que ha sido prefigurada por autores como Immanuel Levinas, el propio «poder comenzar» de la libertad se realiza socialmente en el ético responder al otro. Este proyecto de (re)construcción de la convivencia en términos de ciudadanía positiva universal ha de ser necesariamente un proyecto común, que manifiesta un poder afirmar en común.

6. Poder afirmar en común

En las condiciones culturales y sociales generadas por la ideología liberal, el poder afirmar en común resulta eminentemente problemático. Existe, hoy en día, una crisis general del poder afirmar en común, que afecta a todas las sociedades marcadas por la modernidad liberal. En los países europeos, por ejemplo, una de las dificultades –y tal vez la dificultad mayor– con que tropieza el proyecto de construcción política de la Unión Europea se refiere, precisamente, a esta crisis. Hoy en día, una parte de la opinión europea, tomando conciencia del hecho de que la unidad política no puede resultar simplemente de la unidad del mercado, viene a la par entendiendo que la construcción de la unidad política es una tarea propiamente política, que supone por lo tanto, el poder de afirmar en común ciertos principios, convicciones y valores. Como lo ha expresado el filósofo alemán Jürgen Habermas, que ha tomado parte en este debate, la perspectiva de

ampliar el margen de operaciones de las empresas europeas en los mercados mundiales no basta para «...movilizar el apoyo político al proyecto más ambicioso y arriesgado de una Unión política digna de ese nombre»²⁰. Para provocar tal movilización, dice Habermas, se requiere que «...la motivación económica esté asociada a una idea de otro orden, digamos, al interés por mantener una cultura específica». Sin embargo, la definición de la especificidad de esta cultura resulta, hoy en día, eminentemente problemática: por la misma atomización de los valores y la desintegración de un sentido compartido del «mundo», que trajo consigo la cultura individualista liberal, existe en la actualidad un desacuerdo profundo sobre los contenidos de que lo que se debería afirmar en común con respecto a lo específico de esta cultura. Desde el punto de vista de Habermas, se trataría de la defensa de una «forma de vida» en la que se conjuga un «cierto grado de bienestar social» y de «autonomía privada efectiva»; desde el punto de vista de autores como Paul Ricoeur, la afirmación de tal especificidad supone en parte la afirmación de la herencia espiritual cristiana²¹. Y este debate filosófico es también un debate político, que los grandes partidos de la derecha y la izquierda tradicionales tienden, no obstante, a eludir. El debate actual sobre la construcción e la Unión

Europea no opone pues solamente a «mercaderistas» y «políticos»; opone, de manera no menos evidente, pero sin interesar realmente al gran público, a los europeístas políticos» entre sí.

Esta indiferencia del público y la reticencia de los políticos liberales (tanto de la derecha como de la izquierda) para asumir este debate esencial, son expresiones coherentes de la cultura política construida por el liberalismo individualista. Desde el siglo XVII, esta cultura política liberal se ha edificado sobre el rechazo a todo proyecto de afirmación en común de valores distinta de la afirmación de los derechos y deberes formales que fundan la convivencia de individuos atomizados así como la particular definición liberal de la universalidad normativa. El imperio de esta cultura, que confina todo poder de

20. Jürgen Habermas, *Pourquoi l'Union européenne a-t-elle besoin d'un cadre constitutionnel?* Conferencia pronunciada el 6 de diciembre de 2000 en la Universidad de París-VI. Texto traducido al francés por R. Rochlitz y editado en Internet.

21. Paul Ricoeur, «Quel éthos nouveau pour l'Europe», en P. Koslowski (ed), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, éditions du Cerf, 1992, pp. 107-116. El libro ofrece igualmente diversas contribuciones elaboradas desde diferentes perspectivas católicas.

afirmar valores a la esfera de lo privado, ha dejado en lo público un inquietante vacío, que es regularmente explotado por los integristas religiosos y políticos, de corte ultranacionalista y racista. Pero el objetivo de estos grupos no es, precisamente, la afirmación común de valores y sentido, sino la imposición totalitaria de ideologías particularistas al conjunto de la sociedad.

La sociedad colombiana, por el hecho de haber sido modelada desde hace casi dos siglos por la cultura política y moral liberal individualista, que ha informado los discursos políticos liberal y conservador y hasta la «doctrina social» de la Iglesia, comparte en cierta medida, con los países que han logrado construir una legalidad liberal, la misma crisis del poder afirmar en común. En Colombia y en otras partes de América latina también se conocen formas de ese «malestar de la modernidad» de que ha hablado Charles Taylor, y que se relaciona con la atomización de los individuos, la pérdida de horizontes de sentido y el predominio de la racionalidad instrumental²².

Sin embargo, por el mismo hecho de que en Colombia y otras partes de América latina no ha existido nunca la ciudadanía como vínculo político realmente universal, en estas sociedades se han conservado o se han generado otras formas del vínculo social, que no han existido o han desaparecido o no se han creado en Europa, y que remiten a una rica diversidad de tradiciones culturales, éticas y religiosas. A nivel religioso, por ejemplo, realidades prácticas como las comunidades eclesiales de base y teóricas como la teología de la liberación han podido dar testimonio de un poder afirmar en común que articula de manera inédita –y difícilmente comprensible en Europa– lo religioso, lo social y lo político, desarrollando formas de convivencia originales no solamente entre creyentes, sino también entre creyentes y no creyentes. A diferencia del convivir formal liberal, que solo reconoce al otro como «libertad» abstracta («poder de comenzar»), se trata de un convivir concreto, en el cual cada sujeto singular reconoce al otro en su unidad de «poder comenzar», «poder-necesitar» y «poder-responder», esto es, tomando a cargo las estructuras antropológicas fundamentales de la creatividad, la menesterosidad y la eticidad. Esta forma de convivencia, que podría denominarse ética-concreta para distinguirla de la convivencia liberal, señala una determinación esencial de lo que podría ser el núcleo de

22. Charles Taylor, *Le malaise de la modernité* (traducción francesa de Ch. Melançon), Paris, Cerf, 1994. pp. 12-18. Edición original: *The Malaise of Modernity*, 1991.

una respuesta ética pública al problema de la universalidad ciudadana. A condición, evidentemente, de no considerar el modelo republicano liberal como un absoluto, que debería ser imitado servilmente en todos países y en todos los tiempos.

7. Recrear éticamente la cultura

(Re)definir el sentido de lo que es públicamente legítimo, pone en juego determinadas representaciones de lo público y lo privado, que remiten a determinadas representaciones «antropológicas» de la relación entre el «individuo» y la «sociedad», las cuales expresan, en última instancia, la respuesta elaborada por cada cultura a la pregunta por el sentido y el valor del vivir y del convivir humanos. La (re)definición de los principios que fundan la legitimidad del convivir ciudadano no es pues solamente una tarea política, ni solamente económica. Pone en juego, más fundamentalmente, la totalidad de la cultura, en cuanto que la cultura confiere sentido o no a lo económico y a lo político. Las «lógicas» o racionalidades económicas y políticas pueden determinar orientaciones, sin por ello definir sentidos. El sentido, en efecto, en tanto que integración simbólica de la experiencia humana del mundo, tiene que ver no tanto con la orientación sino con la significación. Más precisamente, con la significación de lo humano, a partir de la cual se confiere significados humanos a las cosas y se puede definir, por ejemplo, qué sentido humano tiene tal lógica económica, política, ideológica, etc. Por esto, la posibilidad de salir de la crisis de la convivencia plantea así mismo la tarea de (re)crear cultura, esto es, el ámbito social a partir del cual se puede afirmar en común sentido y valor.

En cierto sentido, la cultura se recrea perpetuamente, siguiendo el ritmo de las transformaciones del «mundo» y de la naturaleza. En las condiciones de movilidad e intercambio instauradas por la modernidad contemporánea, las culturas deben innovar permanentemente, o desaparecer. Pero en toda cultura hay también inercias, contenidos pasados que se perpetúan por su propio peso como, por ejemplo, la cultura colonial española de la «limpieza de sangre», que ha dejado profundas huellas, visibles hoy todavía, en la sociedad colombiana como en otras partes de América Latina. Recrear cultura significa entonces criticar la cultura existente desde el proyecto de construcción de una convivencia ética-concreta, o, en otros términos, de una verdadera ciudadanía universal. Recrear cultura es recrear éticamente la cultura.

8. Recrear la cultura filosófica

Entre los múltiples sectores de la cultura donde se plantea hoy en día la tarea de esta (re)creación ética de la cultura, se cuenta, en la Colombia contemporánea, la filosofía. También la filosofía, o mejor dicho, los filósofos, pueden tener algo que decir relativo al sentido y a los valores del vivir y del convivir humanos. No a la manera antigua del filósofo-rey, ni del filósofo consejero del rey; tampoco a la manera de ciertas figuras contemporáneas del intelectual que cree poder dar lecciones a todo el mundo sobre cualquier asunto de la tierra como del cielo. Más bien a la manera del filósofo ciudadano, es decir, del filósofo que no aísla su actividad filosófica de su condición ciudadana, o, si se prefiere, a la manera del ciudadano filósofo, que no separa su responsabilidad ciudadana de su responsabilidad como filósofo. A diferencia de las tres primeras figuras mencionadas, pero también a diferencia del ideólogo político tradicional, del creyente que ideologiza su creencia o del científico que ideologiza su ciencia, el filósofo ciudadano, o el ciudadano filósofo parte del principio, muy socrático, que no detenta la verdad en sí. Precisamente porque es ciudadano, esto es, porque convive con otros, sabe que las verdades que rigen el quehacer humano deben ser recreadas perpetuamente por la escucha recíproca y el diálogo, esto es, intersubjetivamente. Para poder dialogar creativamente con los otros, incluidos y sobre todo los que no son filósofos, el filósofo debe poder escuchar y aprender de los otros, a la par que debe poder comunicar a todos lo que ha pensado y considere digno de ser comunicado.

Esta breve descripción de la figura del filósofo ciudadano o del ciudadano filósofo sugiere claramente que la filosofía, para poder asumir la parte que le corresponde en la tarea de (re)creación ética de la cultura, debe ella misma (re)crearse. En Colombia, como en otras partes del mundo, la (re)creación ética de la cultura filosófica forma parte de la (re)creación ética de la cultura. Pero toda re-creación supone una creación previa que, en cuanto creación humana, nunca se realiza *ex-nihilo*. Crear es siempre en cierta forma recrear, a partir de lo que ha sido creado por otros. En la filosofía, como en el arte y en la ciencia, la memoria de lo pasado es una condición de la creación: practicar la filosofía es entrar en una tradición del practicar la filosofía. En el seno de esta tradición, y desde su delimitación como práctica conceptual en la filosofía griega, se han creado modos de practicar la filosofía que entienden que la filosofía tiene una dimensión ética. Esta tradición ética de la filosofía, que ha creado diversas maneras de

entender y asumir la relación entre la filosofía y la ética, nos ha transmitido un tesoro de ideas, conceptos y perspectivas, a partir de los cuales se puede desarrollar, hoy en día, la tarea de recrear éticamente la cultura filosófica.

Parte esencial de ese tesoro, transmitido por filósofos que la institución académica ha considerado a menudo como «marginales» o «secundarios» es un lenguaje. ¿A quién se dirige el filósofo? Si el filósofo ciudadano realiza su filosofía entre sus conciudadanos con ellos y para ellos, su lenguaje debe ser *a priori* accesible a todos, y no solo a los especialistas de la filosofía. El rigor del pensamiento no implica necesariamente el hermetismo del lenguaje. En la realidad del universo «filosófico» establecido, el hermetismo del lenguaje oculta, muchas veces, la ausencia de pensamiento. Para el filósofo que no es rey y cuyo público no se compone exclusivamente de reyes y académicos, la exigencia de comunicar *a priori* con todos implica el desafío de (re)crear formas de escritura originales, que conjuguen conceptualidad y narratividad. El problema del lenguaje y de la escritura de la filosofía no es simplemente una cuestión de «estilo» o de «forma»: el «estilo» y la «forma» expresan y realizan siempre una determinada concepción de la relación entre la filosofía y la sociedad.

En las diferentes aproximaciones al problema de la relación entre la filosofía y la sociedad se pone en juego, invariablemente, una cierta definición del sentido de la filosofía. Del mismo tesoro que nos ha transmitido una rica variedad de estilos de lenguaje y escritura, forma parte una idea de la filosofía como una forma específica de apropiación del logos, en el doble sentido originario de lenguaje y de razón. Desde esta tradición, el logos aparece como la instancia del sentido, que adviene en el mundo por el hombre o a través del hombre, según las filosofías. Lo propio de la condición humana es instancia del sentido: estar «dentro» del sentido y, desde allí, instar por sentido. El «logos es común», dice uno de los pensamientos de Heráclito²³ común en tanto que la creación de sentido que se despliega en la palabra y el pensamiento es la estancia que compartimos todos los humanos. «El lenguaje» —escribe Heidegger— es la «morada del ser» donde «habita» el hombre²⁴. Desde esta perspectiva, la filosofía, siendo una forma

23. En: Jean-Paul Dumont (ed.), *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991, p. 66.

24. Martin Heidegger, *Über den Humanismus / Lettre sur humanisme* (edición bilingüe, trad. Francesa de J. Beaufret), Paris, Aubier, 1964, p. 27.

específica de apropiación del logos, es, por ello mismo, una apropiación específica de la condición humana.

La especificidad de esta apropiación, que la distingue de la ciencia, la religión, la poesía, el arte y la ideología, radica en su unificación singular del logos y de la vida en el sentido narrativo, esto es, en su manera de reunir el logos y la subjetividad concreta. Como la ciencia, la filosofía construye un saber por medio de la crítica y la razón, pero sin disolver lo vivido en lo pensado, la subjetividad singular en el concepto de subjetividad; como la religión, la filosofía dice algo sobre el sentido del ser, pero su particular punto de partida es la «simple» razón y su método la crítica y la argumentación; como la poesía y el arte, dice algo sobre la experiencia subjetiva del ser, pero creando discurso y construyendo por medio de conceptos una cierta objetividad, en la que se integran lo conceptual y lo narrativo; como la ideología, en el sentido de la simple «opinión» ideológica, ofrece la filosofía un «punto de vista» sobre el quehacer humano, pero un «punto de vista» elaborado críticamente, articulado a problemáticas de índole muy diversa, y determinado en cuanto a las condiciones de su validez. En síntesis, en la apropiación específicamente filosófica del logos o de la condición humana se alían la generalidad y la singularidad. La filosofía, escribe Sartre, indaga por el «universal singular»²⁵.

Entendida de esta manera, la filosofía, arraigada a la vez en la «vida» y en el logos, puede desarrollarse en el sentido de una filosofía ciudadana. En efecto, en todo «vivir» humano se halla siempre en juego un vivir al lado de los otros o un vivir con los otros, un «con-vivir». Desde la perspectiva de una práctica ciudadana de la filosofía, la definición de la relación con los otros que el vivir pone en juego —problema existencial primordial, que desde la infancia se plantea igualmente a todos los hombres y mujeres—, es parte integrante del filosofar. El filósofo ciudadano, o el ciudadano filósofo, busca apropiarse filosóficamente del problema del convivir con los otros: su filosofar parte, en este sentido, de la experiencia de un problema real. Pero apropiarse filosóficamente de este problema no significa solamente interrogar la ética, la filosofía política, la antropología filosófica, la metafísica, la estética, la filosofía de la historia o

25. Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille*, t. I, Paris, Gallimard, 1971, p. 7 (préface). Hemos abordado la noción sartriana de universal singular en nuestros artículos «La biographie comme genre philosophique» Jean-Paul Sartre, en: Ph. Capelle (ed), *Subjectivité et transcendance*, Paris, Cerf, 1999, pp. 37 ss. Traducción al castellano en: R. Fornet-Betancourt (ed), *Diskurs und Leidensacht*, Aachen, 1996.

la filosofía de la religión; significa también, y de manera no menos esencial, interrogar filosóficamente las diversas manifestaciones de la cultura que anuncian, generan, realizan, niegan, alienan, expresan, tematizan y problematizan la convivencia como posibilidad de la relación interhumana: desde las formas asociativas creadas en tal barriada hasta las investigaciones y teorías de las ciencias sociales, y desde la literatura y la pintura mural hasta las formas locales de economía solidaria. La (re)creación ética de la filosofía como filosofía ciudadana no depende simplemente del hecho de que se selecciona la ciudadanía como «objeto» de investigación filosófica; en investigaciones metafísicas o estéticas se puede también hacer filosofía ciudadana. Lo determinante es más bien el sentido del proyecto mismo del filosofar así como el «método» que se sigue para hacerlo. Al desafío de crear nuevos estilos de lenguaje y de escritura, se junta el desafío de (re)crear nuevas metodologías, que integren una verdadera interdisciplinaridad y una inter-comunicación con la multiplicidad de agentes individuales y sociales que, de alguna manera, crean convivencia. La filosofía ciudadana es una filosofía que busca 'asumir' la dialéctica entre la filosofía y la sociedad desde la perspectiva abierta por el proyecto, permanentemente reelaborado en común con los otros, de construcción de una convivencia ética-concreta.

En la palabra *krisis* se dice «decisión». Cuando se habla de la «crisis colombiana», se suele aludir no a la decisión misma, sino al tiempo que precede la decisión. El tiempo de la crisis es cuando lo que se va a decidir aparece en juego. No sabemos ni podemos saber qué se va a decidir, y este no saber agrava la angustia inherente a la crisis misma. La incertidumbre en cuanto a la duración de la crisis, la dificultad de caracterizar la situación actual, el sentimiento de caída en un abismo sin fondo aparente demultiplican la angustia de la crisis. No se puede anticipar la salida de la crisis, porque se trata, precisamente, de una decisión o de una indecisión común. La salida de la crisis depende de decisiones o de indecisiones de todos los colombianos, y aún, hasta cierto punto, de decisiones o de indecisiones que se juegan en otros países —en política económica, en política internacional. Pero si bien no podemos anticipar la salida de la crisis, sí podemos, en cambio, intentar descifrar en común el presente, y en tanto que ciudadanos filósofos, contribuir, en el sector de la cultura que nos corresponde, a (re)crear formas de cultura donde sea posible afirmar en común valor y sentido.

Políticas de verdad y «reconciliación»

Introducción

Desde la década 1980, la expresión «políticas de reconciliación» ha venido siendo utilizada en diversos contextos políticos de salida de dictaduras responsables de violaciones graves y masivas de los derechos humanos, perpetradas directa o indirectamente por la fuerza pública – exterminación física de opositores, desapariciones forzadas, torturas, violaciones, robo de niños, encarcelamientos abusivos, etc. Así, en 1983, la política argentina llamada de «reconciliación» entiende salir de siete años de dictadura militar, en el transcurso de los cuales varios millares de personas desaparecieron luego de haber sido detenidas por el ejército o la policía; en 1990, en Chile, una política análoga apunta a poner término a dieciséis años de una dictadura similar, y, en 1994, en África del Sur, una nueva versión de la misma política busca salir de más de un siglo de dictadura racial –la institución del régimen de *apartheid* siendo establecida oficialmente sólo en los años 1930.

