

La sociedad civil y la comunidad académica continúan en la búsqueda de mayor entendimiento sobre las dinámicas, desafíos y posibilidades para la no-repetición de la violencia, la verdad y justicia para las víctimas y la construcción de paz estable, duradera y sostenible. La presente obra reúne diversas perspectivas y experiencias de investigadores(as) y profesionales, nacionales e internacionales, quienes caracterizan, analizan y discuten los procesos de transición de guerra a paz en especial en América Latina, pero también en África, Irlanda, Europa del Este, y Asia. Se incluyen experiencias comunitarias de justicia restaurativa, de búsqueda de verdad y construcción de paz en Colombia; y reflexión filosófica, teológica, socio-antropológica y epistemológica en torno a la justicia transicional, el Buen Vivir, la construcción de paz, la no violencia activa, la espiritualidad de la no violencia, ontologías del Otro, el esclarecimiento de la verdad (en entrevista inédita con el Comisionado de la Verdad, Carlos Guillermo Ospina) y la reconciliación.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS  
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA  
T U N J A



SOCIEDADES EN TRANSICIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ  
DESAFÍOS Y PERSPECTIVAS

EDITOR  
Daniel Moya Urueña

# SOCIEDADES EN TRANSICIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ DESAFÍOS Y PERSPECTIVAS



EDITOR  
Daniel Moya Urueña

# SOCIEDADES EN TRANSICIÓN Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ

## DESAFÍOS Y PERSPECTIVAS



### EDITOR

Daniel Moya Urueña

### AUTORES

Karen Giovanna Añaños Bedriñana

Beatriz Alejandra Arboleda Romero

Milton Adolfo Bautista Roa

Santiago Borda-Malo Echeverri

Angie Marcela Gómez Giraldo

Maria I. Leon Gómez Sonet

Julián Eduardo Leal Reatiga

Jamie Leigh Hazelwood

Andrés Inampué Borda

Maricel Mena López

César Moya

Daniel Moya Urueña

Carlos Guillermo Ospina

Maria Camila Posse Gaez

Bernardo Alfredo Hernández Umaña

Manuel Antonio Veloza

Theo van Willigenburg



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS  
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA  
T U N J A



ediciones  
USTA  
UNIVERSIDAD  
SANTO TOMÁS

Sociedades en transición y construcción de paz. Desafíos y perspectivas / Daniel Moya Urueña (Editor). Tunja: Ediciones USTA, 2021.

416 páginas: tamaño 17×24 cm.

ISBN: 978-628-7504-22-6

Primera Edición, 2021

ISBN: 978-628-7504-22-6

### **Sociedades en transición y construcción de paz.**

Desafíos y perspectivas

#### **Corrección de Estilo:**

Maria Ximena Ariza García

#### **Diagramación**

**Editorial JOTAMAR S.A.S.**

Calle 57 No. 3 - 39.

Tunja - Boyacá - Colombia.

#### **Comité editorial**

**Fr. Álvaro José  
ARANGO RESTREPO, O.P.**  
Rector

**Fr. Omar Orlando  
SÁNCHEZ SUÁREZ, O.P.**  
Vicerrector Académico

**Fr. Héctor Mauricio  
VARGAS RODRÍGUEZ, O.P.**  
Vicerrector administrativo y Financiero

**María Ximena ARIZA GARCÍA**  
Directora Ediciones Usta Tunja

**Sandra Consuelo DÍAZ BELLO**  
Directora Unidad de Investigación e  
Innovación

**Juan Carlos CANOLES VÁSQUEZ**  
Director Centro de Recursos para el  
Aprendizaje y la Investigación

Todos los derechos reservados conforme a la ley. Se permite la reproducción citando fuente.

El pensamiento que se expresa en esta obra, es exclusiva responsabilidad de los autores y no compromete la ideología de la Universidad Santo Tomás.



**Ediciones Usta**  
**Universidad Santo Tomás**  
**2021**

**Departamento Ediciones Usta Tunja**  
Universidad Santo Tomás Seccional Tunja

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro por cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopiadoras, microfilme, offset o mimeógrafo.

Ley 23 de 1982.

## AGRADECIMIENTO

Este libro es una iniciativa del Departamento de Humanidades y Formación Integral y del Centro de Estudios Educativos Enrique Lacordaire, de la Universidad Santo Tomás (USTA) (Tunja, Colombia). Un profundo agradecimiento a las autoras y autores, quienes, desde sus diferentes contextos en lo local, nacional e internacional, piensan y construyen la paz, imperfecta, justa, integral, comunitaria y no violenta. Se agradece por los aportes de docentes e investigadores(as) de diferentes continentes e instituciones: Vrije Universiteit Amsterdam (Países Bajos), Kant Academy Utrecht (Países Bajos), Universidad de Granada (España), Universidad de Notre Dame (EEUU), Corporación Universitaria Reformada (Colombia), Universidad Católica Lumen Gentium (Colombia), Instituto de Desarrollo y Paz (USTA, Bogotá), Instituto de Justicia y Paz (USTA, Tunja) y la Universidad Santo Tomás (Tunja y Bogotá, Colombia). Y, finalmente, se da reconocimiento a la misión humanista, cristiana y tomista de la USTA, que procura espacios interdisciplinarios de reflexión profunda sobre la verdad, el mundo y la sociedad, desde una ética para la transformación social, la justicia, los derechos humanos, la paz y la reconciliación.

# TABLA DE CONTENIDO

**Abreviaturas/ Abbreviations** .....6

**Prólogo** .....9

*Fray Juan Pablo Romero Correa O.P.*

**Introducción** .....12

*Daniel Moya Urueña*

## **Parte I: Investigaciones**

1. Justicia transicional y construcción de paz .....21

*Daniel Moya Urueña*

2. Survivor Centered Transitional Justice.....68

*Maria I. Leon Gomez Sonet*

3. The Conflict Ethos of Colombian Elites .....108

*Maria Camila Posse Gaez*

4. La paz y el derecho a la paz desde la visión del Vivir Bien  
andino boliviano.....167

*Bernardo Alfredo Hernández Umaña y Karen G. Añaños*

5. Espiritualidad de paz y buen vivir desde el Tercer Isaías .....196

*Maricel Mena López, Angie Marcela Gómez Giraldo, Julián Eduardo Leal Reatiga  
y Manuel Antonio Veloza*

6. The Micro-Dynamics of Reconciliation Processes in  
Post-Conflict Societies and the Influence of Religion .....232

*Theo van Willigenburg*

## **Parte II: Perspectivas**

7. Esa otra sociedad colombiana del posacuerdo .....269

*César Moya*

|   |     |
|---|-----|
| 8. La justicia restaurativa como paradigma y los múltiples caminos hacia el perdón .....                                  | 295 |
| <i>Jamie L. Hazelwood y Beatriz Alejandra Arboleda Romero</i>   |     |
| 9. La espiritualidad de la Noviolencia .....  | 325 |
| <i>Santiago Borda-Malo Echeverri</i>  |     |
| 10. El pensamiento ético-político de Emmanuel Levinas .....   | 358 |
| <i>Milton Adolfo Bautista Roa</i>   |     |
| <b>Parte III: Diálogos</b>  |     |
| 11. Esclarecimiento de la verdad y paz en Colombia: En diálogo con Carlos Guillermo Ospina, Comisionado de la Verdad..... | 381 |
| <i>Daniel Moya Urueña y Carlos Guillermo Ospina</i>   |     |
| <b>Conclusiones</b> .....   | 404 |
| <i>Andrés Inampué Borda</i>   |     |
| <b>Autores(as)</b> .....  | 411 |