En estas diversas experiencias, al igual que en otras que han surgido ulteriormente en diferentes partes del mundo, la búsqueda de «verdad» ha sido y sigue siendo un elemento central de las políticas de salida de la dictadura. Estas políticas de búsqueda de «verdad» parten de una raíz común: la exigencia de verdad que sostiene la víctima. Desde la víctima, la primera subjetividad que pregunta por la verdad, el término «verdad» remite a dos significados distintos pero solidarios: por una parte, puede significar «verdad desnuda»; por otra, «verdad sentido». En los contextos de salida de la dictadura, estas dos figuras de la reivindicación de verdad que sostienen las víctimas se encuentran en oposición directa y frontal con las dos exigencias mayores que fijan sus verdugos para abandonar el primer plano del escenario del poder: la exigencia explícita de ocultamiento públi-

* Texto presentado el 21 de marzo de 2006 en el Coloquio internacional «Les politiques de la Réconciliation», organizado en la Universidad de Poitiers (Francia) por el Centre de Recherche sur Hegel et l'Idéalisme Allemand (CRHIA-Université de Poitiers) y por el Laboratoire de Philosophie Pratique et d'Anthropologie philosophique (Institut catholique de Paris). Publicación para *Eidos* autorizada por el autor.

co del pasado a través de la amnesia colectiva –amnesia cuya traducción jurídica más corriente es la amnistía– y la exigencia implícita de separar la verdad sentido de la verdad desnuda. En esos mismos contextos, la oposición entre estos dos pares de exigencias contradictorias (verdad desnuda y ocultamiento, por un lado; verdad sentido y «verdad» ficción, por otro) se halla estrechamente relacionada con un tercer par de exigencias contradictorias: por una parte, la exigencia de justicia, sostenida por las víctimas, directas o indirectas, y, por otra parte, la exigencia de «impunidad», total o parcial, planteada por los responsables del régimen de atropellos y sus agentes. La verdad condiciona la posibilidad de la justicia, y, de manera simétrica, el olvido –a veces formulado en términos de «perdón»– funda la impunidad. El terreno de las políticas llamadas de «reconciliación» se halla circunscrito por estos tres pares de exigencias contradictorias –la «reparación» pudiendo ser considerada como una dimensión específica de la exigencia de justicia.

1. Verdad y política

En las diversas experiencias que hemos mencionado, al igual que en otras que han surgido ulteriormente en diferentes partes del mundo, la búsqueda de «verdad» ha sido y sigue siendo un elemento central de las políticas de salida de la dictadura. Estas políticas de búsqueda de «verdad» parten de una raíz común: la exigencia de verdad que sostiene la víctima. Desde la víctima, la primera subjetividad que pregunta por la verdad, el término «verdad» remite a dos significados distintos pero solidarios: por una parte, puede significar «verdad desnuda»; por otra, «verdad sentido». En los contextos de salida de la dictadura, estas dos figuras de la reivindicación de verdad que sostienen las víctimas se encuentran en oposición directa y frontal con las dos exigencias mayores que fijan sus verdugos para abandonar el primer plano del escenario del poder: la exigencia explícita de ocultamiento público del pasado a través de la amnesia colectiva –amnesia cuya traducción jurídica más corriente es la amnistía– y la exigencia implícita de separar la verdad sentido de la verdad desnuda. En esos mismos contextos, la oposición entre estos dos pares de exigencias contradictorias (verdad desnuda y ocultamiento, por un lado; verdad sentido y «verdad» ficción, por otro) se halla estrechamente relacionada con un tercer par de exigencias con-

tradicorias: por una parte, la exigencia de «justicia», sostenida por las víctimas, directas o indirectas, y, por otra parte, la exigencia de «impunidad», total o parcial, planteada por los responsables del régimen de atropellos y sus agentes. La verdad condiciona la posibilidad de la justicia, y, de manera simétrica, el olvido —a veces formulado en términos de «perdón»— funda la impunidad. El terreno de las políticas llamadas de «reconciliación» se halla circunscrito por estos tres pares de exigencias contradictorias —la «reparación» pudiendo ser considerada como una dimensión específica de la exigencia de justicia.

a) Verdad desnuda y ocultamiento

Desde la perspectiva de las víctimas, la primera verdad que se exige es la verdad desnuda: tal hermano, tal hija o tal madre desaparecidos ¿existen aún? ¿Qué les ha sucedido? ¿Los han matado? ¿Dónde se encuentran sus restos? ¿Quién y cómo los ha hecho desaparecer? Exigida ante todo, mas no exclusivamente, por las víctimas llamadas «indirectas», esto es por aquellas personas que han debido soportar la desaparición forzada o el asesinato de algún allegado, la verdad desnuda equivale aquí al establecimiento de los hechos. Conocer la verdad significa aquí ante todo saber lo que sucedió, antes que interpretar o juzgar lo sucedido. A este nivel puramente factual, descriptivo y analítico, la verdad no requiere necesariamente un relato global para poder aparecer: puede ser expresada por medio de relatos parciales —testimonios y reconstituciones—, descripciones, listas e imágenes. Es desde esta «verdad desnuda», y sólo desde ella, que las personas cercanas a las víctimas podrán más tarde intentar traducir la verdad desnuda en verdad jurídica, formular demandas de justicia y reparación y, eventualmente, aceptar o no la perspectiva de una coexistencia e incluso de una «reconciliación» con los enemigos de ayer.

A esta exigencia de verdad desnuda, los responsables y partidarios de la dictadura oponen la exigencia pública de «cerrar los ojos» ante lo ocurrido y de hacer «como si nada hubiese pasado»¹ —según una expresión utilizada por el presidente chileno Aylwin, uno de los principales actores de la «reconciliación» en su país, para designar implícitamente la actitud de las Fuerzas armadas. En tanto que política

1. Discurso del 23 de abril de 1990. Véase: Pablo Salvat et ál., *Historia, política y ética de la verdad en Chile, 1891-2001. Reflexiones sobre la paz social y la impunidad*, Santiago, Lom / Universidad A. Hurtado, 2001, p. 259.

pública, «cerrar los ojos» tiene el significado activo de sustraer hechos del espacio público, para hacerlos invisibles públicamente. «Cerrar los ojos» equivale aquí a ocultar. En los diversos contextos de salida de la dictadura, el ocultamiento de lo sucedido reviste la forma de una política del «olvido», entendido como rechazo de memoria. Lo opuesto de la verdad desnuda es aquí la no-memoria en tanto que negación radical de lo sucedido. Invariablemente, los verdugos condicionan la salida del régimen a la adopción de una política del olvido o de amnesia pública —una amnesia buscada, decidida, imperativa y selectiva. En Argentina, la Ley de «Pacificación nacional» establecida por el régimen militar en el momento de la transición, anota que la «reconciliación» no será posible mientras se pretenda conservar la memoria de lo sucedido²; en Chile, Pinochet sostiene que la paz y la reconciliación suponen el olvido total: el menor recuerdo de lo pasado es comparado por el dictador a una chispa que puede volver a prender el incendio a todo momento³: para él y sus partidarios, sólo hay «reconciliación con el olvido de los crímenes más graves», como observa Roberto Garretón⁴.

b) Verdad sentido y «verdad» ficción

La segunda perspectiva de significación del término «verdad» emana tanto de las víctimas «indirectas» como de las víctimas «directas» —los sobrevivientes de actos de violencia que han atentado gravemente a su dignidad e integridad física. En este segundo nivel de significación, la pregunta por la verdad no es ya solamente: «¿qué ha sucedido?», sino: «¿por qué ha sucedido lo sucedido?». Sobre la base de la verdad desnuda, que emana de la reconstitución y explicación objetiva de los hechos, las víctimas indagan aquí por una verdad sentido, es decir por un relato que permita interpretar y evaluar esos hechos. Surgiendo de la experiencia de la inhumanidad sufrida, la

2. «No es por el recuerdo de los sufrimientos mutuamente infligidos y provocados que se debe hacer la reconstrucción de la unión nacional, sino por la voluntad sincera de reconciliación...», citado en Sandrine Lefranc, *Politiques du pardon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 134. El subrayado es nuestro.

3. «¿Quiere que le diga cómo se alcanza la paz y la reconciliación? ¿Sabe usted cómo se apagan los incendios? Nunca se apagan parcialmente. Se agarra un balde de agua fría, se la arroja sobre el fuego y todo se acaba. Si usted deja algunas llamas, el fuego renace. Así es como se apaga el fuego (...). Es esto hacer la reconciliación». A. Pinochet, citado en: R. Correa y E. Subercaseaux, *Ego sum*, Santiago, Planeta, 1996, p. 124.

4. Citado en: Elías Padilla Ballesteros, *La memoria y el olvido. Detenidos desaparecidos en Chile*, Santiago, Orígenes, 1995, p. 142.

exigencia de verdad sentido llama al reconocimiento público de la humanidad de las víctimas y de la inhumanidad de las prácticas por medio de las cuales los verdugos intentaron deshumanizarlos. Por este reconocimiento de la humanidad de la víctima, la verdad sentido conlleva una dimensión ética que se ofrece a la «memoria colectiva» de las políticas de salida de la dictadura: la reparación de la estigmatización de las víctimas y la descalificación ética de los perpetradores⁵. Desde la víctima, la narración de lo sucedido relata la inhumanidad, significándola como lo injustificable: ningún discurso puede legitimar los crímenes contra la humanidad. De manera más general, la narración que constituye la verdad sentido es creadora de identidad simbólica; la pregunta: «¿por qué X hizo desaparecer a Y?» implica invariablemente una respuesta a las preguntas: «¿quién era X?» y «¿quién era Y?».

A la verdad sentido, que las víctimas exigen desde su arraigo en la verdad desnuda, los verdugos oponen en todas partes un sentido preestablecido y dogmático, que presentan como «verdad» de la historia y que es construido desde el ocultamiento de los hechos. En la construcción de esta narración, la interpretación y evaluación de lo sucedido se disocian radicalmente de los datos positivos; desconociendo la positividad de los hechos, «la historia» se reduce aquí a la producción de un relato puramente imaginario que, dejando de lado toda objetividad, tiende a desprenderse de toda referencia a la realidad histórica. Por su carácter estático, que lo sitúa a distancia de la dialéctica constitutiva de las relaciones entre memoria e historiografía, este relato, que no es ni memoria ni historia, produce una «verdad ficción» que ocupa el lugar de la verdad sentido. A este respecto, el discurso producido por las Fuerzas armadas chilenas en respuesta al Informe de la Comisión de verdad y reconciliación aparece como un modelo de verdad ficción. En esta respuesta, los militares se limitan a oponer a los hechos establecidos por el Informe un relato global de interpretación y evaluación de la historia, en el cual se presentan como los agentes que han «salvado la libertad y la soberanía de la Patria» frente a la amenaza de «la asonada totalitaria», y asumido la «patriótica labor» de restablecer «la paz social y la democracia»⁶. Ins-

5. Carlos Martín Beristain, *Justicia y reconciliación*, Bilbao, Facultad de Ciencias Económicas, 2000, p. 29.

6. Ejército de Chile, *El Ejército, la verdad y la reconciliación*, 27 de marzo de 1991, p. 16, citado en: Pablo Salvat et ál., *Historia, política y ética de la verdad en Chile...*, p. 88-89.

talándose en un tipo de relato que evita y altera la positividad de los hechos de la experiencia histórica (las graves y masivas violaciones a la dignidad e integridad de las personas), los militares verdugos desprecian la verdad sentido de la verdad desnuda. Ni memoria ni historiografía, este relato de verdad-ficción asegura una función ideológica de justificación de la inhumanidad perpetrada por el régimen verdugo. Así, la auto-justificación de los militares argentinos en el marco del relato que acompaña la «Ley de Pacificación Nacional» pertenece al esquema de la verdad ficción: según tal relato, entre 1976 y 1983 las «Fuerzas armadas lucharon por la dignidad del hombre» contra la «irracionalidad del fenómeno terrorista y subversivo»; los escasos hechos incompatibles con tal objetivo, cometidos por las Fuerzas armadas, serían sólo la consecuencia de la «forma cruel y malévolamente hacia la cual la subversión orientó la batalla»⁷. La misma desconexión entre el relato y la realidad puede observarse en África del Sur, donde el Partido nacional pudo sostener que el régimen de *apartheid* es tan solo responsable «indirecto» de la violencia política, en respuesta a la violencia de los movimientos negros de liberación y a la amenaza del «comunismo»; los graves atentados a lo humano, bajo el régimen, serían simplemente «excesos»⁸. En todos los casos, lo que se presenta como «memoria» o «historia» es una ficción que escamotea no sólo la positividad de los hechos de inhumanidad sino también la profundidad histórica y social en la que se constituyen las subjetividades del poder, de la oposición política, de la exclusión social, económica y cultural, de las víctimas, de los verdugos y del conjunto de los actores de la historia presente.

En los contextos de salida de la dictadura y de post-dictadura, la oposición entre las exigencias contradictorias de las víctimas (verdad desnuda, verdad sentido y justicia) y de los verdugos (ocultamiento, ficción histórica e impunidad) puede tomar formas violentas: en Argentina, los miembros de la Conadep fueron «insultados y amenazados por los que cometieron los crímenes», quienes los acusaron de «no favorecer la reconciliación nacional, de reactivar odios y resentimientos, de impedir el olvido»⁹. De manera general, los actores de las políticas de olvido pretenden borrar la legitimidad de la exigencia de verdad, que es asimilada a actitudes social y políticamente negativas:

7. Ley de Pacificación Nacional, Argentina, 1983. Cf. S. Lefranc, *op. cit.*, p. 134.

8. Véase: Sandrine Lefranc, *op. cit.*, p. 67.

9. *Nunca más. Informe de la Comisión nacional sobre la desaparición de personas*, p. 10.

el «resentimiento» (en Chile, la Comisión de verdad y reconciliación fue calificada por los partidarios del régimen militar como «Comisión de la venganza y del resentimiento»), así como la intención de «reabrir viejas heridas». Dentro de este terreno de oposiciones conflictivas, las políticas de verdad adoptadas por los gobiernos de salida de la dictadura pretenden conciliar estas exigencias contradictorias produciendo una nueva figura pública de la «verdad», que podríamos denominar la verdad compromiso.

2. La «reconciliación» por la verdad compromiso

En las diversas experiencias históricas de salida de la dictadura de los últimos veinte años, el objetivo buscado por las políticas llamadas de «reconciliación» es la salida pacífica de un régimen de violación grave y masiva de los derechos humanos. «Pacíficamente» significa aquí: por medio de la negociación política con los responsables del poder durante el régimen que practicó masivamente la tortura, la desaparición forzada y el asesinato de los oponentes —el régimen verdugo. Los verdugos han perdido por lo general su crédito político ante los poderes económicos nacionales y extranjeros, ya sea por sus errores económicos o por las consecuencias efectivas o potenciales sobre la economía nacional de sus prácticas de violación sistemática de los derechos fundamentales, pero conservan aún una parte del poder. Controlan, en particular, el aparato militar del Estado. En este contexto, el objeto de la negociación política y jurídica que tiene lugar bajo el régimen dictatorial y en la post-dictadura, entre los actores políticos de la «reconciliación» y los responsables del régimen de negación de los derechos fundamentales, es el *compromiso*.

a) Comisiones compromiso: la verdad comprometida

La figura política del compromiso constituye la base de la práctica de las comisiones públicas que han sido instituidas en vista de establecer la verdad. La primera forma del compromiso se juega en el nivel de las atribuciones de tales comisiones y, de manera más general, en la manera de concebir la articulación de las comisiones de verdad con el dispositivo general de la justicia: en todos los casos, y cualesquiera que sean las diferencias entre las diversas experiencias históricas, se observa que el establecimiento de la verdad no conduce necesariamente al establecimiento de la justicia. Partiendo de una

cierta estimación de las relaciones de fuerza entre la exigencia de verdad et la exigencia de olvido, las llamadas políticas de «reconciliación» pretenden establecer un equilibrio entre la verdad y el olvido, por un lado, y entre la justicia y la impunidad, por otro. A menudo, este doble compromiso puede también reduplicarse en un compromiso sobre los compromisos: se puede intercambiar más verdad contra menos justicia, esto es, contra un gran margen de impunidad —como se hizo en particular en África del Sur. Una segunda forma del compromiso buscado se juega en el nivel de la composición de las comisiones de verdad: sus miembros, que son con frecuencia personalidades de la sociedad civil escogidas «dentro de un espíritu de equilibrio y compromiso», son designadas invariablemente por el jefe del ejecutivo, a través de negociaciones políticas y de procedimientos más o menos transparentes. En la Comisión nacional de verdad y reconciliación instalada en Chile en 1990¹⁰ estaban representadas las asociaciones de defensa de los derechos humanos pero, como lo señala Sandrine Lefranc, se encontraban mejor representadas «las organizaciones internacionales o jurídicas [que] las asociaciones de víctimas», que esta autora considera «más radicales»¹¹. En América Latina, el procedimiento de nombramiento es generalmente más vertical y menos transparente que en África del Sur, donde el jefe del ejecutivo designa a los miembros a partir de una lista establecida por un comité mixto que reúne figuras del gobierno y de la sociedad civil —de tal manera que la composición de la «Comisión de verdad y reconciliación» (TRC), constituida a finales del año 1995¹², revela un propósito de equilibrio entre los diversos grupos políticos, étnicos y culturales del país.

Las políticas que conciben la «reconciliación» desde el compromiso o como compromiso producen una forma específica de verdad, la verdad compromiso. Encontrándose supuestamente a igual distancia entre las exigencias de las víctimas (la verdad desnuda y la verdad sentido) y las exigencias de los verdugos (el olvido-ocultamiento y la ficción-ocultamiento), la verdad compromiso no es ni memoria ni olvido, ni sentido ni ficción. Se presenta más bien como un compuesto de verdad desnuda y ocultamiento, de verdad sentido y ficción, ela-

-
10. *Comisión de verdad y reconciliación*. Texto reproducido (parcialmente) en Pablo Salvat et al., *op. cit.*, pp. 259-302.
11. Sandrine Lefranc, *op. cit.*, p. 46.
12. *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*, Department of Justice, Londres / New York, MacMillan Reference / Grove's Dictionaries, 1999, 5 vol.

borado por el poder político de transición con el fin de reunir de manera «imparcial» las exigencias contradictorias de las víctimas y de sus verdugos, en vista a asegurar su coexistencia dentro del marco de una determinada concepción de la «paz social». En el marco de las políticas llamadas de «reconciliación» que afirman el compromiso como principio absoluto de lo político y de la «democracia», las políticas de verdad producen, a través de las comisiones de verdad, una verdad-desnuda-compromiso y una verdad-sentido-compromiso.

b) La verdad-desnuda-compromiso

En el marco de las llamadas políticas de reconciliación, el establecimiento de la verdad desnuda es presentado en general como el objetivo primordial de las comisiones de «verdad y reconciliación». En Chile, la Comisión nacional de verdad y reconciliación («Comisión Rettig») queda explícitamente encargada de establecer «un cuadro lo más completo posible sobre los graves hechos referidos, sus antecedentes y circunstancias», así como de «reunir antecedentes que permitan individualizar a [las] víctimas y establecer su suerte o paradero»¹³. De la misma manera, partiendo del principio que la «reconciliación» sólo será posible «después del arrepentimiento de los culpables y a partir de una justicia basada sobre la verdad»¹⁴, la Comisión argentina sobre la desaparición de personas (Conadep), creada en 1983, busca en primer lugar establecer la verdad respecto a los graves atentados contra los derechos fundamentales bajo el régimen militar. En la misma perspectiva, la Comisión surafricana de verdad y reconciliación plantea como su primer objetivo, a través de su Comité sobre las violaciones de los derechos humanos, el establecer la verdad sobre los hechos relacionados con la violencia política —sin poder sin embargo acceder a los archivos oficiales, debido a la decisión de F. de

13. Decreto Supremo N° 355. Poder Ejecutivo, Ministerio de Justicia, Subsecretaría del Interior, crea la Comisión de Verdad y Reconciliación. Santiago, 25 de abril de 1990. Reproducido en Pablo Salvat *et ál.*, *op. cit.*, pp. 83-87. En *Nunca más* (1984), el informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep), en Argentina, el término «verdad» significa ante todo el esclarecimiento de la suerte de las personas desaparecidas y por ende el esclarecimiento de la responsabilidad de quienes los hicieron desaparecer: la verdad es de este modo la condición primordial de la justicia y la reconciliación. En África del Sur, la tarea primordial de la Comisión de Verdad y Reconciliación (TRC), a través de su Comité sobre las violaciones de los derechos humanos, consistió en esclarecer los hechos graves relacionados con la violencia política.

14. Comisión nacional sobre la desaparición de personas, *Nunca más. Informe de la Comisión nacional sobre la desaparición de personas*, Buenos Aires, Eudeba, 1984, p. 10.

Klerk, dirigente del Partido Nacional y último presidente del régimen de *apartheid*, de clasificar estos archivos como «secreto de Estado» hasta el año 2034¹⁵.

En estas diversas experiencias políticas llamadas de «reconciliación», la búsqueda de verdad desnuda ha quedado siempre delimitada en conformidad con los límites impuestos por el imperativo de entendimiento con los verdugos. Sometidas a estos límites políticos, y tropezando con el rechazo de colaborar y con los obstáculos erigidos por los verdugos (en particular por medio de la destrucción de archivos), las comisiones de verdad establecen una verdad desnuda fragmentaria: en Argentina, de los 30.000 desaparecidos que las víctimas indirectas reclaman, el informe inicial de la Conadep (1984) señalaba solo 8.961 casos de desaparición; en Chile, donde el informe de la CNVR (1991) esclareció la realidad de 2.115 asesinatos perpetrados por o con la complicidad de las Fuerzas armadas, varios centenares de familiares de las víctimas continúan exigiendo la verdad acerca de la suerte corrida por sus allegados. Sin embargo, esta verdad desnuda fragmentaria es por lo general transformada por las políticas llamadas de «reconciliación» en una forma específica de «verdad» que podríamos denominar la verdad-desnuda-compromiso. El compromiso en torno de la verdad desnuda es invariablemente el resultado de una transacción, en la cual se intercambia una parte de verdad desnuda contra una parte de ocultamiento o bien contra una parte de no-justicia (impunidad) —o bien todavía contra una combinación de impunidad y ocultamiento.

En el primer caso, la verdad desnuda fragmentaria es transformada a nivel público en plena verdad desnuda: colocando el sello de lo universal sobre lo particular, el poder político pretende poner término a la búsqueda de verdad desnuda exigida por las víctimas —confiriendo de este modo al ocultamiento un carácter definitivo e irreversible. Concebida en términos de un compromiso entre las exigencias de las víctimas (verdad desnuda) y las de los verdugos (ocultamiento), la verdad-desnuda-compromiso es en realidad un dispositivo de ocultamiento de la verdad desnuda: en efecto, el ocultamiento es producido precisamente por el intercambio donde la verdad desnuda aparece como algo intercambiable. La institución pública de la verdad desnuda fragmentaria en tanto que plena verdad desnuda es el dispositivo de ocultamiento de la plena verdad desnuda.

15. Sandrine Lefranc, *op. cit.*, p. 61.

En el segundo caso, la verdad-desnuda-compromiso es el producto de una transacción entre la exigencia de verdad desnuda, afirmada por las víctimas, y la exigencia de no-justicia o de impunidad, planteada por los verdugos. A cambio de fragmentos de verdad desnuda, las llamadas políticas de «reconciliación» instalan dispositivos de entorpecimiento o negación de la justicia. El dispositivo político y jurídico más frecuente en esta transacción es la *amnistía*. En África del Sur, se establece una verdad desnuda fragmentaria por medio de un sistema que asocia la confesión de los crímenes con la amnistía individual, esto es, con una forma de impunidad que, como observa Timothy Ash, hace que «numerosos asesinos circulen libremente» al lado de sus antiguas víctimas¹⁶. Bajo una forma diferente, y sobre la base de una amnistía general ya establecida por el régimen militar, las políticas chilenas de reconciliación han practicado igualmente, o intentado practicar en diversas ocasiones, el intercambio de verdad desnuda fragmentaria por impunidad: en agosto de 1993, el Presidente Aylwin propone un proyecto de ley destinado a instituir jueces específicos para investigar sobre los casos sometidos a la amnistía, y cuya tarea exclusiva sería la de establecer hechos —sin que tales hechos puedan dar lugar a ninguna demanda jurídica; dos años después, en octubre de 1995, un proyecto análogo, que intenta reabrir las investigaciones relativas a las desapariciones y propone guardar el secreto de la identidad de los culpables, es hecho público por el presidente Frei; frente a las exigencias de la derecha, que pretende que la ley sea «menos exigente sobre las revelaciones que se proporcionan»¹⁷, el proyecto fracasa una vez más. Por último, la misma idea es retomada en agosto de 1999 por el presidente Lagos, quien decide instaurar Mesas de Diálogo sobre los derechos humanos y los desaparecidos; reuniendo representantes de los militares, abogados de las víctimas y persona-

16. Timothy Garton Ash, «La Commission vérité et réconciliation en Afrique du Sud», en *Esprit*, n° 238 (diciembre de 1997), p. 56. El autor menciona igualmente el caso de un «cierto Brian Mitchell, quien ordenó personalmente la masacre tristemente célebre de once hombres, mujeres y niños inocentes de la comunidad de Trust Feeds. [y quien] ya ha obtenido la amnistía. La Comisión le ordenó entonces que regresara al lugar de sus crímenes para 'buscar la reconciliación'. A algunos esto les pareció conmovedor, a otros grotesco. La viuda de Steve Biko, cuyos asesinos se han declarado candidatos para la amnistía, se ha asociado con otros demandantes para apelar ante la Corte Constitucional contra este procedimiento» (*Ibid.*).

17. Véase: Sandrine Lefranc, *op. cit.*, p. 51.

lidades de la «sociedad civil», las Mesas tienen como objetivo primordial la búsqueda de la verdad desnuda relativa a los desaparecidos. Para alcanzar este fin, acuerdan un mecanismo institucional que ob- tiene una traducción jurídica en la ley del «secreto profesional» (21 de junio de 2000): a cambio de la impunidad, los responsables de las desapariciones pueden revelar los sitios donde se encuentran los cuer- pos de los desaparecidos. En Chile como en otras experiencias de sali- da de la dictadura, esta forma de verdad-desnuda-compromiso esta- blecida por los poderes vigentes ha sido en general rechazada por las víctimas, que consideran inadmisibile la separación entre las exigen- cias de verdad desnuda y de justicia. De este modo, a pesar de las leyes de amnistía – de la auto-amnistía de las Fuerzas armadas hasta las leyes «civiles» del tipo de la ley argentina de «Punto Final» (24 de diciembre de 1986) – millares de víctimas multiplican los recursos ju- rídicos con el propósito de obtener justicia, haciendo aparecer así un conflicto jurídico y constitucional entre la ley de amnistía, por un lado, y la justicia, por otro¹⁸.

c) La verdad-sentido-compromiso

Frente a la exigencia de verdad sentido, reivindicada por las víc- timas, y frente a la afirmación de verdad-ficción (separación de la verdad sentido y de la verdad desnuda), planteada por los verdugos, las llamadas políticas de «reconciliación» de las dos pasadas décadas han producido de manera general, según distintas modalidades, una segunda figura de la verdad compromiso : la verdad-sentido-com- promiso. En este nivel de la verdad sentido, el compromiso adquiere la forma «clásica» del relato de los «dos demonios» (o «teoría de los dos demonios», según la expresión consagrada). En América Latina, la matriz original de este relato aparece en las consideraciones que acompañan los dos decretos que el presidente Raúl Alfonsín promul- ga en diciembre de 1983 para condenar de manera equivalente a los responsables militares del Estado y a los responsables de los grupos armados de extrema izquierda. Condenados de manera equivalente, el «demonio» Estado-militar y el «demonio» extrema izquierda arma- da tendrían una responsabilidad equivalente en los graves y masivos

18. En 1996, las víctimas del apartheid denunciaban el carácter inconstitucional de la amnistía, que limita su derecho al procedimiento jurídico. Véase: Sandrine Lefranc, *op. cit.*, p. 69.

atentados contra los derechos fundamentales de los argentinos y de los extranjeros residentes en Argentina. El compromiso constitutivo de la verdad-sentido-compromiso es producido por medio de un equilibrio entre una parte de la «verdad»-ficción afirmada por los verdugos y una parte de la verdad desnuda reclamada por las víctimas, cuya exigencia de verdad sentido es aquí simplemente ignorada. Se trata de intercambiar verdad desnuda –un cierto número de revelaciones que comprometen a los verdugos– por una «verdad»-ficción que «diaboliza» a las víctimas y confiere una forma de legitimidad indirecta y parcial a la acción del Estado terrorista (la violencia de Estado sería simplemente una «reacción» al Mal). En América Latina, y de manera más manifiesta en Argentina, los relatos de los dos demonios dicen que, siendo ambos demonios igualmente culpables desde el punto de vista jurídico, un demonio es no obstante más culpable que el otro del punto de vista histórico: el relato de la historia implícito en las consideraciones de los dos decretos de Alfonsín presenta el terror militar como una reacción de alguna manera legítima frente a la violencia inicial de los grupos armados de extrema izquierda supuestamente aliados a «intereses extranjeros» –la ilegitimidad de las acciones de la dictadura residiría de hecho únicamente en la «aceleración» de la represión luego del desmantelamiento de los grupos armados.

Las distintas versiones de la verdad-sentido-compromiso, producidas por la mayoría de las comisiones de verdad dentro del marco de las políticas de salida de la dictadura reproducen, con diversos matices, esta matriz de «sentido» que aporta una perspectiva de justificación parcial a la violencia de Estado y que, correlativamente, tiende a culpabilizar a las víctimas vinculándolas sistemáticamente con el «terrorismo». ¿Por qué X fue arrestado, torturado y desaparecido? Porque X era «terrorista». La identidad «terrorista», producida por la verdad-sentido-compromiso, desdibuja toda otra forma de identidad de los opositores o de los resistentes a la dictadura, que no eran necesariamente actores armados y fueron víctimas de la inhumanidad – militantes de los derechos humanos, sindicalistas, artistas, intelectuales, religiosos, militantes asociativos y otros opositores políticos inermes. Por otro lado, al asimilar pura y simplemente la lucha de los grupos armados de extrema izquierda con el «terrorismo», los relatos latinoamericanos de los «dos demonios» reducen la complejidad de las significaciones históricas que se hallan en juego y hacen una lectura reductora y simplista de la historia. La verdad-sentido-compromiso

produce aquí una distorsión fundamental de la verdad histórica, que necesariamente ha de ser rechazada por las víctimas: su exigencia de sentido o de verdad histórica no es compatible con estos relatos de producción de «compromiso» que sugieren una justificación indirecta de lo injustificable.

Visible en particular en Argentina, esta forma de transacción entre las exigencias contradictorias de las víctimas y de sus verdugos ha podido ser descartada a veces por los responsables de las políticas de salida de la dictadura. En Chile, al margen del Informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación, el presidente Aylwin tuvo el cuidado de distinguir la verdad desnuda —que todos los chilenos han de reconocer— de la verdad sentido de la historia: el reconocimiento de las violaciones de los derechos humanos descritas en el Informe es, dice, «independiente del juicio que cada uno puede tener sobre los acontecimientos políticos» del período, y ninguno de esos juicios podrá abolir la verdad de los hechos de inhumanidad. De manera general, Aylwin rechaza la idea de una «verdad oficial», al afirmar que «el Estado no tiene el derecho de imponer la verdad», esto es, la verdad sentido de la historia¹⁹. Esta declaración será retomada y desarrollada nueve años después por el presidente R. Lagos: no puede haber «una historia oficial, en la medida en que nunca en el curso de nuestra historia ha existido una versión única de los acontecimientos del pasado. (...) Los chilenos y las chilenas seguirán (...) interpretando de diversas maneras los hechos de nuestro pasado»²⁰. En Chile, como en África del Sur y en otros países, diversos responsables de las políticas de salida de la dictadura han anotado la ilegitimidad política, ética e histórica de los relatos tendientes a imponer una «verdad oficial» relativa al sentido de la historia. Del punto de vista de la democracia liberal, de la que se reclaman estos responsables, existe una inconsecuencia fundamental en las políticas liberales de salida de la dictadu-

19. Declaración del Presidente P. Aylwin el 4 de marzo de 1991, citada en: S. Lefranc, *op. cit.*, p. 336. Este rechazo a imponer la «verdad oficial» no parece coincidir exactamente con las afirmaciones del informe Rettig. Este informe elabora un relato histórico global que cubre el período anterior al golpe de Estado, y presenta este relato como «necesario» para una «mejor comprensión» de los hechos de inhumanidad bajo el régimen verdugo —anotando al mismo tiempo con precaución que «nada permite excusar o justificar» tales hechos. Véase: «Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación», en: *Historia, política y ética de la verdad en Chile, 1891-2001*, *op. cit.*, p. 277.

20. Declaración del Presidente R. Lagos el 13 de junio de 2000, en: S. Lefranc, *op. cit.*, pp. 326-327.

ra que pretenden colocar el sello oficial de la verdad pública sobre las producciones de «verdad sentido» elaboradas por las comisiones de verdad. La base de la concepción liberal de lo político es el reconocimiento de la pluralidad de las concepciones simbólicas del sentido y el valor, y, por consecuencia, el reconocimiento de la irreductibilidad del conflicto, que la democracia liberal pretende canalizar dentro de límites compatibles con la exigencia de seguridad, paz y estabilidad.

Sin embargo, en la medida en que atribuye a las diversas concepciones simbólicas del sentido y el valor un status público equivalente, el liberalismo político sella o detiene igualmente la historia. La institucionalidad liberal transforma las diversas verdades-sentidos en meros «puntos de vista» subjetivos y relativos, uniformes en la esfera pública y, por esto mismo, sin ninguna proyección histórica; esta detención de la historia ha podido ser expresada a veces en términos de «fin de la historia». Desde la perspectiva de esta relativización generalizada de las verdades-sentidos, la exigencia de verdad-sentido o de «memoria colectiva» de las víctimas resulta equivalente a los relatos de la historia producidos por sus verdugos: al igual que éstos últimos, las víctimas no pueden pretender obtener un reconocimiento público. Este relativismo de la verdad-sentido ha podido ser cuestionado por las víctimas que entienden, intuitiva o reflexivamente, que la «verdad»-ficción del relato de los verdugos no es una interpretación más de la historia, entre otras muchas interpretaciones posibles. Para las víctimas, la afirmación de la imposibilidad en que se encuentra todo relato con pretensión de verdad-sentido de anular la verdad desnuda (declaración de Aylwin) se extiende a la afirmación, más fundamental, de la imposibilidad de producir una verdad-sentido propiamente dicha desprendiéndose pura y simplemente de la verdad desnuda —según el modelo de la «verdad-ficción» de las Fuerzas armadas. De este modo, el discurso oficial que afirma la «neutralidad» del Estado frente a las «interpretaciones» antagónicas de la historia ha podido ser resquebrajado, en determinados contextos, por la presión de las asociaciones de víctimas: en Chile y, más recientemente, en Argentina, diversas formas de reconocimiento simbólico de las víctimas han podido surgir (monumentos, estatuas, museos). A través de sus luchas por el reconocimiento de su identidad simbólica-histórica, las víctimas producen una forma de lo político que no se funda en el relativismo de los sentidos y los valores.

3. Lo político desde las víctimas

En Argentina, la reciente abrogación por parte de la Corte suprema de la ley de «Punto final» y de la ley de «obediencia debida» (1987), el 14 de junio de 2005, revela el fracaso de una política de «reconciliación» que ha pretendido fundar el nuevo orden político sobre la base del rechazo de la plena verdad desnuda (el olvido político) y sobre la disociación de la verdad desnuda y de la justicia. Este fracaso histórico de la verdad compromiso no parte de la persistencia de alguna «lógica victimaria» o de una «lógica del resentimiento»²¹ que orientaría la actividad de las víctimas. En Argentina como en otras partes, no podremos entender el fracaso de las políticas de verdad establecidas dentro del marco de las políticas llamadas de «reconciliación» acudiendo a obscuras explicaciones sicologizantes, cuya única función es tal vez disimular el significado político de tal fracaso. En realidad, el fracaso de estas políticas de verdad es ante todo, al nivel político, el fracaso de una figura de lo político y de la democracia basada en la exclusión de la plena verdad desnuda y de la verdad sentido de la esfera pública. Se trata, en otros términos, del fracaso de una concepción de lo político y de la democracia basada sobre la exclusión de las víctimas.