# ABREVIATURAS/ ABBREVIATIONS



|               |  |
|---------------|--|
| ACNUR         | Alto Comisionado para los Refugiados de las Naciones Unidas  |
| ACOMIVIC O.V. | Asociación Colombiana de Militares Víctimas del Conflicto Armado, Organización de Víctimas (Colombia)    |
| AMOR          | Asociación de Mujeres del Oriente Antioqueño (Colombia)  |
| ANC           | African National Congress (Sudáfrica/ <i>South Africa</i> )  |
| ANUC          | Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (Colombia)  |
| ASFAMIPAZ     | Asociación Colombiana de Familiares de Miembros de la Fuerza Pública y Liberados por Grupos Guerrilleros |
| AUC           | Autodefensas Unidas de Colombia  |
| BBBEE         | Broad-Based Black Economic Empowerment (Sudáfrica/ <i>South Africa</i> )                                 |
| CANI          | Conflicto armado no internacional  |
| CEH           | Comisión para el Esclarecimiento Histórico (Guatemala)   |
| CEPAL         | Comisión Económica para América Latina y el Caribe   |
| CEV           | Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la convivencia y la no repetición (Colombia)              |
| CIDH          | Comisión Interamericana de Derechos Humanos  |
| CINEP         | Centro de Investigación y Educación Popular (Colombia)   |
| CNMH          | Centro Nacional de Memoria Histórica (Colombia)  |
| CODESA        | Convention for a Democratic South Africa   |
| CONADEP       | Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas  |
| Corte IDH     | Corte Interamericana de Derechos Humanos   |
| CRIC          | Consejo Regional Indígena del Cauca (Colombia)   |
| CRLN          | Chicago Religious Leadership Network on Latin America  |
| CVR           | Comisión de Verdad y Reconciliación de Perú  |
| DDR           | Disarmament, Demobilization, and Reintegration   |
| DIH           | Derecho Internacional Humanitario  |
| Dipaz         | Diálogo Intereclesial por la Paz (Colombia)  |
| ELN           | Ejército de Liberación Nacional (Colombia)   |
| EPL           | Ejército Popular de Liberación (Colombia)  |
| ESMAD         | Escuadrón Móvil Antidisturbios (Colombia)  |
| FARC-EP       | Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo  |

|         |   |
|---------|---|
| FEDEFAM | Federación Latinoamericana de Asociaciones de Familiares de Detenidos-Desaparecidos |
| FMLN    | Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (El Salvador)                    |
| GEAR    | Growth, Employment and Redistribution (Sudáfrica/ <i>South Africa</i> )             |
| Gempaz  | Grupo Ecuménico de Mujeres Constructoras de Paz (Colombia)                          |
| HDI     | Human Development Index   |
| HIV     | Human Immunodeficiency Virus  |
| HRW     | Human Rights Watch  |
| ICMP    | International Commission on Missing Persons (Bosnia)                                |
| ICTJ    | International Center for Transitional Justice                                       |
| ICTY    | International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia                           |
| IJR     | Institute for Justice and Reconciliation (Sudáfrica/ <i>South Africa</i> )          |
| IRA     | Irish Republican Army   |
| IRC     | InterReligious Council (Sierra Leona/ <i>Sierra Leone</i> )                         |
| IW      | Impunity Watch  |
| JEP     | Jurisdicción Especial para la Paz (Colombia)  |
| KAIRED  | Kairós Educativo (Holanda-Colombia)   |
| KATS    | Killings, Abductions, Torture and Severe Ill-treatment and bodily harm              |
| KSG     | Khulumani Support Group (Sudáfrica/ <i>South Africa</i> )                           |
| LDMT    | Ley de Derechos de la Madre Tierra  |
| LGBT    | Personas lesbianas, gais, bisexuales y transgénero                                  |
| LTTE    | Liberation Tigers of Tamil Elam (Sri Lanka)   |
| M-19    | Movimiento 19 de abril (Colombia)   |
| MAQL    | Movimiento Armado Quintín Lame (Colombia)   |
| MINUGUA | Misión de Naciones Unidas para la Verificación de los Derechos Humanos en Guatemala |
| MOVICE  | Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado (Colombia)                             |
| NGO     | Non-governmental organization   |
| OEA     | Organización de Estados Americanos  |
| OIT     | Organización Internacional del Trabajo  |
| ONG     | Organizaciones no gubernamentales   |
| ONU     | Organización de Naciones Unidas   |
| PCP-SL  | Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso (Perú)                                 |
| PRT     | Partido Revolucionario de Trabajadores (Colombia)                                   |



|         |   |
|---------|---|
| RDP     | Reconstruction and Development Program (Sudáfrica/<br><i>South Africa</i> )                                   |
| REDEPAZ | Red de iniciativas por la Paz (Colombia)  |
| REMHI   | Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica/<br><i>Recovery of Historical Memory Project</i> (Guatemala) |
| RUF     | Revolutionary United Front (Sierra Leona/ <i>Sierra Leone</i> )   |
| SA      | South Africa  |
| SIVJRNR | Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No<br>Repetición (Colombia)                                |
| TC      | Truth Commission  |
| TRC     | Truth and Reconciliation Commission (Sudáfrica/ <i>South<br/>Africa</i> )                                     |
| U.S.    | United States   |
| UNDP    | United Nations Development Program  |
| URNG    | Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala   |
| USTA    | Universidad Santo Tomás (Colombia)  |
| YIHR    | Youth Initiative for Human Rights (Bosnia-Herzegovina)  |

# PRÓLOGO



*La paz*, el gran deseo de la humanidad de nuestro tiempo. Lo es de dos formas fundamentales: la exclusión de la guerra como medio de solución de las diferencias entre los pueblos —o entre los Estados— y la superación de los conflictos sociales mediante la realización de la justicia.

Juan Pablo II (1991, párr. 1)

Cuando me invitaron a escribir el prólogo del libro *Sociedades en transición y construcción de paz: desafíos y perspectivas*, traje al recuerdo los momentos compartidos con comunidades de Campo Dos en Tibú, Altos de Cazucá en Soacha o el Occidente de Boyacá, que afrontan, en primer plano y como protagonistas, la realidad de un conflicto armado que persiste con arrogancia, pero la asumen con dignidad. En ese sentido, cada lugar tiene historias no contadas, en cuya interpretación contribuye el libro en mención con el fin de discernir esa “otra verdad”, de seres humanos, muchos anónimos, que, en medio de la confrontación y las amenazas, los miedos o las fronteras invisibles, se levantan todas las mañanas muy temprano a perseverar en la tarea de vivir.