A la luz de este fracaso histórico de las políticas de verdad compromiso, la dimensión «utópica» que se ha pretendido reprochar a las reivindicaciones de las víctimas aparece más bien como una forma de realismo, que se apoya sobre una comprensión alternativa de la relación política con la verdad y la justicia. En oposición al discurso de la democracia-compromiso, que pretende que la verdad compromiso es la única figura de la verdad capaz de alcanzar un reconocimiento público, la movilización de las víctimas establece la verdad desnuda

21. Estas formulaciones ambiguas son empleadas por Sandrine Lefranc en su libro *Politiques du pardon* (véase en particular pp. 313-321). Remitiendo a datos sicoanalíticos tan parciales como precarios, S. Lefranc tiende a considerar la exigencia de verdad y justicia de «ciertas» asociaciones de víctimas como expresión de un «resentimiento» y de una política no democrática (partiendo del supuesto que el juego democrático puede ser reducido al juego del compromiso). Encerradas en el «pasado» y el «futuro», las Madres de la Plaza de Mayo, por ejemplo, serían culpables de rechazar el «tiempo democrático del olvido» (p. 114), que correspondería al presente (el «aquí y el ahora») del «compromiso democrático» (p. 115). En realidad, las expresiones «lógica victimaria» y «lógica del resentimiento» participan a la exclusión de la verdad y la justicia del ámbito de la «democracia liberal y de la concepción liberal de lo político».

en tanto que verdad política por excelencia. La exigencia de un reconocimiento público de la verdad desnuda y de la verdad sentido no señala ni una posición «fundamentalista» ni una posición no-democrática o antidemocrática, como lo pretenden quienes entienden la democracia esencialmente como una práctica del compromiso y de la negociación. La abrogación de las leyes de olvido e impunidad en Argentina no se relaciona con un avance de la anti-democracia sino, bien al contrario, con el desarrollo de la movilización democrática en aquel país. A partir del actual desarrollo de la movilización democrática, en Argentina como en otras sociedades latinoamericanas, la ausencia de democracia y la anti-democracia se relacionan más bien con la exclusión de las víctimas por parte de la democracia-compromiso. El fracaso histórico de la verdad-compromiso remite a la lógica misma de la verdad-compromiso y a la crisis de los supuestos político-ideológicos en que se basa: la concepción contractualista de la justicia política, por un lado, y la concepción de lo político como soberanía, por otro.

a) Política-compromiso y justicia política

El primero de los anteriores supuestos, que constituye la base de la manera liberal individualista de entender lo político, es la separación dicotómica entre, por un lado, la figura meramente «política» de la verdad y la justicia, en donde la verdad y la justicia política son determinadas desde el imperativo primordial de coexistencia y seguridad, y, por otro lado, las concepciones de la verdad y la justicia cuya esencia residiría en el hecho de ser puramente particulares y que, por ello mismo, quedan relegadas por fuera de lo político, en la esfera de la vida llamada «privada». A diferencia de tales concepciones, que reciben un estatuto público equivalente, la justicia política que asegura la coexistencia sería la única capaz de pretender legítimamente a un reconocimiento universal: producida por el libre acuerdo de «individuos» libres e iguales, debería primar públicamente sobre las concepciones particulares de lo justo y de la verdad, y definir las condiciones de su reconocimiento público. Esta dicotomía entre la justicia/verdad política y las justicias/verdades no-políticas es transpuesta, por las políticas llamadas de reconciliación, al nivel de la oposición entre la verdad compromiso y la justicia compromiso, por un lado, y la verdad y justicia exigidas por las víctimas, por otro. La verdad compromiso y la justicia compromiso serían las únicas formas de verdad y justicia capaces de obtener un reconocimiento público; la verdad

desnuda y la justicia exigidas por las víctimas quedan excluidas de tal reconocimiento y asignadas a la esfera de las exigencias «privadas» y particulares, al igual que las exigencias de ocultamiento e impunidad de los verdugos. Las políticas de verdad compromiso producen la igualdad entre la víctima y el verdugo: lo que se pretende aquí es «arbitrar» de manera «imparcial» entre exigencias que se sitúan al mismo nivel y que, por esto mismo, deben recibir un tratamiento igualitario. Conforme al modelo de las teorías e ideologías del contrato social, las subjetividades de las víctimas y de los verdugos quedan reducidas al estatuto de sujetos indiferenciados: sólo hay «individuos» puros, formalmente libres e iguales, abstraídos de toda situación y todo contexto.

Sin embargo, este modelo igualitarista abstracto que pretende asumir un punto de vista imparcial y neutro frente a las exigencias contradictorias de víctimas y verdugos oculta de hecho el carácter radicalmente asimétrico de tales exigencias: la verdad desnuda no tiene el mismo status que el ocultamiento, lo mismo que la justicia no tiene el mismo estatuto que la impunidad. Estas diferencias de status se relacionan con la diferencia que separa la subjetividad de la víctima de la subjetividad del verdugo. Distanciándose del marco abstracto de la igualdad formal de los sujetos, la víctima y el verdugo representan modelos heterogéneos de subjetivación. La diferencia entre ambos modos de subjetivación se juega al nivel de la relación con la verdad y la justicia —y no al nivel de la pertenencia a una «nación» o a una religión común—. En el conflicto entre las exigencias de verdad desnuda (memoria) y de justicia, por una parte, y las exigencias de olvido e impunidad, por otra, la referencia a una comunidad de nación o de creencia entre víctimas y verdugos no es inmediatamente pertinente, porque el verdugo que se afirma por ejemplo como «chileno» y «cristiano» y su víctima chilena y cristiana no entienden de la misma manera las identidades chilena y cristiana. De la misma manera, el verdugo que se dice defensor de la «democracia» supone una concepción de la «democracia» bastante distinta de la que defiende su víctima conciudadana. Lo que es determinante aquí, en tanto que instancia de producción de subjetividad, es la relación de la subjetividad con la verdad y la justicia —relación que «sobredetermina» las ideas y sentimientos de nación y religión. Para la víctima, la nación, la democracia y la religión —si tiene una— sólo son posibles en la medida en que integran en ellas las exigencias de verdad, de memoria y de justicia.

Esta asimetría primordial entre la subjetividad de la víctima, que se produce como exigencia de verdad y justicia, y la subjetividad del verdugo, que se produce como exigencia de ocultamiento e impunidad, es de orden ético. «Sería absurdo y errado mantener una neutralidad moral entre el verdugo y el prisionero», observa Timothy Garton Ash refiriéndose al establecimiento de juicios sobre el partido en el poder y los partidos de oposición, bajo el régimen del *apartheid*²². En la misma perspectiva, Desmond Tutu ha reconocido que la víctima no se halla «en el mismo plano que el culpable; esto contradeciría el orden moral de nuestra comunidad así como del universo entero»²³. Sin embargo, esta asimetría ética primordial entre la víctima y el verdugo es excluida por la verdad compromiso que es producida por las políticas liberales de «reconciliación». El compromiso –ya sea bajo la forma del intercambio de verdad desnuda por ocultamiento, o en la del intercambio de verdad por impunidad– supone la previa asignación de la verdad y la justicia a la condición de objetos intercambiables, homogéneos al ocultamiento y la impunidad, que son otros objetos igualmente intercambiables. La relación entre estos términos intercambiables es de simple exterioridad: así por ejemplo, la relación entre verdad y justicia es definida desde fuera en vista a un fin exterior, a saber, el intercambio –se intercambia verdad desnuda por impunidad. Encontramos aquí la matriz original de la teoría y la práctica liberales que ha sido analizada por autores como C.B. Macpherson: la comprensión de lo político a partir del mercado y la mercancía, y, más precisamente, a partir de la comprensión capitalista del mercado y la economía²⁴. Transformadas en mercancías intercambiables y cuantificables, la verdad y la justicia son designadas, en la práctica, con un partitivo: hay «pedazos» de verdad y de justicia, que

22. Timothy Garton Ash, «La Commission vérité et réconciliation en Afrique du Sud», *op. cit.*, p. 59.

23. Desmond Tutu, «Pas d'amnistie sans vérité» (entrevista), en *Esprit*, n° 238 (diciembre de 1997), p. 68.

24. Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

25. Esta cuantificación y mercantilización es claramente expresada por un editorialista del diario liberal colombiano *El Tiempo*, a propósito de la Ley de «Justicia y paz» promulgada por el presidente Uribe: «ciertas concesiones solo son posibles a cambio de dosis serias de verdad y reparación» (25 junio de 2005). En la misma perspectiva, Uribe ha declarado que se requiere «tanta justicia como sea posible y tanta impunidad como sea necesaria» (12 de febrero de 2005). Ver : <http://www.eltiempo.com>

ser intercambia por ocultamiento e impunidad— al igual que se podría intercambiar cartones y camisas²⁵.

Por el ocultamiento práctico de esta asimetría fundamental entre las posiciones de la víctima y del victimario, las políticas de «reconciliación» que pretenden sellar la exigencia de verdad desnuda y cortar la de la exigencia de justicia, participan en la producción de una política separada de lo ético. Lo político se reduce aquí a una técnica del intercambio modulado por relaciones de fuerza —según el modelo de los intercambios mercantiles. Ahora, si bien el compromiso constituye ciertamente una dimensión importante de lo político, el compromiso referido a la exigencia de verdad resulta inasimilable por parte de la víctima: la memoria de la inhumanidad no puede compaginarse con el olvido de la inhumanidad, del mismo modo que la justicia no puede transar con la impunidad —o acomodarse con la impunidad. La exigencia de las víctimas enseña la relación interna entre la verdad y la justicia: un cadáver en una fosa no es simplemente una cosa hundida en la tierra: es un grito que clama justicia y un sufrimiento presente que exige una atención tanto social como política²⁶. Desde las víctimas, entendemos que, por la naturaleza misma de los hechos de los cuales es verdad —los hechos de inhumanidad— la verdad desnuda acoge la exigencia de justicia en tanto que reconocimiento público del crimen, que se traduce en los modos públicos del castigo y la reparación. Desde las víctimas, la pretensión de «intercambiar» la justicia por la verdad desnuda —como si la lógica de la justicia y la verdad desnuda fuese la lógica de la mercancía— es absurda, porque la negación de la justicia afecta el ser mismo de la verdad desnuda que, referida a los hechos de inhumanidad, es esencialmente verdad-para-la-justicia. La movilización de las víctimas crea así una forma alternativa de lo político, en la cual todo no es negociable: la verdad desnuda y la justicia no son negociables, porque la idea de negociación destruye el significado de la verdad desnuda y de la justicia.

Exigiendo el reconocimiento público de la verdad desnuda, de la memoria y de la justicia, las víctimas ponen en tela de juicio la falsa igualdad y la falsa universalidad de la política-compromiso y de su matriz liberal individualista. Este cuestionamiento no se refiere al prin-

26. En su crítica de la ley del «secreto profesional» que ha permitido efectuar algunas nuevas exhumaciones, la Asociación de Familiares de los Detenidos-Desaparecidos en Chile ha rechazado esta forma de verdad compromiso (verdad-desnuda-compromiso) que separa la exigencia de verdad de la exigencia de justicia. Véase: S. Lefranc, *op. cit.*, p. 324.

cipio de la igualdad formal en el ejercicio del derecho (el verdugo debe poder gozar de las mismas garantías jurídicas de toda otra persona), sino más bien a la pretensión de «imparcialidad» y «equilibrio» frente a las dos exigencias contradictorias de las víctimas y sus verdugos. El punto de vista de la «imparcialidad» y del «equilibrio» oculta en este caso una desigualdad fundamental frente al principio mismo del derecho, puesto que el derecho fundamental y universal a la justicia es de hecho negado a las víctimas o a un número importante de ellas por las leyes de amnistía que son en realidad leyes de amnesia. La política de amnistía-amnesia instauro de hecho una desigualdad fundamental entre los sujetos de derecho, a expensas de las víctimas y en favor de los verdugos que reclaman una política de olvido e impunidad. «El Estado de derecho» que pretende reemplazar al régimen de no-derecho se construye de este modo a partir del no-derecho: la igualdad de los ciudadanos y la universalidad del derecho son aquí una ficción, que no puede ocultar la discriminación efectiva de la que son víctimas las víctimas. A esta universalidad construida por medio de la exclusión del que sufre, las víctimas oponen una comprensión alternativa de lo universal, centrada en la responsabilidad de todos frente a la vulnerabilidad de todos: una universalidad más allá de la soberanía.

b) Soberanía y sufrimiento.

El ocultamiento autoritario de la plena verdad desnuda y de la memoria de la inhumanidad perpetrada se traduce, en los términos de la política del olvido, en un objetivo estratégico determinado: hacer que nadie sepa nada de lo sucedido —o, cuando este olvido total resulta ya imposible debido a la acción de las víctimas, hacer que la parte revelada de lo sucedido aparezca como la totalidad de lo sucedido. Ya sea en la versión «fuerte» de los verdugos o en la versión «débil» de la verdad comprometida, las políticas del olvido producen el oscurecimiento público de lo sucedido, agravando de esta manera la separación entre la memoria de las víctimas y la memoria pública — una separación semejante a la que afecta a las sociedades post-coloniales. Las políticas del olvido niegan el tiempo y el ser pasado y, por este acto que pretende decidir del ser mismo, se afirman como soberanía total. Lo político borra lo ontológico y, en este borrar, lo político se afirma como soberanía absoluta. Sin embargo, la auto-afirmación de la soberanía absoluta sólo puede cumplirse por medio de la exclusión de lo que erosiona la soberanía: en los términos de Nietzsche, por

medio de la «venganza» frente a lo que erosiona la voluntad que se pretende soberana. La voluntad «no puede nada contra lo que se halla detrás suyo (...). Su reclamo es que el tiempo no pueda regresar hacia atrás. El 'hecho cumplido' es la roca que no puede desplazar»²⁷. Sin poder desplazar la roca del «hecho cumplido», la voluntad «se hace malhechora (*Wehetäter*), y, de todo aquello que es capaz de sufrimiento, se venga de no poder regresar hacia atrás». Lo que la soberanía excluye, por una exclusión que es en su esencia «venganza», es el ser capaz de sufrimiento (*leiden*), el ser vulnerable, la no-soberanía. La soberanía excluye a la víctima —el ser cuyo vivir se define inicialmente por el sufrimiento— y se «venga» sobre la víctima. La víctima es sufrimiento: en sus declaraciones, las asociaciones de víctimas hablan de «herida», de «dolor» y de «tortura» para designar el sufrimiento de los allegados de los desaparecidos-asesinados:

Algunos dicen que volver a los hechos del pasado conduce a reabrir antiguas heridas. Pero debemos preguntarnos: ¿cuándo fueron cerradas estas heridas? Permanecen abiertas; la única manera de cerrarlas es llegando a una verdadera reconciliación nacional fundada en la *verdad* y la *justicia* frente a lo sucedido. El simple transcurrir del tiempo no bastará para sanar la infección que *padece* Uruguay, puesto que el *dolor* permanecerá en la conciencia nacional mientras no podamos tratarlo correctamente. Cerrar las *heridas* y reconciliarse no es olvidar²⁸.

Con la imagen de la «infección», el Informe uruguayo designa el olvido y la impunidad como patologías de lo social y lo político, que pueden desembocar en la muerte de lo político; sugiere al mismo tiempo la dimensión concreta, corporal, del sufrimiento de las víctimas, directas o indirectas. Desde la misma perspectiva, la Asociación chilena de familiares de detenidos-desaparecidos (AFDD) rechaza los llamados de los partidarios de una política de «reconciliación» basada en el olvido y la impunidad, preguntando: «¿Debemos olvidar el pasado, cuyas *heridas* permanecen abiertas?» ¿A nombre de una falsa unidad nacional, debemos olvidar que existen detenidos-desaparecidos y ejecutados que aún no han sido hallados?»²⁹. La desaparición forzada

27. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra/Ainsi parlait Zarathoustra* (ed. bilingüe), tomo I, Paris, Aubier Flammarion, 1969, p. 296-297.

28. Servicio Paz y Justicia (Serpaj), Informe *Uruguay nunca más*, 1989, p. VII-XII.

29. Asociación de Familiares de Detenidos-Desaparecidos (AFDD, Chili): «Eliminación del día feriado del 11 de septiembre» (19 août 1998). Citado en: S. Lefranc, *op. cit.*, p. 132.

de personas es un crimen de lesa humanidad, y el ocultamiento de la plena verdad desnuda relativa a estos crímenes es «una tortura permanente para los familiares»³⁰. La política civil o militar del olvido es una violencia reduplicada, que agrava la violencia criminal sobre la víctima directa por medio de la violencia del ocultamiento, la impunidad y la alteración del sentido por la pura ficción, infligidos a las víctimas indirectas. La violencia o la «venganza» de la soberanía contra las víctimas es lo político mismo entendido como soberanía: es la exclusión del sufrimiento por fuera de lo político.

Producida ya no por el sujeto soberano sino por la subjetivación del sufrimiento (la no-soberanía), la movilización de las víctimas construye otra relación con el tiempo y por ende con el ser-vulnerable. Más allá de la igualdad puramente formal de los sujetos soberanos, lo político desde la víctima instituye un deber público positivo frente al ser «capaz de sufrimiento», el no-soberano: las víctimas de la inhumanidad propia de la pasada dictadura, pero también las víctimas de otras formas de dictadura más insidiosas, desde la dictadura de la soberanía propiamente política, que reproduce perpetuamente la exclusión política del sufrimiento, hasta la forma económica de la soberanía absoluta, a saber, la dictadura de la ganancia incondicional, que genera otros sufrimientos y otras víctimas –los millones de seres humanos que padecen diariamente el suplicio del hambre y de la exclusión social y económica. Más allá de la política-compromiso, la exigencia de establecer a la vista de todos todo lo sucedido señala hacia otra concepción de lo político, donde la política y la democracia serían capaces de acoger las exigencias humanas de verdad desnuda, de verdad sentido y justicia, y por esto mismo de constituir una verdadera universalidad. En suma, abre la perspectiva de una comprensión de lo político capaz de reconocer públicamente el sufrimiento, tanto en el medio de la materialidad como en el nivel simbólico de los relatos y prácticas (re)creadoras de sentido y valor. Una comprensión de lo político donde acoger el sufrimiento sería el sentido mismo de lo político, y donde el término de «reconciliación» podría adquirir todo su sentido.

Lo anterior no pretende descalificar el significado histórico propio de las llamadas políticas de reconciliación, ni mucho menos considerar

30. Asociación de Familiares de Detenidos-Desaparecidos (AFDD, Chile): «Declaración pública» (relativa a las informaciones proporcionadas por las Fuerzas Armadas en el marco de la Mesa de Diálogo), 12 de enero de 2001.

que los regímenes políticos de post-dictadura sean equivalentes a la dictadura. Lo que si esperamos haber demostrado, son tres cosas: a) tales políticas no pueden ser calificadas propiamente como políticas de «reconciliación»: en cualquier caso, la posibilidad de la reconciliación depende en última instancia de las víctimas, y no del Estado, a pesar de que la realización de esta posibilidad se encuentre condicionada por la realización de una política gubernamental de plena verdad, justicia y reparación. Pretender que la sociedad se ha «reconciliado», sin que tales condiciones se hayan cumplido, equivale simplemente a desconocer a las víctimas. b) Los regímenes políticos de salida de la dictadura, contruidos sin plena verdad, justicia ni reparación, no pueden ser denominados *democráticos* en sentido estricto (poder del pueblo). Se trata más bien de regímenes de compromiso, basados en una concepción que tiende a reducir lo político al compromiso. La democracia no es sinónimo de compromiso, aunque el compromiso pueda ser un momento legítimo de la política. c) La posibilidad siempre abierta de (re)construir sentido histórico no puede ser disociada del reconocimiento de la verdad factual. Tanto en la memoria colectiva como en la historiografía —y ambos niveles no dejan de encontrarse estrechamente relacionados—, silenciar los hechos es manipular sentido y, por lo mismo, destruir sentido.

Lenguaje de la guerra, muerte de la política

*(...) el gobierno, temeroso de que una actitud conciliadora pueda ser interpretada como un síntoma de debilidad, no renuncia al ademán bélico de los neófitos del fascismo, ni deja de emplear el lenguaje de la guerra, de la guerra civil no declarada (...). Es el lenguaje más adecuado para adelantar la pacificación al estilo español que immortalizaron en el antiguo Virreinato de Nueva Granada don Pablo Morillo, Boyes y Sámano (...)*¹.

El texto citado no proviene del presente, sino del año 1952. Su autor, el ex-presidente y líder liberal Alfonso López Pumarejo, se refiere a la guerra que en esos momentos adelantaba el gobierno conservador de Roberto Urdaneta Arbeláez contra las guerrillas «liberales» del Llano y contra la población civil liberal, acusada de apoyar a los miles de guerrilleros que controlaban y a inmensos territorios en el oriente del país. Oponiendo al lenguaje de la guerra un lenguaje de la paz, a la política de «puño cerrado» una política de «mano tendida», López Pumarejo sostiene que la «peligrosa situación política que atraviesa Colombia» solo puede ser resuelta por medio de la «discusión y el acuerdo», esto es, por medio de una política de paz y concordia; la guerra no se soluciona con la «pacificación», sino con una «política de paz». La expresión «lenguaje de la guerra», que utiliza López Pumarejo en esta carta dirigida a Mariano Ospina Pérez, el principal dirigente del partido de gobierno, tiene en este documento el doble significado de la guerra como lenguaje y del lenguaje como guerra.

La guerra como «lenguaje»

El fragmento citado se refiere al primero de estos significados: el lenguaje de la guerra es descrito por medio de un ejemplo de nuestra historia, la campaña de «Pacificación» emprendida en 1816 por España para reconquistar sus colonias en América. A la luz de este referente histórico, el «lenguaje de la guerra» se reduce al terror y a la

1. Alfonso López Pumarejo, Carta a Mariano Ospina Pérez, 25 de agosto de 1952. Citado en Eduardo Franco Isaza, *Las guerrillas del Llano*, Bogotá, Círculo de Lectores, 1986, p. 363.

violencia: el triste «pacificador» Morillo no vino a la Nueva Granada para discutir con los patriotas, sino para aplastarlos por medio de la fuerza. Morillo hizo la guerra, conforme a la definición que da Clausewitz de la guerra: «un acto de violencia en el cual buscamos obligar al adversario a ejecutar nuestra voluntad», utilizando la «fuerza física» —fuerza que se arma por lo demás con «los inventos de las artes y las ciencias»². En tanto que «lenguaje de la fuerza», el «lenguaje de la guerra» es pues precisamente no-lenguaje lo cual no quiere decir, obviamente, que la guerra no pueda significar. La expresión «lenguaje de la guerra» es contradictoria, porque la guerra excluye justamente el lenguaje como relación fundamental con el otro —el lenguaje es la paz originaria, podría decirse con Levinas³. Desde el contexto concreto de la «Pacificación» de Morillo o de la «Pacificación» conservadora en 1952, la guerra o la fuerza se opone al «lenguaje» (discusión) justamente porque pretende imponer unilateralmente un significado dado y considerado como absoluto, sin atender a las razones de otro, esto es, sin interlocución ni creación común de significados. Así, en lo que respecta a la «pacificación» conservadora de 1952, López Pumarejo observa que el gobierno de Urdaneta Arbeláez, cediendo a la presión del sector más extremista de la derecha conservadora, ha decidido unilateralmente, el 19 de abril de ese año, poner un punto final a los intentos de diálogo que el propio López Pumarejo venía adelantando con las guerrillas del Llano desde mediados de 1951, con el visto bueno inicial de Laureano Gómez y del propio Urdaneta. Cerrando las puertas al diálogo, esto es, al lenguaje, desdénando «los recursos de la razón, las soluciones de la inteligencia»⁴, el gobierno aumenta el pie de fuerza en los Llanos, promueve la formación de grupos paramilitares (las llamadas «guerrillas de la paz»), prolonga la censura de prensa y el estado de sitio, reprime y persigue a la población identificada como «liberal». López Pumarejo resume así el significado de este «lenguaje» de la guerra: con

...decretos de amnistía para los revolucionarios que se entreguen y bala rasa para los detenidos, caminantes y labriegos «sospechosos», se ha conseguido alargar el estado de sitio durante tres años y traer al pueblo colombiano hasta el

2. Carl Von Clausewitz, *De la guerra*, (trad. Francesa de D. Naville), éditions de Minuit, 1955, p. 51
3. El Rostro que es expresión es «paz» y «no violencia». *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1980, pp. 177-178
4. Alfonso López Pumarejo, carta citada, p. 367.

umbral del «nuevo orden», con una sola exigencia para adversarios y amigos díscolos o descontentos: el completo sometimiento a la voluntad dictatorial de quienes ejercen el poder actualmente. Deben entregarse, o correr el riesgo de ser «aplanchados»⁵.

En el caso descrito por López Pumarejo, el «lenguaje» de la guerra es la dominación incondicional, que excluye la expresión de toda diferencia y toda disidencia. A los dos días de ser publicada la carta en la prensa liberal, el 4 de septiembre de 1952, los extremistas conservadores incendian en Bogotá, con la cómplice pasividad del gobierno, las instalaciones de *El Tiempo* y de *El Espectador* así como las casas de Lleras Restrepo y López Pumarejo que deben exilarse del país.

El lenguaje como guerra

Paralelamente a este primer significado práctico del «lenguaje de la guerra» como negación del lenguaje (discusión), la carta de López Pumarejo ofrece igualmente, de manera suficientemente clara, un segundo significado, propiamente lingüístico: el lenguaje de la guerra es también lenguaje que hace guerra, esto es, la instrumentalización guerrera del lenguaje al servicio del proyecto de guerra. El lenguaje como guerra se condensa, de manera ejemplar, en la manera de designar al adversario, como bien lo explicita López Pumarejo en las líneas siguientes:

No hay duda de que toda táctica política o militar que tan desenfrenadamente infrinja la prohibición constitucional de aplicar la pena de muerte, y de modo tan inverosímil desconozca la presunción de inocencia sobre la cual reposan nuestras leyes penales, para colgarles a las víctimas, sin pruebas, el sambenito de ser «bandoleros», excluye de hecho la colaboración de los agentes y representantes del liberalismo [...]. Sería inútil honrarnos con invitaciones a respaldar moralmente al gobierno en sus labores de «limpieza» contra los que él llama indiscriminadamente «bandoleros», «salteadores» o «forajidos» y castiga sin la debida sujeción a los preceptos legales⁶.

Al decir «los que él llama indiscriminadamente...», López Pumarejo toma distancia frente al lenguaje utilizado por el gobierno para designar a los guerrilleros «liberales» del Llano que ya desde tiempo atrás muchos conservadores denominaban chusmeros. De hecho, en la car-

5. *Ibid.*, p. 366.

6. *Ibid.*

ta López Pumarejo establece una distinción clara entre el bandolerismo, que asocia a la delincuencia común, y el movimiento guerrillero del Llano. Para referirse a este último, emplea únicamente los términos «guerrillas» (del Casanare, de los Llanos), «insurrección», «revuelta armada», «grupos alzados en armas»; así mismo, para referirse a los guerrilleros y sus líderes, dice «revolucionarios», «guerrilleros», «comandantes de las guerrillas», «jefes de la insurrección».

Este rigor del lenguaje de López Pumarejo se opone a la amalgama practicada por el gobierno, el Partido Conservador e incluso una parte del sector liberal. Desde 1951, el momento en que optan por apoyar al gobierno, un grupo de hacendados liberales del Llano se apropia en efecto del término de «bandoleros» para designar a la guerrilla del Llano. Así, en la «Declaración de Sogamoso» o de febrero de 1952, que marca oficialmente esta ruptura entre los ricos hacendados liberales y la guerrilla del Llano, el vuelco político se traduce en un vuelco lexical⁷. Comentando este giro lingüístico, el ex-guerrillero liberal Eduardo Franco anota en sus memorias:

El nombre de bandoleros en su engendro es godo, pero los terratenientes liberales de buena o mala gana, rendidos o violentados lo entronizan y autorizan ante la opinión. Firman un manifiesto, el primero en Sogamoso, en el que dicen [...] que los rebeldes llaneros son «cuatrerros», «asaltantes», «prófugos de las cárceles». ¡Bandoleros! [...] con esa palabra se entrega un pueblo a los verdugos. Con las diez letras la dictadura fabrica un enorme y negro telón, que el clero se apresura a bordar desde los pulpitos⁸.

En este testimonio de un actor de aquella guerra, se explicita una clara conciencia del poder «guerrero» del lenguaje: una palabra puede entregar una persona o un grupo de personas a los verdugos. Este inmenso poder de las palabras proviene del hecho que las palabras significan el mundo en que vivimos y, por ello mismo, orientan nuestra actividad en el mundo: significar es también señalar comportamientos. Cuando el gobierno, utilizando el lenguaje militar, habla de labores de limpieza contra sus adversarios, está significando implícitamente

7. En la «Declaración de Sogamoso», los hacendados firmantes condenan «la violencia y el bandolerismo», que consideran «obra de estúpidos, verdaderos locos por cuya extirpación deben luchar los hombres sensatos». Texto citado en Reinaldo Barbosa Estepa, Guadalupe y sus centauros. Memorias de la insurrección llanera, Iepri-Cerec, Bogotá, 1992, p. 138. La película *Canaguaro*, de Dunav Kuzmanich (1981), ofrece una representación cinematográfica del conflicto entre los ricos hacendados «liberales» y la guerrilla del Llano.

8. Eduardo Franco Isaza, *op. cit.*, p. 203.

te a estos adversarios como suciedad y mugre, esto es, como algo que social y habitualmente se considera dañino o desagradable y que, como tal, ha de ser eliminado sin más. El objeto de las «labores de limpieza» solo puede ser algo esencialmente negativo, Al ser significados como cosa esencialmente dañina, los «bandoleros» han de ser sencillamente destruidos o «extirpados» como un cáncer –la oposición enfermedad / salud acompaña a menudo, en el discurso extremista y en el racismo, a la dicotomía limpieza/mugre. Por esto mismo, colgar a las víctimas el «sambenito» de ser bandoleros equivale a «justificar» la violencia contra esas víctimas, haciendo desaparecer finalmente la noción de víctima: un «bandolero» no puede ser nunca víctima del gobierno.

Con el uso de la palabra «bandolero» se llama implícitamente a la violencia justificando esa violencia: en esta conjunción del llamado y la justificación del llamado se manifiesta el poder destructor de la palabra. Por ello, como anota Franco, decir que alguien es bandolero significa entregarlo a sus verdugos. Si al concepto de guerra es inherente la tendencia destruir al enemigo –como señala Clausewitz, abriendo la perspectiva de una definición más amplia de la guerra⁹–, se podría decir que, en su uso destructor, el lenguaje es en sí mismo y por sí mismo guerra: sin ser en sí mismo violencia física, es principio activo de la violencia física.

De «bandoleros» a «terroristas»

Cincuenta años después, seguimos los colombianos en guerra. Desde la dictadura de Rojas Pinilla, las llamadas «políticas de paz» han tendido a ser un simple dispositivo táctico provisional, subordinado a la opción fundamental por la guerra, esto es, han sido ante todo proyecto de pacificación y no de paz. Como testimonio de la permanencia de este «lenguaje» de la guerra en tanto que opción gubernamental básica frente a la insurrección, podemos observar en la actualidad la generalización en los textos oficiales y en los grandes medios de comunicación, de un nuevo lenguaje destructor, guerrero, usado para designar al adversario: hoy en día se habla de «terrorista», palabra que ha venido reemplazando el fatídico término de «bandolero».

9. *Ibid.*, p. 53.

A pesar de las diferencias de contexto histórico, estas dos palabras comparten un mismo sentido guerrero: la eliminación pura y simple del adversario, considerado como algo esencialmente perverso. En tanto que principio condicionante de una relación de pura violencia física, ambos términos dicen el lenguaje de la guerra, según los dos significados anotados. Con «terroristas», como antes con los «bandoleros», no cabría ninguna verdadera discusión por la paz. A los «bandoleros», en la época de Urdaneta Arbeláez, solo se les abre la opción de «entregarse, o [de] correr el riesgo de ser 'aplanchados'», como decía López Pumarejo; a los insurrectos de hoy, solo se les abre las puertas de la capitulación: «puedo decirles a los señores Marulanda o Briceño, o se arreglan o los acabamos. Conmigo no hay términos medios»¹⁰. La única opción válida sería la pacificación, esto es, el lenguaje de la guerra, la no política de paz, la no política, como medio primordial para dirimir el conflicto. El uso del término «terrorista» para designar al adversario tiene entonces una función precisa: no reconocer la dimensión política de la insurrección y, con ello, excluir la posibilidad de la «negociación» política como forma de construir la paz, a través de acuerdos y mutuos compromisos. El término «terrorista» cumple de este modo, en el lenguaje de la dominación, la misma función que la palabra «narcoguerrilla», lanzada hace más de una década por un antiguo embajador de los Estados Unidos en Colombia y, puesta en circulación, a nivel internacional, por funcionarios del Departamento de Estado norteamericano y, en Colombia, por sectores radicalmente opuestos a la idea de un diálogo con la insurrección¹¹. La continuidad de este lenguaje de la guerra, de la narcoguerrilla al terrorismo, ha dado lugar hoy en día a la fusión de ambos términos, en la palabra «narcoterrorista», utilizada sistemáticamente por la administración Bush en los Estados Unidos para designar a la insurrección colombiana¹².

10. Declaración del presidente Álvaro Uribe Vélez, citada en *El Tiempo* (Internet), mayo 5 de 2003, «Presidente Álvaro Uribe presenta las condiciones para un posible canje humanitario».

11. Destinada a deslegitimar cualquier contacto oficial entre el gobierno y la guerrilla, la generalización de este término, durante el anterior mandato presidencial, llegó hasta el punto que el propio presidente Andrés Pastrana se vio en una ocasión obligado a admitir, durante un viaje a Argentina, que el uso del término «narcoguerrilla» era inadecuado.

12. «Frente a narcoterroristas no funciona la negociación», sino la «captura» y «enjuiciamiento», ha declarado John Ashcroft, fiscal general de los Estados Unidos y representante del fundamentalismo cristiano en los E. U. felicitando al mismo tiempo a los gobernantes colombianos por su opción de «mano dura» para garantizar la seguridad del país. Cf. *El Tiempo* (Internet) abril 28 de 2003, «Fiscal de EE. UU. considera que 'frente a narcoterroristas no funciona la negociación'». Sobre la orientación ideológica de J. Ashcroft, ver: Alain Franchon

La intervención de los Estados Unidos en la fabricación y puesta en circulación de los términos que se usan corrientemente en Colombia para designar la insurrección y caracterizar el conflicto colombiano «no es guerra civil sino guerra contra terroristas y narcotraficantes» se manifiesta, de manera particularmente patente, en el caso de la palabra «terrorista». En Colombia, este término se instala de manera dominante en el uso político oficial, para designar a los grupos alzados en armas, a partir del 11 de septiembre de 2001, fecha de los atentados a las Torres Gemelas de Nueva York. Desde entonces, la administración Bush ha «globalizado» el uso del término terrorismo para designar los agentes del «Mal» que en cualquier parte del mundo buscan por todos los medios acabar con el «Bien», esto es, la dominación estadounidense del planeta y su particular concepción de la «libertad», la «justicia», el «derecho» y la «democracia». Así, después de la lista negra de Estados «gamberros» (*rogue States*) establecida por la administración Clinton, ha aparecido una lista negra de movimientos de resistencia armada (palestinos, chechenos, afganos, iraquíes...) o de insurgencia armada (colombianos, filipinos...), cuyo significado histórico y social es pura y simplemente borrado: todo remite, en última instancia, a la «nebulosa» Ben Laden. Seis semanas después de los atentados de Nueva York, la embajadora de Estados Unidos en Colombia, Anne Patterson, asimila la guerrilla colombiana a los talibanes, afirmando que «los grupos terroristas de Afganistán y los de Colombia» se hallan igualmente vinculados al «narcotráfico» y comparten la misma «hipocresía moral»¹³. Siete meses más tarde, el presidente Pastrana obtiene no sin dificultad, debido a la posición prudente de varios países europeos, que la guerrilla de las FARC sea finalmente incluida en la

y Daniel Vernet, «Le Stratège et le philosophe», *Le Monde*, abril 16 de 2003. Por su parte, el senador republicano Norm Coleman ha declarado que, para apoyar el incremento de la presencia militar estadounidense en Colombia, a través del Plan Patriota, es preciso mantener el comportamiento de los Estados Unidos «en esta guerra que no es civil, sino contra terroristas y narcotraficantes» (*El Tiempo* [Internet], junio 30 de 2004: «Aumento de tropas para respaldar Plan Patriota se salvó en trámite en Senado de EE.UU.»). Desde la misma perspectiva el general James T. Hill, jefe del Comando Sur de ese país, ha podido sostener que para «derrotar a los narcoterroristas» se requiere no asignar límites al despliegue militar norteamericano en Colombia (*El Tiempo* [Internet], junio 21 de 2004: «En la cuerda floja, envío de tropas y contratistas de EE.UU., para apoyar el «Plan Patriota».

13. *Libération*, 27-28 de octubre de 2001: «Colombie: la guérilla comparée aux «talibans».

lista de organizaciones consideradas «terroristas» por la Unión Europea¹⁴.

Desde el contexto de este lenguaje de la guerra globalizado, el uso, en el lenguaje oficial y de los medios de comunicación colombianos, del término terrorista (o narcoterrorista) para designar a la insurgencia de este país, revela sin embargo algo más que el hecho histórico del sometimiento de nuestras elites gobernantes a la dominación de un Estado particular, los Estados Unidos. El uso de este lenguaje de la guerra globalizado revela, más primordialmente, una ausencia de pensamiento y una enajenación de la realidad más profundas aún que la que expresaba el lenguaje de la guerra de los años cincuenta.

Ocultar la singularidad, destruir el pensar

El término bandolero era un estereotipo «propio», fabricado por la ideología de la dominación desde la realidad ideológica, política y cultural de Colombia. Desfiguraba la realidad del guerrillero «liberal», reduciéndola a un caso particular de una esencia metafísica, teológica, psicológica o natural (Lombroso:) el Hombre Malo, el Desalmado. Pero en esta desfiguración de lo particular por lo general, de lo concreto por lo abstracto, de la realidad por la idea, o, en los términos de la tradición filosófica, de lo existente por lo esencial o lo nocional, se mantenía todavía una cierta referencia a lo concreto de la existencia. Guadalupe Salcedo, Eliseo Vásquez y Dumar Aljure eran igualmente encarnaciones de la esencia «bandolero» pero en esta abstracción desfiguradora de la singularidad en cada una de estas figuras quedaba implícita la referencia a una realidad histórica singular: la Violencia, con mayúscula. La palabra «bandolero» se convirtió en una forma lingüística de la Violencia, de ese complejo fenómeno social en cuya vorágine se inserta la historia singular de cada uno de esos hombres. La esencia mantenía todavía cierta relación con la existencia, el lenguaje con lo concreto de la experiencia del mundo.