Se suman varias décadas, entre frustraciones y anhelos, por superar la violencia, al menos aquella que súbitamente nos arrebatara la vida; al respecto, algunas pequeñas conquistas nos permiten imaginar que es posible escribir la página de la esperanza, como en efecto, se intentó hacer con la suscripción del Acuerdo de Paz en Colombia con la guerrilla más antigua del continente el 26 de septiembre de 2016, un escenario en que el “otro” dejó de ser visto como un “enemigo” para interpelarse y construir consensos a pesar de las diferencias.

Transitando por un camino todavía incierto, la misión que se proyecta desafía a acoger todos los relatos, incluso los de aquellos que desentonan con los propios paradigmas, con la conciencia de que cada grano de arena cuenta en la construcción del propio proyecto de sociedad. Así lo entendieron los griegos, cuyos fundamentos de la democracia, inspirados en el ágora, fueron cimentados en la confluencia de voluntades para incidir

en las decisiones políticas; la construcción de la paz se asocia a ese mismo propósito, y confluye inexorablemente con ese mismo fin: la búsqueda del bien común. En contextos de agitación y desasosiego, sólo la paz, a veces entelequia y otras tantas imperfecta, puede asegurar la realización ética de los propios fines, es decir, la confirmación plena de una felicidad compartida.

En la encíclica *Fratelli Tutti*, el Papa Francisco nos recuerda que “en toda guerra lo que aparece en ruinas es «el mismo proyecto de fraternidad, inscrito en la vocación de la familia humana»” (s.f. párr. 26); en otras palabras, en medio de la confrontación, los hilos que se rompen conspiran contra el tejido de humanidad que como impronta moviliza lo humano y nada de lo humano le es indiferente. Romper este espiral se convierte así en un imperativo ético para resignificar una dignidad que la guerra anuló, pero que se recompone con nuevos trazos plasmados sobre el recuerdo de las víctimas y la resiliencia de los sobrevivientes.

La lectura de los contenidos, desarrollados en los diferentes temas que compone el presente libro, permitirá “tender puentes”, para desde la lectura transversal de fenómenos comunes, leídos desde el prisma de imaginarios de paz en otras latitudes, se amplíe la comprensión en torno a los desafíos y las perspectivas que debemos asumir en la construcción de la paz, sin perder de vista que en esta misión, todos somos importantes y necesarios, y estamos llamados a remar (Francisco, 27 de marzo de 2020).

Agradezco a cada uno de los autores, que asumieron el reto de tejer estos relatos; de nuestra parte, queda la responsabilidad de confrontar estos planteamientos para convertirlos en tesis de nuevos discernimientos que aporten a la novedosa y creativa tarea de superar los conflictos, como una expresión, todavía contramayoritaria, que puja por fundir las bases de una nueva sociedad.

**Fray Juan Pablo Romero Correa O.P.**

Instituto de Justicia y Paz, Pablo VI

Universidad Santo Tomás

Tunja, Colombia

## Referencias

- Francisco, P. (27 de marzo de 2020). Bendición “Urbi et Orbi”. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Obtenido de [https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/urbi/documents/papa-francesco\\_20200327\\_urbi-et-orbi-epidemia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/urbi/documents/papa-francesco_20200327_urbi-et-orbi-epidemia.html)
- Francisco, P. (s.f.). Fratelli Tutti. (S. Sede, Ed.) Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Obtenido de [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html#\\_ftn24](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html#_ftn24)
- Juan Pablo II, P. (29 de Mayo de 1991). Audiencia General. Libreria Editrice Vaticana. Obtenido de [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1991/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19910529.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1991/documents/hf_jp-ii_aud_19910529.html).

# INTRODUCCIÓN



Daniel Moya Urueña

Las transiciones de la guerra a la paz, o de conflictos armados prolongados a Estados democráticos, presentan múltiples y exigentes retos, cuyas particularidades y dificultades exigen de la sociedad civil y la comunidad académica su continua examinación y profunda reflexión, para abrir caminos de entendimiento y esperanza en medio de la violencia y la desesperanza. La fragilidad y volatilidad de estos procesos traen consigo el riesgo del retorno a la violencia. Por lo tanto, la relevancia de la *justicia transicional* y la *construcción de paz*, como dos enfoques en contextos posconflicto, posacuerdo o post-regímenes autoritarios, para juzgar la violencia a gran escala cometida durante el periodo de conflicto y sentar las bases para la reconciliación.

Este libro surge en un contexto social y político de posacuerdo muy complejo, como lo es el colombiano, donde la justicia transicional son el conjunto de mecanismos implementados *en medio* de un conflicto armado. A más de cuatro años de la firma del Acuerdo de Paz del 2016, se presenta un escenario público de incrementadas olas de masacres y asesinatos a líderes sociales, defensores de derechos humanos y excombatientes<sup>1</sup>, en zonas con presencia de disidencias de la antigua guerrilla Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP), la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN), grupos del crimen organizado, el ejército nacional, entre otros. En la primera mitad del 2021, se suman las protestas sociales por la justicia social y económica, con una masiva participación

---

<sup>1</sup> Al año 2019, la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia (2020) reportó 108 asesinatos a líderes sociales y defensores de derechos humanos, y 194 homicidios de excombatientes de las FARC-EP desde la firma del Acuerdo Final.

de las juventudes, que han sido reprimidas violentamente por la fuerza pública, en contravía de las normas internacionales de derechos humanos. Situación que, según diferentes informes de la sociedad civil y del mismo Estado, ha dejado cientos de desaparecidos y decenas de muertos<sup>2</sup>.

Este escenario daría para uno o más libros de investigación. No obstante, en la presente obra titulada *Sociedades en transición y construcción de paz: desafíos y perspectivas*, se busca el entendimiento de lo que subyace a las transiciones de la guerra a la paz desde diferentes contextos y lentes teóricos. En este propósito, se asume la relación entre la justicia transicional y la construcción de paz como campos complementarios. En esta perspectiva, la justicia transicional sería “los esfuerzos para construir paz sostenible después de un periodo de conflicto, violencia masiva o violaciones sistemáticas de derechos humanos” (Zyl, 2011, p. 47). Así mismo, las sociedades en transición serían aquellas que asumen el enorme reto de construir la paz después de un largo periodo de conflicto armado y violaciones sistemáticas a los derechos humanos.

La pregunta de partida que invitó a este grupo de autores y autoras es: ¿cuáles son las condiciones, procesos y entendimientos que pueden ayudar a las sociedades en transición a la no-repetición de la violencia y la construcción de paz?

Los capítulos se organizan en tres partes. La primera parte, “Investigaciones”, reúne los capítulos productos de investigación, donde se estudian las transiciones sociopolíticas de guerra a paz, entre las que están; El Salvador, Guatemala, Perú, Chile, Colombia, Argentina, Bolivia, Sudáfrica, Sierra Leona, Sri Lanka, Irlanda del Norte y Europa del Este. Se abre un abanico para pensar los retos y posibilidades de las transiciones.