Con la globalización del término 'terrorista', por el contrario, todo es Esencia, se pierde todo contacto con la singularidad de lo existen-

14. Rechazada inicialmente por la Unión Europea el 2 de mayo de 2002, la iniciativa de los gobernantes colombianos es finalmente aceptada el 23 de mayo del mismo año, con el apoyo determinante de la administración de Aznar, durante una reunión de jefes de Estado europeos y latinoamericanos realizada en Madrid.

te. Los talibanes de Afganistán y los guerrilleros de Colombia son simples casos, formas contingentes de una Esencia preestablecida única, universal, globalizada. El significado propio de la realidad histórica del talibán afgano y del guerrillero colombiano desaparecen, así como también desaparece, en el plano de la realidad histórica colombiana, el significado propio del guerrillero y del paramilitar: todo es lo mismo, todo es reducible en última instancia a la esencia global del terrorismo. No hay novedad, identidad ni multiplicidad. No hay singularidad, o como dice Jean Baudrillard no hay acontecimiento (*événement*). Referirse a los hechos del 11 de septiembre de 2001 desde el significado-esencia «Terrorismo» equivale a ocultar tanto el significado propio de esos hechos como el significado del propio terrorismo. Según Baudrillard, el terrorismo es precisamente la ruptura de ese ocultamiento, «el terrorismo es el acto que restituye una singularidad irreducible en el seno de un sistema de intercambio generalizado. Todas las singularidades (las especies, los individuos, las culturas) que han pagado con su muerte la instalación de una circulación mundial dirigida por una sola potencia se vengan hoy a través de esta transferencia terrorista de situación»¹⁵. Tratando de entender, y no de justificar, esos hechos, Baudrillard habla de «transferencia de situación» para expresar la negatividad que engendra la autoafirmación incondicional del poder como hegemonía incondicional, esto es, como terror: en ese 11 de septiembre se enfrenta el terror al terror. El terrorismo es una «reversión» del poder, y no algo ajeno al sistema del poder; es justamente en tanto que ruptura del «pensamiento único», ocultador de la singularidad, que los hechos de ese 11 de septiembre constituyen en sentido estricto un acontecimiento, esto es, el advenir de lo inédito, la emergencia de la singularidad como tal.

Al uniformizar la multiplicidad constitutiva de lo real, la globalización del lenguaje de la guerra destruye el pensamiento. A la manera de una fórmula mágica, la palabra «terrorista» predetermina el significado de las situaciones y acciones humanas, ocultando su complejidad. Si no hay nada nuevo bajo el sol, si todo es igual, si afganos y colombianos, guerrilleros y paramilitares son lo mismo, no hay nada que pensar. Desde esta lógica del lenguaje de la guerra, indagar por el sentido y el significado de lo concreto existente y, revelar sentidos y significados que desbordan el marco preestablecido por la esencia, o

15. Jean Baudrillard, «L'Esprit du terrorisme», *Le Monde*, 3 de noviembre de 2001.

como dice Baudrillard, por el «pensamiento único» —que entendemos por nuestra parte como no-pensamiento, ausencia de pensamiento— equivale a un acto «terrorista». Pensar es terrorista. Ejercer la función crítica, propia del pensar, es terrorismo. La filosofía, entre otros modos del pensar, es intrínsecamente terrorista. O, desde la perspectiva de Jacques Derrida, podríamos decir que el pensar crítico de la soberanía incondicional es «gamberto» (*voyou, rogue*), según el significado que la soberanía unilateral y no compartida asigna a este término para designar al otro en tanto que cuestionamiento soberano de esta soberanía incondicional¹⁶. O, para decirlo con una palabra más arraigada en nuestra historia y nuestra cultura, la filosofía es «chusmera». Como el chusmero, que escapa a la normalización impuesta por la dominación conservadora, la filosofía escapa a la normalización impuesta por el «pensamiento único», esto es, el no pensamiento o la pura ideología de la dominación. Desde esta perspectiva, toda verdadera filosofía sería filosofía «chusmera».

En tanto que ocultamiento de lo complejo, la ausencia de pensamiento que acompaña el uso estereotipado de la fórmula «terrorista» es una forma de enajenación de la realidad. Esta enajenación tiene un carácter nuevo, en relación con la enajenación que implicaba el uso estereotipado de la fórmula «bandolero». Con el uso sistemático de la palabra-guerrera «terrorismo», tal como es instrumentalizada globalmente desde el 11 de septiembre de 2001, estamos significando sectores de nuestra realidad con un estereotipo extraído, fabricado por otros intereses para servir intereses que no corresponden necesariamente a los de la sociedad colombiana. Nos estamos viendo con gafas ajenas. En este sentido, se reduplica la enajenación, se a grava el desfiguramiento de la realidad. Con la fetichización del Otro como puro «terrorista», esto es, como caso contingente de una Esencia universal preestablecida, se substituye

16. «Para justificar esta unilateralidad soberana, esta soberanía no compartida, esta violación de la institución juzgada democrática y normal de las Naciones Unidas, para dar razón a esta razón del más fuerte, era necesario entonces decretar que el Estado que se consideraba agresor o amenazador actuaba como un Estado gamberto. Como lo decía bien Robert S. Lyvak, «Un Estado gamberto es aquel que los Estados Unidos definen como tal». Y esto en el mismo momento en que, anunciando que actuarían unilateralmente, los Estados Unidos se afirmaban ellos mismos como Estados gambertos». Jacques Derrida, «Y a-t-il des États voyous? La raison du plus fort» en *Le Monde Diplomatique*, enero de 2003 (extracto del libro *Voyous, Galilée*, Paris, 2002).

la realidad por una ficción uniformizadora, rompiendo la dialéctica, constitutiva de la realidad humana, entre realidad y ficción. La ruptura de esta dialéctica, característica del lenguaje de la guerra, transforma al lenguaje en simple ficción.

El estereotipo «terrorismo» es en sí mismo una ficción, en el sentido de lo que Sartre denomina la «singularidad general»: son producciones ideológicas que pretenden «hacerse pasar por realidades singulares e históricas, siendo tan solo la unidad puramente formal de relaciones abstractas y universales»¹⁷. Las singularidades generales, que son por sí mismas ficciones, transforman la realidad en ficción al pretender encasillarla de entrada dentro de marcos interpretativos preestablecidos, ocultando su singularidad y su diferencia. Son productos del dogmatismo, que pretende reducir *a priori* la complejidad de lo múltiple a la unidad, usando de simplificación, de amalgama, de reduccionismo y de pura abstracción. Fabricar singularidades generales equivale a no pensar, porque pensar es diferenciar. En este sentido podría decirse con Derrida que lo único que el pensar piensa es la diferencia.

Pensar es diferenciar: acoger la complejidad de lo real, no reducir lo real a la simplificación uniformizadora, definitiva y definitivamente ficticia que se pretende imponer *a priori*. En los años cincuenta —que también son los años sin cuenta, como bien decía Enrique Buenaventura— López Pumatejo pensaba, en la medida en que, oponiéndose al lenguaje de la violencia oficial, diferenciaba al «bandolero» del «guerrillero». Pero, en aquella situación, pensar no era una mera operación intelectual. Oponerse al lenguaje de la guerra significaba de hecho oponerse a la pacificación o, en positivo, proponer la paz como política, proponer la política. El pensar conlleva, como lo revela la situación de López en 1952, una dimensión práctica —ética y política. Oponer el lenguaje de la paz al lenguaje de la guerra es oponer la política a la guerra. Esta convergencia entre el pensar y la política parten de una raíz común, que es el reconocimiento de la diferencia, la acogida de la multiplicidad y con ella de la complejidad: sin diferenciación y reconocimiento de la multiplicidad no hay ni pensamiento ni política en sentido estricto.

17. Jean-Paul Sartre, *Questions de méthode*, en *Critique de la raison dialectique*, Collinard, Paris, 1960, p. 26.

Diferenciación y política

Más de medio siglo después de la carta de López Pumarejo, en un tiempo en el que sigue abierta la alternativa entre política de paz y pacificación, observamos la misma correlación fundamental entre diferenciación y política, o, para decirlo negativamente, entre no-diferenciación y guerra. La observamos, por ejemplo, en el incidente que oprimó, en mayo de 2003, a James Lemoyne, asesor especial del Secretario general de la ONU para Colombia, y a la ministra de Defensa del actual régimen colombiano. Respondiendo a una pregunta en la que una periodista resumía la caracterización de las FARC que hace el actual gobierno como «organizaciones terroristas dedicadas a lucrarse del petróleo, la coca, el secuestro, sin ningún fin político», Lemoyne dice:

Las FARC son una organización que hace acciones terroristas, mata inocentes, desplaza, trafica, secuestra masivamente, controla recursos económicos naturales e ilícitos, pero la columna vertebral de las FARC es entre mil y mil quinientos hombres y mujeres con una profunda formación política, que tienen entre 15 y 30 años de lucha. Los comandantes de frentes, de bloque, de estado mayor, del secretariado, son un mundo político-militar serio. Un campamento de un comandante es un trozo de bambú y un montón de mosquitos. Sus pertenencias son una mochila y el fusil. Dicho esto, las FARC pagan un enorme precio por vivir de la droga y del secuestro. Esto corrompe y endurece a cualquiera¹⁸.

El discurso de Lemoyne es, en lo esencial, un discurso de diferenciación: la guerrilla a la que hace referencia «hace acciones terroristas», pero su identidad o su realidad no se reduce al «terrorismo»; «trafica», pero no por ello puede ser caracterizada simplemente de «mafia» o de «narcoguerrilla»: sus dirigentes, en vez de vivir en palacios con lavamanos provistos de grifos de oro, habitan en «trozos de bambú» y no tienen más pertenencias que su «mochila y su fusil». Se trata de una organización que tiene un significado político, pero que está pagando un «enorme precio» por aceptar medios de autofinanciación técnicamente ilegítimos.

Dos días después de ser publicada la entrevista, reacciona la ministra de Defensa, acusando al funcionario de la ONU de apoyar al «terrorismo» lo cual es una manera de sugerir que el propio Lemoyne es «terrorista». Diferenciar, rechazar la amalgama y la simplificación, equivale a hacer «terrorismo», o, más grave aun, a ser «terrorista». La

18. *El Tiempo* (lineaer), mayo 17 de 2003.

expresión política de este conflicto entre diferenciación y no diferenciación se manifiesta, de manera suficientemente transparente, en el comunicado que emite Lemoyne en respuesta a las acusaciones de la ministra: «el ejercicio de buenos oficios requiere entender a quienes están involucrados en el conflicto para así poder tratarlos y alcanzar una solución negociada. Eso no significa tomar partido»¹⁹. Para llegar a la paz se requiere el diálogo, para llegar al diálogo se requiere poder «tratar» con todas las partes implicadas en el conflicto, y para poder tratar con una parte se requiere «entenderla», esto es, diferenciarla, asumirla en su complejidad, no caracterizarla a partir de una esencia abstracta y preestablecida como se hacía en los tiempos del macartismo.

Diferenciando, se construye una política de paz; no diferenciando, no pensando, se opta por la pacificación, esto es, por la guerra y la no política. Porque la guerra, en efecto, no es de ninguna manera la «continuación de la política por otros medios», como pretendía Clausewitz y como se suele entender actualmente en la escena internacional y en Colombia; pensada desde su significado primordial, que Hannah Arendt ha contribuido a revelar, la política es en lo fundamental el espacio de la palabra pública²⁰, y no el escenario del chantaje de la fuerza. El lenguaje de la guerra contradice la política, y la

19. *El Tiempo* (Internet), 21 de mayo de 2003: «Asesor especial de las Naciones Unidas responde a ministra de Defensa que no defiende el terrorismo». La correlación entre diferenciación y opción por el diálogo aparece de manera manifiesta en el texto de la entrevista citada: «Nuestros oficios están enfocados en buscar, nutrir y reforzar cualquier intento serio de solución negociada al conflicto firmado y a la crisis humanitaria, por lo que reconocemos a las FARC y el ELN como a actores políticos de este conflicto, con los cuales mantenemos contacto a pesar del rompimiento del proceso de paz. No creemos que haya solución militar al conflicto» *El Tiempo*, (Internet), 17 de mayo de 2003. De manera general, el lenguaje de Lemoyne excluye la palabra 'terrorista' para nombrar a la guerrilla, que es designada por el nombre propio de la organización.

20. «Desde que la función del lenguaje está en juego, el problema se torna político por definición, puesto que es el lenguaje lo que hace del hombre un animal político...». Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1981 p. 36 (ed. original: *The Human Condition*, 1958). «Si entendemos lo político en el sentido de la polis, su fin o raison d'être será de crear y conservar en la realidad un espacio en donde la libertad como excelencia pueda surgir. Tal es el espacio en donde la realidad del mundo, tangible en palabras que se pueden escuchar, en actos que se pueden ver, en acontecimientos de que se habla, que se recuerdan y que transforman en historias antes de incorporarlos al gran libro de la historia humana. Todo lo que sucede en esta escena es, por definición político...». Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Gallimard (Folio), Paris, 1972, pp. 200-201 (ed. original *Benven Ratz and Future*, 1954).

pretensión de hacer pasar por «política» el lenguaje de la guerra revela tan solo la profunda enajenación de lo político en la modernidad individualista, tanto en Colombia como en otras partes del mundo.

Diferenciar y relacionar

Para intentar pensar la crisis colombiana se requiere asumir su complejidad, estableciendo las diferenciaciones necesarias. Sin embargo, pensar no es simplemente diferenciar, en el sentido de un mero «separar» una cosa de otra, alineando las cosas en serie unas al lado de otras. Decir que la crisis colombiana tiene determinantes políticos, sociales, históricos, económicos, culturales, etc., no es todavía pensar la crisis. Pensar es también relacionar, diferenciando, relacionando. Comenzaremos a pensar la actual crisis de nuestro país, y a entenderla, cuando seamos capaces de articular racionalmente las múltiples condiciones y determinantes históricos, culturales, económicos, políticos, sociales, etc.; que intervienen en ella. Cuando seamos capaces de crear un saber verdaderamente transversal, construido interdisciplinariamente, superando tanto el (conflicto de las facultades) como la separación entre la academia y la sociedad. Pero el diferenciar relacionando, propio del pensar, es siempre a la par un relacionar diferenciando. No se puede pensar la relación sin diferenciación de los términos, esto es, sin la diferenciación que crea la relación misma, y que se traduce en la no equivalencia de los significados de los términos.

Consideremos, a este respecto, la siguiente caracterización del conflicto armado y de la guerrilla actual, hecha por Hernando Gómez Buendía, exdirector del Instituto de Estudios Liberales y coordinador general del Informe Nacional de Desarrollo Humano (2003) del PNUD, al presentar el informe a la prensa: «El conflicto es muchas cosas. Tiene razón el Estado al llamar 'terroristas' a los grupos armados; tiene razón la izquierda al hablar de ellos como de 'proyectos políticos revolucionarios', pero ninguno tiene razón al omitir todo lo demás»²¹. Cada parte, el «Estado» o más precisamente los gobernantes actuales, por un lado, y lo que Gómez Buendía denomina la «izquierda», por otro lado, tiene pues unilaterales e igualmente «razón».

21. El Tiempo (Internet), mayo 5 de 2003. «Por primera vez, se llama que suspira. Noticias (web) propone soluciones a la guerra en Colombia».

Entiendo cada parte en parte razón, la razón de cada parte es equivalente a la razón de la otra, como 1 es equivalente a 1. Se tiene exactamente la misma «razón» al designar a la guerrilla como «retro-rasmo» y como «proyecto político revolucionario», un que exista aparentemente ningún criterio racional para distinguir la no equivalencia de ambas razones: ni el análisis semántico, ni el análisis histórico, ni el análisis sociológico y político podrían aportar ningún elemento de juicio para decidir en qué sentido sería verdadera o falsa cada una de estas caracterizaciones contrarias de la guerrilla. A ese nivel, no habría espacio ni para lo verdadero ni para lo falso, puesto que todo sería relativo a la posición del enunciante. Desde este relativismo metodológico, que, como veremos, tiene raíces ideológicas, se recae en la no-diferenciación característica del no-pensar: todos los gatos son pardos o, como decía Hegel, todas las vacas son negras¹².

Pero si cada parte tiene en parte razón —se podría obtener la razón «verdadera» simplemente adicionando las razones equivalentes de cada parte: la razón de los gobernantes actuales + la razón de la «izquierda» = la verdad. Desde esta racionalidad puramente analítica, abstracta y niveladora, se pretende establecer lo verdadero y lo falso adjuntando y sumando términos equivalentes y reducibles uno al otro. La pseudo-relación que se establece así entre los términos es una relación de pura exterioridad, ideada por fuera de la interacción conflictiva y compleja entre esas dos singularidades concretas que son el gobierno y la guerrilla. La función de esta «verdad» aditiva o verdad-suma es, precisamente, suprimir abstractamente el conflicto, suprimiendo la singularidad concreta de sus protagonistas: como la razón de cada parte es equivalente a la razón de la otra, y como cada parte dispone igual y unilateralmente de una parte de la razón, bastaría con que cada parte incorporara a la otra parte, la parte del otro, para que tuviese plenamente razón. Con ello, se suprimiría el conflicto. El problema es que, en la realidad histórica, no todo es equivalente e intercambiable, como en el modelo mercantil. Los conflictos no se resuelven sumando razones, porque los significados y exigencias que la historia pone en juego no son equivalentes.

Durante la segunda guerra mundial, la propaganda de Hitler y de sus colaboradores de Vichy utilizaba la palabra «terroristas» para de-

12. C. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (trad. por G. W. B. Allen y J. Barrow), (Cambridge, 1993), p. 80.

signar a las personas que se oponían activamente a la ocupación nazi. Por su parte, estas personas, que realizaban actos de sabotaje y de eliminación física de nazis y aún de civiles colaboradores, se autodenominaban «soldados de la Resistencia» o simplemente «Resistentes». Estas dos designaciones no son equivalentes, en el sentido de ser igualmente razonables. De hecho, expresan dos racionalidades antagonistas que articulan visiones del hombre y de la sociedad irreductibles²³.

¿Quién tenía «razón»? Lo verdadero y lo falso de cada una de estas designaciones no se puede determinar de manera abstracta, ni se puede resolver diciendo que tanto los nazis como los resistentes tenían cada uno en parte razón. Para nosotros los nazis no tenían razón, los resistentes no eran terroristas. Pero esto solo podemos afirmarlo arraigándonos en una cultura ética y política, en una memoria social de reivindicaciones de justicia y libertad, dentro de las cuales incluimos las acciones de la Resistencia. Es solo desde la historia, y no por fuera de ella, que podemos decidir si los resistentes eran resistentes o terroristas. Juzgamos en la historia, no somos nunca observadores exteriores a la historia.