<sup>2</sup> Organizaciones no gubernamentales (ONG) reportan al 8 de junio de 2021, 73 víctimas mortales, la gran mayoría entre los 20 y 30 años de edad (Indepaz, 2021). Además de “1248 víctimas de violencia física ... 1649 detenciones arbitrarias ... 65 víctimas de agresiones oculares ... 25 víctimas de violencia sexual”, en el marco de las protestas (Temblores; Paiis; Indepaz, 2021, p. 60). La Fiscalía General de la Nación (2021) informó que entre el 28 abril y 6 de junio de 2021 hubo 51 personas fallecidas, 21 en el marco de las manifestaciones sociales. Reportó 572 casos junto con la Defensoría del Pueblo por presuntos desaparecidos, de estos 328 ubicados y 91 casos activos (Fiscalía General de la Nación, 2021).

El primer capítulo ofrece un estudio fenomenológico de las experiencias de transición en América Latina, en diálogo con la literatura sobre justicia transicional y construcción de paz. Aquí, se introducen aspectos teóricos de la justicia transicional y la construcción de paz, a partir de las experiencias transitorias en El Salvador, Guatemala, Perú, Chile, Argentina y Colombia. Se caracterizan estos contextos transicionales y sus experiencias de búsqueda y esclarecimiento de la verdad con la implementación de mecanismos de justicia transicional, como lo son las comisiones de la verdad.

Conocer y estudiar las comisiones de la verdad y sus recomendaciones para el posacuerdo o posguerra es tarea fundamental, pues son mecanismos de justicia transicional que han puesto mayor atención a las necesidades y exigencias de verdad de las víctimas, en especial en las últimas tres décadas. Son espacios públicos cada vez más plurales y participativos, puentes entre la justicia y la reconciliación. Pero también, se enfrentan a escenarios posacuerdo de negación, impunidad y desigualdad social. Frente a estos retos, el enfoque de *construcción de paz* propone que ésta sea entendida como estructuras-procesos a largo plazo, interdependientes a los diferentes niveles de la sociedad, cuya coordinación con la justicia transicional es clave en el posacuerdo, siempre con la mirada puesta en las víctimas y sus exigencias de verdad y justicia.

Considérense las experiencias de organizaciones de víctimas en América Latina, quienes después de más de 25 años de un conflicto armado, continúan luchando por una paz con justicia, como ha sucedido en Guatemala, Argentina, Chile, entre otros. En este sentido, hay puntos de encuentro con experiencias globales, como las africanas, cuyo análisis puede ser beneficioso para comprender los retos y posibilidades de las transiciones. Así las cosas, en el capítulo segundo, la investigadora Maria I. León Gómez Sonet presenta un análisis comparativo de los casos de Sudáfrica y Guatemala, llevando al lector a reconocer los elementos para una justicia transicional centrada en las víctimas. La autora, quien trabajó en estos dos países, cuestiona qué tan central es la justicia socioeconómica en los marcos conceptuales y operativos de la justicia transicional occidentales que se han aplicado en estos contextos, cuyas sociedades continúan padeciendo por las profundas desigualdades socioeconómicas. Esta mirada crítica a la economía política de la justicia transicional, sustentada por la perspectiva

de la *justicia transformativa*, se presenta junto con algunos ejemplos de liderazgo desde las poblaciones de sobrevivientes, como las indígenas en Guatemala y negra en Sudáfrica, quienes vivencian procesos de justicia y paz en medio de la violencia y desigualdad posacuerdo.

Los primeros dos capítulos visibilizan los procesos de las víctimas para la justicia, verdad, reparación y reconciliación. ¿Y qué sobre las élites en las sociedades en transición? ¿Cuál fue su rol en la guerra y cuál será su rol en la paz? En el capítulo tercero, la investigadora Maria Camila Posse Gaez encuentra que las élites colombianas presentan un “ethos del conflicto” que funciona como obstáculo ideológico y práctico para la reconciliación y la construcción de paz. Esta investigación, donde se recogieron y analizaron entrevistas a élites colombianas, se apoyó en el campo de la psicología para la paz, entendiendo cómo estas, conceptualizan la justicia desde sus propios objetivos económicos y de seguridad, asumiendo miradas punitivas y clasistas del otro, con una visión de desarrollo económico rural como sustituto para la paz.

En contraste, las visiones andinas sobre la paz surgen como alternativas epistemológicas a la paz neoliberal; aquella pensada desde y para el mercado. En la investigación de Bernardo Hernández y Karen Añaños sobre el Vivir Bien andino boliviano (capítulo cuarto), se halla que este concepto quechua se aproxima más a la “paz imperfecta”, concebida como proceso inacabable y entendiendo el conflicto como parte de la complejidad de los ecosistemas donde se relacionan los seres humanos con todos los seres vivos. Si las miradas institucionales contemporáneas se centran en el desarrollo económico y de garantías de derechos humanos, lo que los investigadores agrupan bajo los conceptos de “paz democrática” y la “paz territorial”, el Vivir Bien andino boliviano implica la armonía del ser con su entorno, mas no con la institucionalidad, constituyéndose como una propuesta autóctona de los pueblos andinos, que pone en su centro los derechos de la madre tierra y de los pueblos.

La paz y el buen vivir surgen también como referentes de reflexión comunitaria en contextos urbanos y eclesiales en Colombia durante el posacuerdo. Así lo investigó Maricel Mena y estudiantes de ciencias bíblicas y teología de la Universidad Santo Tomás (Bogotá), cuyos resultados se presentan en el capítulo quinto, titulado “Espiritualidad de paz y buen vivir



desde el Tercer Isaías”. Enmarcados en teologías de la reconciliación y la paz, y utilizando la metodología de la lectura popular de la Biblia, las y los autores responden a la pregunta: ¿en qué sentido aporta el Tercer Isaías (Is. 56-66) para la paz y la reconciliación? Las reflexiones sistematizadas de las víctimas participantes de los talleres bíblicos, revelarán nuevas comprensiones sobre la reconciliación, la justicia, el Buen Vivir, espiritualidad de paz, y la reconciliación.

Las capacidades para la reconciliación que se pueden fortalecer desde el sector religioso son amplias, como se propone en los capítulos del cinco al ocho. Pero, en esencia, la religión juega un papel ambiguo en las transiciones: algunas veces motiva a los creyentes a resistir la reconciliación mediante creencias divisorias, y otras veces les permite mostrar carácter y disposición para trabajar por la reconciliación. Así lo sustenta en el capítulo sexto, el académico holandés de la Vrije Universiteit Amsterdam, Theo van Willigenburg, quien presenta una investigación sobre las capacidades psicosociales de las personas en sociedades posconflicto para la reconciliación, citando ejemplos de Irlanda del Norte, Bosnia-Herzegovina, Sudáfrica, Colombia, Guatemala, Sri Lanka y Sierra-Leona, con un énfasis en las prácticas religiosas. Una lección es que la reconciliación requiere ir más allá de la simple co-existencia, revela el autor, pues, demanda construir confianza por medio de la ampliación de las bases sociales entre las divisiones étnicas o religiosas, y la interacción personal entre las divisiones.

La segunda parte del libro, “Perspectivas”, agrupa capítulos de carácter teórico-reflexivo, desde diferentes miradas epistemológicas, como la antropología cristiana del sur, la noviolencia, y desde ontologías que plantean la mirada al Otro.

En el capítulo séptimo, el teólogo e investigador César Moya destaca el trabajo de “esa otra sociedad” noviolenta y activa, que se posiciona frente al conflicto armado pero que no es noticia en los medios de comunicación; en contraposición a la sociedad pasiva frente a la paz, que la limita a los acuerdos negociados entre las élites, y de la sociedad que apuesta y ha apostado siempre por la violencia y la guerra. Esa otra sociedad son las comunidades organizadas, entre las que se encuentran redes ecuménicas por la paz, iglesias, movimientos de mujeres y víctimas, entre otros, y se enfrentan contra los poderes de dominación, pero lo hacen de una manera

noviolenta activa. La antropología cristiana del sur plantea entonces el sentido de lo comunitario en el ser humano, donde las poblaciones autóctonas y sufrientes se alinean “con el proyecto del Dios de la vida”, referente epistemológico para la noviolencia y la construcción de paz.

Dos experiencias comunitarias de justicia restaurativa liderada por las víctimas en Colombia se comparten en el capítulo octavo. Las autoras, Beatriz Alejandra Arboleda Romero y Jamie L. Hazelwood, una colombiana y otra estadounidense, sirvieron como acompañantes, desde el sector religioso, a dos comunidades rurales víctimas del conflicto armado en los departamentos del Sucre y del Cauca. Fueron testigos de hechos concretos de perdón y restauración en lo local, y comparten sus reflexiones a través del diálogo teórico-práctico entre los lentes de la construcción de paz y la justicia restaurativa. Aún en medio de la violencia, las comunidades víctimas son capaces de liderar procesos simbólicos de paz y reconciliación, como así lo narran los procesos comunitarios en Pichilín y Buenos Aires, quienes exigieron al ejército colombiano acciones públicas de reconocimiento y peticiones de perdón, reparaciones materiales y simbólicas, y organizaron vigilias ecuménicas por la paz en memoria de las víctimas de las masacres ocurridas en el 2015.

El libro continúa con una reflexión desde la espiritualidad de la noviolencia, si bien, ahora puesta la mirada hacia ‘la vida interior’. El filósofo y docente investigador de la Universidad Santo Tomás (Tunja), Santiago Borda-Malo Echeverri, en el capítulo noveno, descubre el pensamiento del católico neotomista Lanza del Vasto, quien, inspirado en la noviolencia de Gandhi, dejó un legado literario para una espiritualidad de la noviolencia. El autor comparte un tratado sobre la noviolencia, donde la mirada profunda hacia el interior del ser ofrece un elemento fundador de la ética de la noviolencia, que llevará a la búsqueda de la verdad. Sin una profundización en la Noviolencia, argumenta el autor, no es viable ni sostenible la paz, para la cual es necesaria la verdad como un primer elemento de la mirada a sí mismo.

Otro pensador y otra propuesta, presentada por el investigador Milton Adolfo Bautista Roa, en el capítulo décimo titulado “El pensamiento ético-político de Emmanuel Levinas: elementos para la transición hacia la paz”, es la que invita a verter la vista hacia el Otro, a ese ser infinito que se revela

por medio de su rostro. Inspirado en el pensamiento de Levinas, el autor revela elementos ético-políticos para la transición hacia la paz, como la visión del Otro como imperativo de responsabilidad y justicia. Es decir, cuidar y documentar el relato de las víctimas se convierte en una obligación para las sociedades en transición. Y nos recuerda que es en lo comunitario, cuidando al sufriente, donde se construyen las bases para la paz.

Finalmente, en la tercera parte, “Diálogos”, se publica una entrevista inédita realizada a Carlos Guillermo Ospina, comisionado de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la convivencia y la no repetición (CEV) en Colombia, quien brinda una mirada interna al proceso de esclarecimiento de la verdad en el posacuerdo colombiano. El comisionado comparte sus reflexiones a cuatro años del Acuerdo de Paz, el contexto de la violencia reciclada que está experimentando hoy el pueblo colombiano y los significados de esclarecer la verdad aún en medio de la violencia. Se plantea la necesidad de la escucha universal como un imperativo para la paz y la verdad ética como fundamento, aquella que ayude a explicar el porqué de esta violencia deshumanizante.

Para resumir, los desafíos y posibilidades que se presentan durante las transiciones, y que son abordados en esta obra, se centran en responder a las exigencias de justicia, verdad y garantías de no repetición por parte de las víctimas. El cumplimiento y protección de los derechos humanos; la justicia moral; la no impunidad; comprender el ethos del conflicto en actores claves como las élites; rescatar las capacidades psicosociales para la reconciliación; conocer los procesos de reflexión y acción que emergen desde las comunidades rurales y urbanas, incluyendo el sector religioso; practicar espiritualidades de la no violencia y de entrega al Otro; emplear la escucha universal y la verdad ética; estos y muchos otros son temas claves que aportan a los procesos de justicia transicional y la construcción de paz.

### Referencias

Fiscalía General de la Nación. (8 de Junio de 2021). En el marco de las manifestaciones violentas registradas en el país, 328 personas han sido localizadas y se mantiene activo el mecanismo de búsqueda urgente en 91 casos. *Boletín 39491*. Bogotá. Obtenido de <https://www.fiscalia.gov.co/colombia/noticias/en-el-marco-de-las->

manifestaciones-violentas-registradas-en-el-pais-328-personas-han-sido-localizadas-y-se-mantiene-activo-el-mecanismo-de-busqueda-urgente-en-91-casos/

Indepaz. (6 de Junio de 2021). Listado de las 73: víctimas de violencia homicida en el marco del paro nacional al 07 de junio. Obtenido de <http://www.indepaz.org.co/victimas-de-violencia-homicida-en-el-marco-del-paro-nacional/>

Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia. (2020). Informe trimestral del Secretario General S/2020/239. Naciones Unidas.

Temblores, Páiz, & Indepaz. (2021). *Informe de Temblores ONG, Indepaz y Páiz a la CIDH sobre la violación sistemática de la Convención Americana y los alcances jurisprudenciales de la Corte IDH con respecto al uso de la fuerza pública contra la sociedad civil en Colombia*. Obtenido de [https://4ed5c6d6-a3c0-4a68-8191-92ab5d1ca365.filesusr.com/ugd/7bbd97\\_691330ba1e714daea53990b35ab351df.pdf](https://4ed5c6d6-a3c0-4a68-8191-92ab5d1ca365.filesusr.com/ugd/7bbd97_691330ba1e714daea53990b35ab351df.pdf)

Zyl, P. v. (2011). Promoviendo la justicia transicional en sociedades post conflicto. En F. Reátegui (Ed.), *Justicia Transicional. Manual para América Latina*. Brasilia; Nueva York: Comisión de Amnistía. Ministerio de Justicia; Centro Internacional para la Justicia Transicional.