La pretensión de determinar la justa designación de la insurgencia colombiana, sumando la razón del Estado y la razón de la «izquierda», adoptando un punto de vista puramente «racional», desprendido de todo interés ideológico particular, es en sí misma una ideología particular. La racionalidad analítica asume una función ideológica en la medida en que articula una visión acrítica de lo humano como cosa reducible a la uniformidad del «objeto»: los seres humanos y sus obras no son singularidades, si no simples «casos» de modelos generales; por eso, los significados de los seres y sus obras son finalmente equivalentes, se pierden en la relatividad general del sentido, desaparecen como meros epifenómenos en el sinsentido de la historia. La ideología analítica dispone lo humano como objeto de la ciencia y no como sujeto de la interpretación; como «método» y no como «verdad», decía Gadamer²⁴. De esta manera, ocultando el fondo hermenéutico de la

23. Sobre el tipo de racionalidad que funda la opción de la Resistencia francesa frente a la colaboración, ver las reflexiones de Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, Gallimard, colección «Idées», París, 1980, pp. 130ss. 196 ss. 203ss (primera edición: 1947).

24. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960.

«verdad» y con ello el conflicto de las interpretaciones, la ideología analítica desfigura el sentido del conflicto humano. Los «conflictos», como el conflicto armado colombiano, serían la suma de «múltiples factores», y no la relación de interdeterminación recíproca en el seno de esa multiplicidad conflictiva. Por eso los conflictos *no* se resuelven políticamente, sino administrativamente por medio de *secretarías de «expertos»* para administrar la guerra, administración bélica que puede y debe incluir formas de administración económica, social y «política» orientadas hacia la pacificación, esto es, decididas *por fuera del diálogo* y por ende de la política. Frente a la guerra actual, la ideología analítica es en su fondo ideología de la pacificación, y *no política de paz*²⁵.

La muerte de la política

Hoy, como hace medio siglo, quienes gobiernan el país han optado por el lenguaje de la guerra: por la pacificación y *no por la política* de paz. Al igual que la palabra armada «bandolero», la palabra armada «terrorista» es usada para borrar el significado político de la *insurgencia* y, con ello, excluir posibilidad del diálogo y de la política. El lenguaje de la guerra es la muerte la política. Contra el diálogo y la política, la palabra armada «terrorista» se dirige a lo emocional, para armar la emoción contra la razón. Este vínculo entre el lenguaje primario de la guerra y lo emocional ha sido reconocido por el periodismo responsable: así, a pesar del descontento de los círculos guerrilleros estadounidenses, las agencia de prensa internacional Reuters se ha negado a utilizar la palabra «terrorista», consecuente con su política de «no emplear términos de fuerte carga emocional y de *no tomar partido*», y consciente del hecho que muchos gobiernos en el mundo confieren al término terrorismo un sentido muy amplio, con fines de política interior²⁶.

25. «No es cierto que la guerra se gane solo con mano dura o que la paz se logre solo con dialogar, y no es cierto que el espectro de políticas útiles se agote en la «bala y el diálogo», (H. Gómez Buendía, *op. cit.*). Como en la caracterización de la insurgencia, lo «cierto» o la razón verdadera se obtiene sumando y restando: la paz = mano dura + diálogo = mano dura + diálogo (+bala y el diálogo) = 0.

26. *Le Monde*, 11 de septiembre de 2002: «Eutélisation du terme «terroriste» fut l'objet d'un débat». En Colombia, a pesar de los esfuerzos de objetividad. En un debate que tuvo lugar en Madrid a finales de 2003, se ha dado incluso el caso de periodistas que

Desde la época de la Violencia hasta nuestros días, el lenguaje de la guerra ha sido la opción prioritaria y casi exclusiva de la dominación, esto es, del sistema de relaciones de poder que asegura la hegemonía de un sector particular y minoritario de la sociedad colombiana sobre el resto de la sociedad, en las diversas esferas de la actividad social (política, económica, educativa, cultural). Desde hace medio siglo, los gobernantes del país han optado predominantemente por la pacificación y no por la política de paz: por la pacificación sin disfraz, como en la época de Urdaneta Arbeláez o en la época actual, o por la pacificación disfrazada de política de paz, como bajo la dictadura de Rojas Pinilla, el Frente Nacional y los diferentes gobiernos posteriores al Frente Nacional, hasta el gobierno de Andrés Pastrana. Han existido, sin embargo, distintas iniciativas de paz, que han llevado, entre 1990 y 1991 (finales de la administración Barco y principio de la de César Gaviria), a la firma de acuerdos de desmovilización con los insurgentes del M-19 (marzo 9 de 1990), del PRT (enero 25 de 1991), de un sector del EPL (febrero 15 de 1991) y del Movimiento Quintín Lame (mayo 27 de 1991). Con la firma de estos acuerdos, a los cuales se agrega en 1994 una serie de nuevos acuerdos firmados con otras organizaciones (Corriente de Renovación Socialista, Comandos Ernesto Rojas, Frente Francisco Garmica, Milicias populares de Medellín y MIR-COAR), más de seis mil guerrilleros se han desmovilizado y reincorporado a la vida civil. Sin embargo, estos acuerdos de desmovilización por sí solos, no permiten afirmar la realidad de una política de paz, en sentido estricto, por parte de los gobernantes del país. Apoyamos este juicio sobre dos razones primordiales.

La primera de ellas es que tales iniciativas han provenído, en lo esencial, de la insurgencia, y no de los gobernantes: corresponden fundamentalmente, más que a un cuestionamiento interno a la dominación, a una evolución política en el seno de la insurgencia —evolución que parte de la propuesta de «diálogo nacional» hecha por el M-

como Ana Mercedes Gómez y Flinio Apuleyo Mendoza —que era por lo demás embajador del actual régimen colombiano en Portugal— piden que se restrinja en Colombia la libertad de informar y que se sancione a los periodistas que entrevistan a «terroristas». Cf. *El Tiempo* (Internet), noviembre 13 de 2003: «Duro debate en Madrid sobre conveniencia o no de controlar la libertad de prensa en Colombia». Sobre el papel de los medios de comunicación colombianos en el «proceso de paz» de los años 1980 y 1990. Véase: Patricia Lara Salvo, «Los medios en los avances y retrocesos de la paz de finales del siglo xx», en Medofilo Medina y Efraín Sánchez (eds), *Tiempos de paz. Acuerdos en Colombia, 1902-1994*, Alcaldía Mayor de Bogotá, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Bogotá, 2003, pp. 365-371.

19 en 1980 y que se acelera en particular, a finales de esa década, por factores políticos externos (perestroika, derrumbe del antiguo bloque soviético, desarrollo de los procesos de paz en Centroamérica) así como por la crisis ideológica y teórica de la izquierda²⁷.

La segunda razón se refiere a la realidad de la aplicación de esos acuerdos de desmovilización. Al cabo de catorce años, la historia de la aplicación de estos acuerdos parciales revela, tanto como las derivas y las incertidumbres de las discusiones, el mantenimiento por parte de la dominación de la opción preferencial por la guerra y de la voluntad de no reformar sustancialmente el orden social, político y económico imperante. Refiriéndose a la aplicación de los acuerdos como el «mayor grado de dificultad» para lograr la paz, Álvaro Villarraga, antiguo dirigente del EPL y hoy presidente de la Fundación Cultura Democrática, anota:

Esto puede entenderse si se examina la carencia por parte del Estado de una política de paz y de reconciliación coherente y de largo alcance, y si se observa la falta de consecuencia y continuidad con el proceso de reformas emprendidas, el mantenimiento de políticas de orden público contrarias al proceso de paz, el desaprovechamiento de importantes avances para la convivencia conseguidos en un momento [...] que denotan la ausencia de un compromiso integral del poder público a todo nivel²⁸.

La descripción que propone Villarraga, en su análisis de la aplicación de los acuerdos de los años noventa, pone en evidencia no solo una parálisis, sino también, y más grave aún, un retroceso. Los gobernantes del país, anota Villarraga, pretextan que el actual conflicto armado hace imposible aplicar los principios de la nueva Constitución

27. La influencia de estos factores externos ha sido señalada por diversos analistas, cronistas y protagonistas de las iniciativas de paz. Véase Álvaro Villarraga Sarmiento, «Insurgencia y cambio democrático, reflexiones sobre el proceso de paz con el EPL», en Medófilo Medina y Efraín Sánchez (eds), *op. cit.*, p. 381; Darío Villamizar H., «La paz posible», *ibid.*, p. 347; León Valencia, *Adios a la política, bienvenida la guerra*, Intermedios, Bogotá, 2002, pp. 101-102. Villamizar subraya que «a diferencia de lo que opinan algunos políticos y académicos», la iniciativa de diálogo, por parte de la guerrilla, correspondía a un cambio político y no a una situación de debilidad militar (p. 346). Desde la misma perspectiva, Villarraga anota: «Resulta superficial e infundado el concepto que considera que las organizaciones guerrilleras que negxionon estaban militarmente derrotadas y que seguramente no lo hicieron las más fuertes. Esta apreciación evidencia un notorio desconocimiento de la evolución del conflicto armado colombiano y de las características de los movimientos» (p. 378).

28. Álvaro Villarraga Sarmiento, *op. cit.*, p. 391.

de 1991 —que son seguramente el mayor aporte de las iniciativas de paz de los años 1990—, recurriendo por el contrario a «nuevas formas de excepcionalidad» que debilitan

...el impacto de los procesos de paz, en la medida, que a pesar de registrarse valiosas experiencias en materia de reconciliación, pronto se retomó la tendencia a la confrontación, al debilitamiento y volvieron a presentarse obstáculos ante el proceso de reforma emprendido. Además, no tardaron en evidenciarse los límites del proceso acometido: no se reformó la fuerza pública, pervivió un régimen marcadamente presidencialista y la guerra ahora acentuó el grado de aprietos contra la población civil, a la vez que las garantías sociales sufrieron el marcado detrimento propio de la aplicación del modelo económico neoliberal²⁹.

Hoy en día, más que limitarse a no aplicar los principios constitucionales de 1991, los gobernantes del país están de hecho intentando desmontar los nuevos espacios de derecho abiertos por la Constitución (recorte a la tutela y a las atribuciones de la Corte Constitucional, en particular). Si la adopción de la nueva Constitución tenía visos de reforma política, lo que hoy se observa es una verdadera contrarreforma, orientada hacia la eliminación progresiva de los aprietos de las iniciativas de paz de 1990 y 1991.

Diversos elementos de la descripción que hace Villarraga coinciden con la que propone otro colaborador de la misma obra colectiva, el Mayor General(r), Juan Salcedo Lora: «Las viejas estructuras y vicios siguen presentes en la vida nacional, a pesar de que se creía que las nuevas formas constitucionales las habían erradicado³⁰. Desde un horizonte ideológico distinto al de Villarraga, el ex-militar señala que la opción fundamental de los gobernantes del país ha sido el lenguaje de la guerra, descartando las necesarias reformas económicas, sociales y políticas que condicionan toda política de paz. En unas épocas, dice Salcedo Lora, los gobernantes han optado claramente por «las soluciones de fuerza, las menos indicadas, que surtieron efectos temporales, toda vez que los fenómenos violentos reaparecían por falta de la elemental consolidación de áreas pacificadas a la brava. Hizo presencia una vez más la cultura política autoritaria, que desconocía los comportamientos elementales de una democracia en gestión»; en otras, han pasado a procesos de paz «improvisados», en los que en definitiva «no se concretaron soluciones radicales y se dejó en la mitad del ca-

29. *Ibid.*, p. 392.

30. Juan Salcedo Lora, «La paz de finales del siglo XX: avances y retrocesos, 1990, *et. Tiempos de paz*, p. 353.

mino el verdadero proceso de cambio de las circunstancias». Entre las elites gobernantes, nadie ha entendido el significado del fenómeno de la violencia, afirma Salcedo Lora, ni ha atendido la exigencia de soluciones a la vez, «políticas, económicas y sociales» (p. 350). La conclusión del ex-militar confirma la ausencia de lo que llamaríamos una política de paz: «no ha existido una definición respecto a este tema [la paz] (...); por lo cual las soluciones han carecido de una verdadera orientación (...). No ha existido una estrategia político-militar que gobierne los comportamientos, y por tal razón los efectos han sido puramente coyunturales y parciales» (p. 352). La ausencia de una tal orientación confirma la inexistencia de una política de paz: lo que existe es pacificación.

La democratización de la vida y de las instituciones políticas, en vista a la creación de un verdadero espacio público, fue la principal exigencia de la insurgencia en las discusiones de finales de los ochenta y principios de los noventa. Pero, a pesar de algunos logros parciales como la elección popular de alcaldes y el reconocimiento oficial del carácter multicultural de la sociedad colombiana, que son un eco de esa exigencia, el Estado sigue siendo incapaz de garantizar la integridad de los nuevos actores políticos³¹ y de la sociedad civil (sindicalistas y defensores de los derechos humanos, en particular). Más grave aún, los actuales gobernantes vienen adoptando una posición abierta y sistemáticamente hostil frente a las organizaciones de derechos humanos, hasta el punto de llegar a colgarles también el «sambenito» de terroristas: en octubre de 2002, se allana los locales de la Asamblea Permanente por la Paz, mientras que el ministro del Interior afirma que las ONG humanitarias son parte de la «estrategia de la insurgencia»³²; el 9 de septiembre de 2003, el presidente de la República acusa, delante de la cúpula militar del país, a ochenta organizaciones humanitarias de ser «voceros del terrorismo»³³; el 16 de junio de 2004,

31. «Comentando el asesinato de más de 4.000 dirigentes y activistas de la Unión Patriótica desde 1985 (y entre ellos, cien activistas asesinados en los dos últimos años), Iván Cepeda, director de la Fundación Manuel Cepeda Vargas, ha señalado que esta exterminación «es un mal mensaje para cualquier grupo (armado ilegal) que quiera intentar la actividad política por la vía de acuerdos de paz». *El Tiempo* (Internet), agosto 9 de 2004. «Exposición fotográfica rinde homenaje a líderes de la Unión Patriótica (UP) asesinados».

32. *El Tiempo* (Internet), noviembre 16 de 2002. «Organizaciones de derechos humanos critican señalamientos del gobierno de Álvaro Uribe».

33. Con este ataque el jefe del ejecutivo pretendía responder al informe, *El embudo monetario* (Ediciones Anthropos, Bogotá, septiembre de 2003, 176 p.), un balance crítico

de nuevo ante un auditorio de militares, declara que, «con sus palabras y sus acciones», Amnistía Internacional quisiera que «el terrorismo triunfara en Colombia», agregando «a mí no me preocupa el apoyo de Amnistía Internacional, con el cual nunca vamos a contar»³⁴. Desde este lenguaje de la guerra, la pacificación implica necesariamente la negación de los derechos humanos, dado que la exigencia de respeto 'efectivo' de los derechos humanos es significada como «terrorismo». Los derechos humanos mismos deben ser pacificados, para establecer la «seguridad» de «todos». Pacificados, ante todo, de su carga de universalidad concreta.

La pacificación, y no la política de paz, es entonces la opción que ha dominado desde hace medio siglo entre las elites gobernantes del país. Como anota otro colaborador de *Tiempos de paz*, en Colombia «No hay, no ha habido un verdadero proceso de paz»³⁵. Esta afirmación podría a primera vista parecer paradójica, viniendo de un ex-insurgente reincorporado a la vida civil. Su autor, León Valencia, la justifica sin

de su primer año de gobierno en lo referente a derechos humanos, elaborado por la Plataforma Colombiana de Derechos Humanos Democracia y Desarrollo. La Plataforma reúne a un grupo de SOCNG, entre las cuales figuran la Comisión Colombiana de Juristas, el Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), el Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán, el colectivo de Abogados José Alvear Restrepo y la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES). Frente a la condena en Colombia y en el exterior (Unión Europea, Human Rights Watch, Amnistía Internacional), el presidente ha mantenido el contenido de sus declaraciones, reduciendo el incidente a una cuestión de «tono». Véase: *El País*, septiembre 9 de 2003; *El Tiempo* (Internet), septiembre 9 de 2003. «Una salida de tono, a propósito de la reacción de Uribe contra ciertas ONG (Editorial; *El Tiempo* (Internet), septiembre 10 de 2003: «Críticas dentro y fuera del país por réplica de Álvaro Uribe a organizaciones de derechos humanos»; «Human Rights Watch dice sentirse «atendido y ofendido» por afirmaciones del presidente Uribe»; *El Tiempo* (Internet), septiembre 10 de 2003. «El presidente Álvaro Uribe dispuesto a disculparse con las ONG».

14. *El Tiempo* (Internet), junio 18 de 2004: «Presidente Álvaro Uribe reitera críticas contra Amnistía Internacional por no condenar terrorismo». En su respuesta estas acusaciones, Amnistía Internacional —organización mundialmente reconocida por su seriedad y su imparcialidad— señala: «Una vez más vemos cómo este gobierno intenta deslegitimar a las organizaciones de derechos humanos para ocultar el alcance real de la crisis de derechos humanos y su responsabilidad en ella», *El Tiempo* (Internet), junio 17 de 2004: «Amnistía califica de inaceptables las acusaciones de Álvaro Uribe sobre muertes en La Guajira»; «Amnistía Internacional acusa al gobierno de contrariar política de derechos humanos de la ONU». Véase también la crítica de la administración estadounidense: «Estados Unidos no compute términos de Álvaro Uribe contra Amnistía Internacional», *El Tiempo* (Internet), junio 18 de 2004.

15. León Valencia, «Nashen, no ha habido un verdadero proceso de paz», en *Tiempos de paz...*, op. cit., p. 137.

embargo partiendo de una diferenciación conceptual entre modelo de «reconciliación nacional», «modelo paralelo de paz» y «modelo residual de paz». En el modelo residual, las iniciativas de negociación tienen un significado puramente táctico, subordinado a la opción fundamental por la guerra: se trata de «restarle legitimidad» al adversario o de debilitarlo promoviendo la «desmovilización individual de combatientes»: es el modelo que se está gestando desde la llegada a la presidencia de Álvaro Uribe, «dentro de un proyecto de guerra orientado a producir una derrota de la insurgencia»³⁶. En el modelo «paralelo», que correspondería a la situación colombiana de los años noventa, se observa la presencia simultánea de dos opciones contrarias y contradictorias: por una parte, se esboza una «incipiente legislación para la paz» (una política de paz, se podría tal vez decir) y se lanzan «proyectos de reinserción económica y social» de los alzados en armas; por otra, se duplica el presupuesto de defensa y se establecen nuevos «instrumentos legales para intensificar la confrontación militar». En fin, en el modelo de reconciliación nacional, que correspondería según el autor a la paz firmada en El Salvador en 1992, la paz surge de concesiones mutuas entre las partes, a partir de la decisión de una de ellas de llegar a un «final cerrado» o «negociado», dada la improbabilidad de alcanzar sus objetivos por la fuerza.

En Colombia, un tal modelo no se ha dado en «los últimos cuarenta años»: se ha ignorado el conflicto o se ha buscado darle «un tratamiento exclusivamente militar». Hoy en día, la implementación del modelo de reconciliación implicaría, por parte del gobierno, una «propuesta de participación decisoria en el poder para las guerrillas», y por parte de estas últimas, la «desmovilización» y su transformación en organizaciones políticas³⁷. La diferenciación conceptual que plantea León Valencia, y que le permite afirmar que en Colombia «no hay, no ha habido un verdadero proyecto de paz», tiene ante todo el mérito de plantear una pregunta de fondo: ¿Qué es una política de paz?³⁸

36. *Ibid.*, pp. 337 y ss.