# PARTE I

# INVESTIGACIONES



# 1. JUSTICIA TRANSICIONAL Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ

## LECCIONES DESDE AMÉRICA LATINA



Daniel Moya-Urueña

### Resumen

Este capítulo ofrece un estudio comparativo de los procesos de justicia transicional, búsqueda de la verdad y construcción de paz en la historia reciente de América Latina. Se define la justicia transicional como mecanismos, procesos y esfuerzos que buscan verdad, justicia, paz y reconciliación, después de periodos prolongados de conflicto armado. El estudio contrasta la evolución, metodología, impacto y limitantes de las comisiones de la verdad en Argentina, Chile, El Salvador, Guatemala, Perú y Colombia. Luego, indaga sobre el rol de la sociedad civil y las víctimas en los contextos latinoamericanos de posacuerdo. Por último, identifica y analiza algunas lecciones pertinentes para las sociedades en transición, entre ellas, la necesidad de articular lentes de construcción de paz en los procesos de justicia transicional, para hacer frente a la impunidad, rechazo a la verdad, injusticias sociales y violencia posacuerdo.

**Palabras clave:** justicia transicional, construcción de paz, comisiones de la verdad, América Latina, sociedades en transición, violencia posacuerdo, posconflicto, no repetición

### Abstract

This chapter offers a comparative study of transitional justice, truth-finding and peacebuilding processes in the recent history of Latin America. Transitional justice is defined as mechanisms, processes and efforts seeking

some sort of truth, justice, peace and reconciliation after prolonged periods of armed conflict. This study contrasts truth commissions and their characteristics, evolution, methodology, impact and limitations, as implemented in Argentina, Chile, El Salvador, Guatemala, Perú and Colombia. Then, it examines the role of civil society and victims in these post-agreement contexts. Lastly, it identifies some lessons for transitional societies, such as the need to articulate peacebuilding lenses within transitional justice processes, to overcome impunity, the denial of truth, social injustices and post-agreement violence.

**Keywords:** transitional justice, peacebuilding, truth commissions, Latin America, transitional societies, post-conflict, post-agreement violence

---

## Introducción

¿Cómo enfrentan las sociedades la transición de la guerra a la paz, teniendo en cuenta su pasado de graves violaciones a la dignidad humana y sus anhelos de verdad, justicia, reparación, no repetición y paz? ¿Qué ha pasado después del cierre de un conflicto bélico o del fin de una dictadura militar? ¿Cómo se da la búsqueda y el esclarecimiento de la verdad en contextos posacuerdo?

Algunas sociedades de América Latina se han planteado estos interrogantes, pues la región ha experimentado en su pasado reciente dictaduras militares y conflictos armados que han dejado innumerables víctimas. Han fijado su mirada a las aberraciones del pasado de violencia a gran escala para así plantearse, como comunidades políticas, compromisos para la no repetición. Pero estas cuestiones no emergen en cualquier momento. Afloran con rapidez y urgencia en la fase de transición de periodos de conflicto armado y graves violaciones a los derechos humanos a estados de democracia y paz, fase que será nuestro objeto de estudio.

Se analiza en este capítulo el fenómeno de las transiciones políticas a partir de las experiencias en Centro y Sur América, mediante la revisión literaria en justicia transicional y construcción de paz, buscando mejores

entendimientos de las transiciones de la guerra a la paz. El propósito es identificar lecciones pertinentes para las sociedades que buscan superar las espirales de violencia y cumplir así con las exigencias de verdad, justicia, reparación y no repetición. A su vez, se contribuye en los campos de la justicia transicional y la construcción de paz teniendo en cuenta estas experiencias latinoamericanas. El capítulo se organiza así.

En primer lugar, se hace un repaso breve en el desarrollo histórico de la justicia transicional y algunas miradas críticas desde la academia a este campo teórico-práctico. Además, se asume la perspectiva de la complementariedad entre la justicia transicional y la construcción de paz, si bien la relación justicia-paz puede ser compleja.

En segundo lugar, se caracterizan los contextos posacuerdo y la evolución, metodología, impacto y limitantes de las comisiones de la verdad (CV) de Argentina, Chile, El Salvador, Guatemala, Perú y Colombia. Se observa cómo en Argentina y Chile – después de gobiernos dictatoriales militares –, y en Perú, El Salvador y Guatemala—después de conflictos armados –, se ha esclarecido la verdad y buscado, o negado, la justicia y la paz.

En tercer lugar, se analiza el fenómeno de las transiciones desde el campo de la construcción de paz, que, diferenciado de la justicia transicional, permite afrontar las limitaciones de las transiciones mediante miradas analíticas que se centran en la complejidad misma de los conflictos armados y los esfuerzos de paz a largo plazo. En este propósito, se considera el caso colombiano, el cual, es paradigmático por estar implementando mecanismos transicionales sin un cierre definitivo del conflicto.

Finalmente, se argumenta que la construcción de paz y la justicia transicional son campos teórico-prácticos complementarios, cuya coordinación permite superar el falso dilema de menos justicia por mayor paz, como lo demuestran los continuos esfuerzos de la sociedad civil, en especial las víctimas, por verdad y paz con justicia; quienes no desfallecen en esta búsqueda, aún después de décadas de haberse terminado un conflicto armado.



## Una mirada a la justicia transicional

La justicia transicional ha existido desde el comienzo mismo de la democracia<sup>1</sup>, aunque no ha sido exclusiva a ella. Sin embargo, la expresión “justicia transicional” surge en la modernidad para explicar los nuevos problemas que surgieron a partir de las diferentes transiciones políticas en el mundo después de la Guerra Fría, a modo de sistematizar estas experiencias (Arthur, 2009). Se desarrolla también desde las instancias internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el Derecho Internacional y el Derecho Internacional Humanitario (DIH) para hacer frente a la impunidad y garantizar los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia, la reparación y la no-repetición<sup>2</sup>. Pero, no fue sino hasta comienzos del año 2000 que surgen los estudios en justicia transicional (Torres Penagos, 2019).

Para entender el papel de la justicia transicional en el mundo moderno se remonta al altamente conflictivo y acelerado siglo XX, donde se gestaron mecanismos de justicia transicional innovadores y en ocasiones fallidos. La llamada “tercera ola de la democratización”<sup>3</sup> o “tercera ola de la justicia transicional”<sup>4</sup>, particularmente en Centro y Sur América, Asia, África y Europa del Este, dio lugar a nuevos discursos de justicia, esta vez enmarcados en el derecho a la justicia, verdad, reparación de las víctimas, paz y reconciliación.

Principalmente la ONU promovió la construcción de paz en el postconflicto a partir del informe de Boutros Boutros-Ghali Agenda por la Paz de 1992, donde evitar la repetición de la violencia se planteaba como el objetivo central de la construcción de paz (cf. United Nations Peacekeeping Operations. Principles and Guidelines, 2008). Aunque también se gestaron con discursos neoliberales.