37. *Ibid.*

38. O, como dice el historiador Efraín Sánchez: «¿Qué es un proceso de paz? Efraín Sánchez, «Apostilla», en *Tiempo de paz...*, p. 394.

La política de paz, alternativa a la pacificación

Según Efraín Sánchez, sí hay y sí ha habido «proceso de paz» en Colombia: los diferentes casos particulares de «negociación», exitosos o fracasados, que han tenido lugar desde hace varias décadas se inscriben dentro de ese proceso. Desde esta perspectiva, extremadamente amplia, cualquier acto de «negociación» entre las partes en conflicto sería parte del «proceso» general de paz, independientemente del proyecto que motiva la «negociación» y, en particular, independientemente del tipo de relación que pueda existir entre la «negociación» y la acción bélica. Dejando de lado la cuestión de saber si una política de paz puede ser entendida en términos de «proceso»³⁹, el principal problema que plantea este uso (Sánchez no propone ninguna definición) tan general de la expresión «proceso de paz» es, para decirlo con los términos de López Pumarejo, que no permite diferenciar realidades históricas irreducibles como son la política de paz y la pacificación. Sobre este punto, la diferenciación que propone Valencia nos parece pertinente. Tiene razón Valencia en asociar el diálogo de paz propiamente dicho a la disposición a llegar a un acuerdo razonable para todas las partes, por medio de concesiones mutuas. No hay paz sin concesiones mutuas, esto es, sin verdaderas concesiones: la paz de Rojas Pinilla, en la que el esfuerzo del gobierno se limitó en muchos casos a entregar a los guerrilleros desmovilizados una bolsa con un pantalón y un paquete de cigarrillos⁴⁰, no fue paz, sino pacificación —como se pudo verificar al poco tiempo, con los múltiples asesinatos de guerrilleros desmovilizados. Tampoco pueden limitarse las concesiones a las simples condiciones del diálogo (por ejemplo, «zona de despeje» o no) o a las condiciones de la «amnistía» y de la «reinserción» individual de los combatientes. Las concesiones deben

39. Es decir, en los términos de un desarrollo anónimo, sin sujeto, en función de determinantes puramente externos y formalmente preestablecidos. Desde una perspectiva análoga, cabría igualmente interrogarse sobre la pertinencia del término «negociación» para caracterizar el diálogo propiamente político.

40. «...por respeto y amor a nuestro jefe (Guadalupe Salcedo), entregué mi fusil ametralladora... pero más sorpresa tuve. Me hicieron entrega de un taleguito de papel, una libra de fríjol, una camisa, un pantalón... un sombrero de paja enrollado recibieron mis manos, unas quimbas, una caja de fósforos, un paquete de cigarrillos, una libra de azúcar, tal vez para refrescar el corazón, unos palillos, una burla completa...». Testimonio oral de Plinio Murillo («capitán Veneno»), en Arturo Alape, *La paz y la violencia: testigos de excepción*, Tercer Mundo, Bogotá, 1987, p. 158

tener básicamente un carácter político, esto es, deben implicar reformas sustanciales en el orden «político, social y económico», como anota el Mayor General Salcedo Lora. Toda discusión de paz que no se relacione con un proyecto político general que integre este tipo de concesiones desde una perspectiva de verdadera reforma de instituciones y estructuras, no puede ser llamada en sentido estricto una política de paz. La paz, como anota justamente Valencia, sería aquí algo meramente «residual», al servicio de una opción preferencial por la guerra. Por otra parte, los términos del modelo de diferenciación que propone Valencia nos parecen plantear por lo menos dos problemas. El primero concierne a su caracterización del «modelo paralelo de paz»: el desarrollo paralelo, contrario y contradictorio, de un proyecto de guerra y de lo que podría ser el esbozo de un proyecto de paz no parece corresponder a un «modelo» sino más bien a una determinada evolución de contradicciones internas a la dominación, que es una realidad compleja, en movimiento y múltiple⁴¹. El segundo problema, más fundamental, se refiere a su concepción del diálogo, que es la base del «modelo de reconciliación», es decir, de la política de paz. Desde la perspectiva de Valencia, los sujetos del diálogo de paz se reducen a los «contendientes» militares: en el contexto colombiano, el diálogo opondría simplemente las «demandas de la insurgencia» a las demandas del «Estado». Esta concepción del diálogo parece sin embargo problemática desde el punto de vista de una «política» de paz. En efecto, toda política de paz es ante todo una política. Si entendemos con Arendt lo político como el espacio público de la pluralidad, el diálogo político no puede circunscribirse al intercambio entre dos aparatos y, su objeto no puede limitarse a la conquista de instancias de poder en el seno del Estado.

De cara a la complejidad de los factores de la guerra, un diálogo verdaderamente político debería asociar al conjunto de la sociedad civil, esto es, a la multiplicidad de gremios, sindicatos, asociaciones laicas y religiosas, organizaciones no gubernamentales, partidos políticos, grupos indígenas y afrocolombianos y otras formas de libre asociación de los individuos. No se puede resolver el problema de las plantaciones de coca y amapola sin un verdadero diálogo con la población rural concernida; no se puede abordar el problema central de la

41. Para desarrollar esta hipótesis interpretativa, sería por supuesto necesario llevar a cabo un estudio profundo de la génesis de la Constitución de 1991.

redistribución del ingreso si la discusión no incluye a quienes no forman parte del 20% de familias que concentran el 52% de los ingresos totales del país; no se puede tratar el problema del desplazamiento con solo recetas de reales o supuestos «expertos», dejando sin voz a los propios desplazados. Los actores políticos no se reducen a los partidos políticos, ni deben ser necesariamente profesionales de la política. Frente a la política como lógica administrativa, la movilización de la sociedad civil aparece, hoy en día, como una condición esencial a la vez para la construcción de la paz y para un renacer de lo político, que hasta hoy viene siendo asesinado tanto por el lenguaje de la guerra como por la lógica administrativa —y el clientelismo es algo que se administra. Las condiciones para un tal renacimiento parecen ser favorables en Colombia, donde la sociedad civil se ha desarrollado considerablemente en los últimos años, debido a las propias carencias del Estado y de las instituciones políticas. A este desarrollo ha contribuido grandemente una parte de los insurgentes desmovilizados entre 1990 y 1994, que, como anota Villarraga, han vitalizado el terreno asociativo con la creación de múltiples organizaciones no gubernamentales que adelantan una labor social y política importante, a pesar de la insuficiencia de la ayuda pública. Desde esta experiencia, sostiene Villarraga que «hay síntomas de que la consecución de la paz no dependerá solo del entendimiento entre el Estado y las guerrillas: la sociedad civil también representará un factor determinante»⁴².

Desde esta perspectiva, podría decirse que la implementación de una política de paz no debe tener un carácter puramente coyuntural. En tanto que creación del espacio público de la pluralidad, la política de paz implica una transformación del sentido mismo de la política. En cierto sentido, la paz es algo que se debe recrear incesantemente, desde la sociedad civil y no desde el Estado. El Estado, en todo caso según el modelo tradicional, es el gendarme de la paz entre los ciudadanos: por medio de sus leyes e instituciones de represión mantiene el conflicto social dentro de los límites que exige la coexistencia. El Estado asegura la paz, pero no crea paz. Asegura la coexistencia, pero no crea la convivencia. La paz y la convivencia solo pueden ser (re)creadas en común por los conciudadanos —y, en una sociedad bien ordenada, esta recreación debería contar con el apoyo del Estado. Recrear dialógicamente la paz significa redefinir incesantemente las condiciones de la paz —que van desde el reconocimiento de las libertades

42. Álvaro Villarraga S., *op. cit.*, p. 392.

individuales hasta la justicia (re)distributiva. En esta redefinición constante, la sociedad redefine de hecho lo que para ella tiene sentido y valor. Por ello, desde la perspectiva de la política de paz, la paz no se define simplemente como la negación de la guerra. En tanto forma dialógica de la relación interhumana, la paz es esencialmente política, entendiendo por política no la administración, sino la común (re)creación de valores y sentidos.

Nota sobre la presente edición

Los cuatros estudios que constituyen esta obra fueron anteriormente editados en las siguientes publicaciones:

«Olvido, ideología y memoria», publicado inicialmente en la página web de Planeta Paz (agosto 2007).

«Políticas de verdad y 'reconciliación'», publicado inicialmente en *Pensamiento Jurídico*, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad Nacional de Colombia (Bogotá), n° 17 (enero 2007), pp. 211-230.

«El lenguaje de la guerra: muerte de la política», publicado inicialmente en *Pensamiento y Acción*, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (Tunja), n° 13 (junio-diciembre 2006), pp. 13-28.

«Reconstruir la convivencia», publicado inicialmente en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Facultad de Filosofía, Universidad Santo Tomás (Bogotá), n° 86-87 (2002), pp. 12-35. Reproducido en *Cuestiones de filosofía*, Escuela de Filosofía, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (Tunja), n° 5 (2003), pp. 3-25, y en *La filosofía y la crisis colombiana* (Alfredo Gómez Muller y Rubén Sierra Mejía, eds.), Bogotá, Taurus / Universidad Nacional de Colombia / Sociedad Colombiana de Filosofía, 2003, pp. 183-220.

Publicaciones de La Carreta Editores

Ariadna (Metodología de la investigación)

Jocelyn Létourneau, *La caja de herramientas del joven investigador. Guía de iniciación al trabajo intelectual.*

María Eumelia Galeano M., *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada, 2ª Ed.*

Diccionarios

Luz Stella Castañeda e Ignacio Henao, *Diccionario de Parlache.*

Historia de la medicina y la ciencia

Libia J. Restrepo, *Médicos y comadronas o el arte de los partos. La ginecología y la obstetricia en Antioquia, 1870-1930.*

La Carreta Histórica

María Teresa Uribe de H. y Liliana María López L., *La guerra por las soberanías. Memorias y relatos en la guerra civil de 1859-1862 en Colombia.*

Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda (comp.), *Pasado y presente de la violencia en Colombia, 3ª. Ed.*

Martha C. Herrera, *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales neogranadinos. Siglo XVIII.*

Alexander Betancourt, *Historia y nación. Tentativas de la escritura de la historia en Colombia.*

David Bushnell, *Ensayos de historia política de Colombia, siglos XIX y XX.*

María Teresa Uribe de Hincapié y Liliana María López, *Las palabras de la guerra. Un estudio sobre las guerras civiles en Colombia. (Agotado)*

Fernán E. González, *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado-nación en Colombia (1830-1900).*

César Augusto Ayala Diago, *El populismo atrapado, la memoria y el miedo. El caso de las elecciones de 1970.*

- Alberto Flórez M., «Una isla en un mar de sangre». El Valle de Ubaté durante la Violencia, 1946-1958.
- Gonzalo Sánchez, *Guerras, memoria e historia*.
- Mario Elkin Ramírez, *Clío y Psyque. Ensayos sobre psicoanálisis e historia*.
- John Jairo Rincón, *Trabajo, territorio y política. Expresiones regionales de la crisis cafetera, 1990-2002*.
- Renán Silva, *A la sombra de Clío. Diez ensayos sobre historia e historiografía*.
- Renán Silva, *Las epidemias de viruela de 1782 y 1802 en el virreinato de Nueva Granada*.
- Renán Silva, *Sociedades campesinas, transición social y cambio cultural en Colombia*.
- Renán Silva, *República liberal, intelectuales y cultura popular*.
- Renán Silva, *La Ilustración en el virreinato de Nueva Granada. Estudios de historia cultural*.
- Renán Silva, *Saber, cultura y sociedad en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII*.
- Renán Silva, *Prensa y revolución a finales del siglo XVIII. Contribución a un análisis de la formación de la ideología de Independencia nacional*.
- Renzo Ramírez B. y Álvaro Acevedo T. (coords.), *Identidades, localidades y regiones. Hacia una mirada micro e interdisciplinaria*.
- Renzo Ramírez B. (coord.), *Historia Local. Experiencias, métodos y enfoques*.
- Renzo Ramírez B., *Formación y transformación de la cultura laboral cafetera en el siglo XX*.

La Carreta Lingüística

- José Ignacio Henao S. (editor), *Investigaciones lingüísticas en Antioquia*.

La Carreta Literaria

- Guillermo Sánchez Trujillo, *El crimen de Kafka. Caso cerrado*.
- George Echavarría C., *Leyendo hoy a Don Quijote*.
- George Alberto Naranjo, *La estrella de cinco picos (Una novela sobre la Facultad de Minas)*.

La Carreta Política

- Adolfo León Atehortúa Cruz, *Las banderas del presidente Uribe*.

Cristina de la Torre, *Álvaro Uribe o el neopopulismo en Colombia*. (Agotado)

Andrea Carolina Jiménez M., *Democracia y neoliberalismo. Divergencias y convergencias en la construcción de la Carta Política colombiana de 1991*.

La Carreta Psicoanalítica

Mario Elkin Ramírez, *Órdenes de hierro. Ensayos de psicoanálisis aplicado a lo social*.

Héctor Gallo, *Afecciones del sujeto contemporáneo*.

La Carreta Social

Edgar J. Gutiérrez S. y Elisabeth Cunin (compiladores), *Fiestas y carnavales en Colombia. La puesta en escena de las identidades*.

Álvaro Delgado, *Todo tiempo pasado fue peor. Memorias del autor basadas e entrevistas hechas por Juan Carlos Celis*.

Carlos Miguel Ortiz S., *Urabá: pulsiones de vida y desafíos de muerte*.

Luz María Londoño y Yoanna Nieto V., *Mujeres no contadas. Desmovilización y retorno a la vida civil de mujeres excombatientes en Colombia, 1990-2003*.

Diego Herrera G. y Emilio Pizzini S., *(Des)territorialidades y (No)lugares. Procesos de configuración y transformación social del espacio*.

Carlos E. Agudelo, *Retos del multiculturalismo en Colombia. Política y poblaciones negras*. (Agotado)

Ana María Arango, *De la percepción a la proyección en el psicodiagnóstico*. 2ª. Ed.

Clarita Gómez de Melo, *Educación sin violencia y otros textos*.

Ojo de Agua

Adrián Restrepo, *Jóvenes y antimilitarismo en Medellín*.

Efrén Giraldo, *La crítica del arte moderno en Colombia. Un proyecto formativo*.

Efrén Giraldo, *Marta Traba: crítica del arte latinoamericano*.

Carmen Piedrahita Vélez, *Corrientes transversales de la arquitectura y el arte del siglo XX*.

Claudia P. Arias V., *Umbrales estéticos: entre el pensamiento y el disfrute*.

- Andrés Fernando Suárez, *Identidades políticas y exterminio recíproco. Masacres y guerra en Urabá, 1991-2001.*
- Juan Ricardo Rey-Márquez, *El dibujo en Colombia, 1970-1986.*
- Rosa Emilia Bermúdez, *Mujeres obreras e identidades sociales. Cali 1930-1960.*
- Saúl Mauricio Rodríguez, *La influencia de los EE. UU. en el Ejército colombiano.*
- Walter Bustamante T., *Invisibles en Antioquia 1886-1936. Una arqueología de los discursos sobre la homosexualidad.*
- Catalina Pérez B., *Francisco Antonio Cano y sus discípulos. Hacia la consolidación de un arte nacional en el siglo XX.*
- Juan Carlos Jurado J., *Vagos, pobres y mendigos. Contribución a la historia social colombiana, 1750-1850. (Agotado)*
- Luciano López V., *Detrás del balón. Historia del fútbol en Medellín, 1910-1952.*
- Libia J. Restrepo, *La práctica médica en el Ferrocarril de Antioquia, 1785-1930.*

La Carreta Editores E.U.

La Carreta Psicoanalítica

Héctor Gallo. *Afecciones del sujeto contemporáneo.*

Ariadna

María Eumelia Galeano M. *Estrategias de investigación social cualitativa.* 2ª. Ed.

Jocelyn Létourneau. *La caja de herramientas del joven investigador. Guía de iniciación al trabajo intelectual.*

La Carreta Psicoanalítica

Mario Elkin Ramírez, *Órdenes de hierro.*

La Carreta Literaria

Guillermo Sánchez Trujillo. *El crimen de Kafka. Caso cerrado.*

Jorge Echavarría C. *Leyendo hoy a Don Quijote.*

La Carreta Política

Adolfo León Atehortúa Cruz. *Las banderas del presidente Uribe.*

Cristina de la Torre. *Álvaro Uribe o el neopopulismo en Colombia.*

La Carreta Histórica

María Teresa Uribe de Hincapié y Liliana

María López. *La guerra por las soberanías.*

Un estudio de los lenguajes políticos presentes en la guerra civil de 1859-1862 en Colombia.

Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda (comp.). *Pasado y presente de la violencia en Colombia.*

Martha C. Herrera. *Ordenar para controlar.*

Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes Centrales neogranadinos.

Siglo XVIII.

Alexander Betancourt. *Historia y nación. Tentativas de la escritura de la historia en Colombia.*

Renán Silva. *A la sombra de Clío. Diez ensayos sobre historia e historiografía.*

Renán Silva. *Las epidemias de viruela de 1782 y 1802 en el virreinato de Nueva Granada.*

Renán Silva. *Sociedades campesinas, transición social y cambio cultural en Colombia*

David Bushnell. *Ensayos de historia política de Colombia, siglos XIX y XX.*

Fernán E. González. *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado-nación en Colombia (1830-1900).*

El "conflicto armado" en Colombia tiene raíces muy profundas en la sociedad colombiana. Sus orígenes se entroncan históricamente con la Violencia de los años cincuenta, la cual en realidad es un desarrollo de la violencia interpartidista de los años treinta y de la violencia estatal contra los movimientos sociales de las primeras décadas del siglo XX, que encuentra un punto culminante y altamente simbólico en la masacre de las bananeras de 1928. En esta historia se reiteran lógicas de dominación que enfrentan el "conflicto" por medios esencialmente militares (la pacificación) y no por medios propiamente políticos, esto es, por medio de una verdadera política de paz. Lo político, que supone la construcción de un verdadero espacio público de diálogo y deliberación como medio para dirimir políticamente los conflictos, ha sido tradicionalmente excluido por estas lógicas de dominación, que suponen siempre modos específicos de relacionarse con el tiempo y con la historia.

La reconstrucción de Colombia implica una transformación de nuestra manera de relacionarnos, en lo público, con nuestro pasado, presente y porvenir. Para reconstruir tal vez no sea inevitable destruir, sino deconstruir: desmontar públicamente lo establecido interrogando por lo no establecido, por lo que ha sido excluido, por lo que la dominación ha declarado imposible. La posibilidad de esta reconstrucción-deconstrucción pone en juego la relación entre lo público, la democracia y la reapropiación colectiva del pasado de inhumanidad, desde la memoria de las víctimas. Por lo mismo, la reconstrucción de Colombia pone en juego nuestra capacidad de crear una nueva cultura política y, más generalmente, de recrear cultura: haciendo de la (re)creación de sentido y valor una tarea pública, abierta a la participación de todos.