---

<sup>1</sup> Las primeras experiencias de justicia transicional se remontan a la Grecia antigua, cuando los atenienses experimentaron dos momentos de transición después de la llegada al poder de una oligarquía, su sucesiva derrota y restauración de la democracia en 411 a.C. y 404-403 a.C. Implementaron leyes de amnistía, reformas constitucionales, reparaciones materiales y juicios políticos, implementando innovaciones en términos de reconciliación política, particularmente en la segunda fase de transición. Cf. Elster (2006).

<sup>2</sup> Cf. Comisión de Derechos Humanos- ONU (1997).

<sup>3</sup> Cf. Huntington (1994).

<sup>4</sup> Cf. Ibáñez (2017).

Es así, que, la justicia transicional se ha desarrollado en tres “olas”. La primera ocurre al finalizar la Primera Guerra Mundial en Europa, cuando se establecen los mecanismos de transición a partir del Tratado de Versalles, en el cual se decretó que los tribunales nacionales de Alemania se encargarían de juzgar a los responsables y de las indemnizaciones a las víctimas, tribunales que “resultaron ser un fracaso”, y cuyos castigos económicos al país establecieron las condiciones para una segunda guerra mundial (Ibáñez Najar, 2017, p. 123).

La segunda ola comprende el periodo inmediato después de la Segunda Guerra Mundial, cuando por primera vez se crearon tribunales internacionales que desplazaron a los tribunales nacionales para hacer justicia después de la guerra: los Tribunales Militares Internacionales de Núremberg y de Tokio. Ocurre aquí la internacionalización de la justicia transicional. En este contexto de posguerra se declaran e instalan el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario (1945), la Declaración de los Derechos Humanos (1948) y sus posteriores convenciones y tratados, como la Convención de Ginebra (1948).

Por último, la tercera ola de la justicia transicional se dio a partir de los años 80 y posterior a la Guerra Fría, caracterizada por establecer discursos de justicia transicional basados en los derechos políticos individuales, y en la década de los 90, en los derechos colectivos de verdad, justicia, reparación y no repetición, y, en ocasiones, de reconciliación.

En esta tercera ola se crearon por primera vez tribunales internacionales especiales en Europa del Este, que establecieron reparaciones e indemnizaciones a víctimas, incluyendo la restitución de tierras (Ibáñez Najar, 2017). En África, se implementaron diversas comisiones de la verdad y de investigación para esclarecer las graves violaciones a los derechos humanos por parte de las Fuerzas Armadas contra la oposición y grupos subversivos en Uganda, Zimbabue, República del Congo, Marruecos y Sudáfrica. De estos se destacan los Tribunales de las Naciones Unidas para Ruanda para juzgar a los responsables del genocidio y la Comisión de la Verdad y Reconciliación en Sudáfrica<sup>5</sup> para esclarecer lo ocurrido durante

---

<sup>5</sup> Esta comisión tuvo el poder de otorgar amnistías a quienes aportaban con la verdad para esclarecer las graves violaciones a los derechos humanos después de más de 30 años de apartheid, política que ha sido cuestionada y debatida.

el apartheid. El énfasis en la reconciliación de la comisión de la verdad en Sudáfrica influyó para que en América Latina y otros lugares del mundo las comisiones para el esclarecimiento de la verdad también se definieran como comisiones que buscaban la reconciliación (Kerber, 2017).

Ahora bien, la justicia transicional en América Latina se enmarca en contextos de dictaduras militares y sangrientas guerras civiles que produjeron millares de víctimas, llevándose a cabo violaciones sistemáticas de los derechos humanos por parte de los Estados militares en el continente. Las primeras comisiones de la verdad instauradas en la región nacieron con discursos de legalidad, derechos individuales y nociones de liberalismo político. Bolivia y Argentina fueron los primeros países en adoptarlas, en 1982 y 1983, respectivamente. Estas se focalizaron en los crímenes de desaparición forzada, estableciéndose como los primeros esfuerzos desde la oficialidad para lograr justicia después de las dictaduras, para luego ser complementadas por tribunales judiciales. Sin embargo, en el caso de Bolivia, la comisión fue anulada en 1984 y nunca se publicó ningún informe, y los tribunales prometidos, si bien iniciaron, al poco tiempo fueron anulados por leyes de amnistía (Hayner, 2002/2008).

Entre las prácticas sistemáticas cometidas por las Fuerzas Armadas de los gobiernos dictatoriales de América Latina, y exculpándose en su lucha anti-comunista, se destacan las desapariciones forzadas a opositores y la violencia sufrida por comunidades rurales campesinas e indígenas. De hecho, el continente latinoamericano primero tuvo que hacer frente a las auto-amnistías que los dirigentes de estas dictaduras se otorgaron al dejar el poder, por lo que se argumenta que al final de estos procesos de transición, imperó la impunidad (Moreno Fonseret, 2018).

Dado el éxito de las fuerzas militares en eliminar a los opositores políticos y por las leyes de auto-amnistías, se instauraron comisiones de la verdad años después por los gobiernos democráticos post-dictadura, como ocurrió en Chile. De modo que los nuevos gobiernos democráticos asumieron el propósito de salir del ámbito legal y entrar en “el ámbito de la ética y las emociones” (Grandin, 2005, p. 47)<sup>6</sup>, dejando de lado el enfoque punitivo

---

<sup>6</sup> Traducción propia del texto original.

y de responsabilidad por uno de “reconciliación nacional”. Fue así que los nuevos gobiernos democráticos en Argentina, Chile, Guatemala, Panamá, Perú, El Salvador y Uruguay, instalaron comisiones para esclarecer la verdad como alternativas a procesos judiciales que podrían ‘truncar’ la estabilidad democrática.

La transición hacia la democracia y el Estado de derecho fue el contexto en el que la mayoría de las comisiones de la verdad se crearon desde la década de los 80, y algunos analistas consideran que el continente logró la “consolidación democrática” (Martin, 2017, p. 14). Aunque esto puede ser cierto, no se logró toda la verdad, ni justicia, ni paz, en muchos casos. La mirada crítica a la justicia transicional a partir de la experiencia latinoamericana abre el debate en cuanto a si hubo más bien una democratización forzada y excluyente de la justicia social, el derecho a la verdad y la justicia reparadora de las víctimas.

Entre las miradas críticas del ‘éxito’ de las transiciones en América Latina, se menciona a Grandin (2005, pp. 46-47), para quien las transiciones en la región fueron más bien un proceso de “conversión a una definición particular de la democracia”, ya que, desde inicios de la década de 1980, varios países regresaron al “constitucionalismo”, abandonando los principios democráticos, tornándose represivos, mientras establecían economías de libre mercado. Implementaron una visión estrecha de la democracia ligada a derechos políticos y legales mas no sociales. En este sentido, el occidentalismo ha dominado el campo de la justicia transicional y ha excluido visiones de paz y justicia locales, llegando incluso a exacerbar condiciones de conflicto a nivel local e implementándose de forma mecánica por expertos internacionales (Mac Ginty, 2008; Sharp, 2019).

Sumado a lo anterior, las primeras comisiones de verdad en América Latina y los comisionados juristas que las integraron promovieron los valores liberales para prevenir la violencia estatal, pero se retractaron de impartir juicios morales que pudieran reanimar los ánimos divisorios (Grandin, 2005). En síntesis, hubo en estas tempranas experiencias transitorias una promoción del nacionalismo entendido como ruptura y contraste con el pasado, ignorando el clamor de las víctimas al no sancionar a los responsables. Pero las sociedades han aprendido y no todo está perdido,

pues las comisiones de la verdad más recientes, como en El Salvador, Guatemala, Perú, Sudáfrica, y ahora Colombia, testimonian esfuerzos de centrarse en las víctimas y el derecho a la verdad, aun con sus debilidades.

En suma, se utilizaron mecanismos de transición después de regímenes dictatoriales militares en Bolivia (1964-1982), Argentina (1976-1983), Chile (1973-1990); después de conflicto armado y represión estatal militar en Brasil (1964-1985), Ecuador (1984-1988), Paraguay (1954-1989), El Salvador (1980-1991), Guatemala (1962-1996), Perú (1980-2001), y, por último, Colombia (1964-2016).

Antes de ahondar en algunas transiciones específicas de América Latina, discutimos las principales tesis de la justicia transicional y la construcción de paz, las cuales nos ayudarán en la resignificación del fenómeno de las transiciones de la guerra a la paz a la luz de la contemporaneidad.

### **Justicia transicional en relación a la construcción de paz**

La relación entre la justicia transicional<sup>7</sup> y la construcción de paz es estrecha. Si bien en las transiciones el dilema “justicia vs. paz” sale a flote, y los campos en mención se han concebido como distintos y separados, se retoma en este escrito la perspectiva de la complementariedad, que se ha venido aceptando y fortaleciendo en los últimos años, sin pretender borrar las tensiones que puedan existir entre estas dos ópticas. Algunas definiciones contemporáneas soportan la perspectiva de complementariedad.

Una definición de la justicia transicional comprende todos aquellos arreglos judiciales y extrajudiciales que buscan facilitar el cambio de gobiernos autoritarios o situaciones de conflicto armado hacia la democracia y la paz (Rettberg, 2005). Hoy día se habla de las transiciones no solo hacia

---

<sup>7</sup> Autores como Castillejo Cuéllar (2017) señalan la importancia de identificar aquellos aspectos que se invisibilizan por la terminología transicional, como por ejemplo la “indefinición terminológica” de la víctima, la cual oculta las diversas definiciones de victimización y así el *locus* de responsabilidad. Por su parte, Kerber (2017) prefiere entender el mandato de las comisiones de la verdad desde la *justicia restauradora* en vez del planteamiento de la Justicia Transicional, pues este último plantea su validez únicamente para contextos de transición y no como alternativa para todas las sociedades; además relaciona esta terminología con los discursos de democracias y desarrollo del Norte Global que se presentan como modelos que las sociedades del Sur, vistas como violentas y menos desarrolladas, deben adoptar.

la democracia, sino que el término también se asocia a la “construcción de paz en el postconflicto en general, incluso aquellas que no implican una transición liberal” (Sharp, 2019, p. 119). Por otra parte, Paul van Zyl (2011, p. 47) comprende la justicia transicional como “los esfuerzos para construir paz sostenible después de un periodo de conflicto, violencia masiva o violaciones sistemáticas de derechos humanos” (p. 47). Para el Centro Internacional para la Justicia Transicional (2009, p. 1) es “una justicia adaptada a sociedades que se transforman a sí mismas después de un período de violación generalizada de los derechos humanos”.

La justicia transicional pretende lidiar equitativamente entre los deseos legítimos de justicia y verdad de individuos y colectividades afectados por la violencia y las exigencias de no repetición de los hechos y la coexistencia pacífica. La ONU, por ejemplo, define la “justicia de transición” como los “intentos de una sociedad para resolver los problemas derivados de un pasado de abusos a gran escala, a fin de que los responsables rindan cuentas de sus actos, servir a la justicia y lograr la reconciliación” (Consejo de Seguridad, 2004, p. 6). Para esta institución, se puede consolidar la paz a largo plazo en la medida que la población confíe que las instituciones, las estructuras legítimas, repararán los daños y administrarán justicia.

En síntesis, la justicia transicional es una “justicia excepcional” para sociedades que quieren alcanzar la paz, una justicia centrada en los principios de justicia, verdad, reparación, no repetición y hacia la consolidación de la paz, del Estado de derecho, el pluralismo democrático, particularmente a partir de esclarecer la verdad a la luz de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario (Ibáñez Najar, 2017).

Los procesos de justicia transicional ahora también incluyen prácticas locales y autóctonas de justicia y reconciliación, si bien se conserva la visión clásica en muchas instituciones y acciones, lo cual constituye un problema debatido en la literatura crítica a las nociones liberales de paz<sup>8</sup>.

Por ejemplo, una gran falla de los modelos occidentales de justicia transicional, según Arbour (2019), es la omisión del legado de la desigualdad social y económica en los contextos de violencia y las víctimas.

---

<sup>8</sup> Cf. Andrieu (2010), Paris (2010) y Smith (2010).

Louise Arbour (2019), quien fue Alta Comisionada de la Oficina de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, propone que la ausencia de los derechos económicos, sociales y culturales en situaciones de conflictos exige que en la transición se vuelvan centrales. El discurso de derechos civiles y políticos en los mecanismos transicionales y la ausencia de derechos sociales, evidencia la perspectiva dominante del derecho penal en este campo. En consecuencia, Arbour invita a contemplar las nociones de justicia social dentro de la definición de la justicia transicional para tener en cuenta las violaciones a los derechos sociales, económicos y culturales en el pasado. En contextos de conflicto armado, sostiene, se debe “enfrentar todas las violaciones de los derechos humanos de una forma integrada e interdependiente” y de esta forma no solo establecer mecanismos de prevención de conflictos, sino también instituciones para lidiar directamente con las causas de estos (Arbour, 2019, p. 179).

En todo caso, en contextos de transición las sociedades políticas entran en el ‘tira y afloje’ de la justicia y la paz. Y aunque, la inherente relación entre justicia y paz puede ser una de tensión, la justicia transicional en sí busca conciliar esta relación que, para Soffon y Uprimny (2007) debe entenderse más bien como una “relación virtuosa”, donde la justicia de las víctimas puede guiar las negociaciones de paz, o restringirlas, si se quiere, para llevar a consensos dentro del marco de justicia. Por lo tanto, los procesos transicionales, subyacen “transformaciones radicales... que enfrentan la necesidad de equilibrar las exigencias contrapuestas de paz y justicia” (Uprimny & Saffon, 2005, p. 214). Refiérase, por ejemplo, a la Corte Constitucional de Colombia, organismo que definió, en una sentencia, la justicia transicional como un “ingente esfuerzo político” para la consecución de la paz (Corte Suprema de Justicia, 2008).

Ahora bien, las necesidades de verdad y las posibilidades de reconciliación son temas centrales en los estudios de justicia transicional y de construcción de paz. Las comisiones de la verdad en América Latina han aportado a la verdad y la reconciliación, pues las “crudas radiografías” de la violencia que realizaron, reafirman que el acceso a la verdad y la justicia son un requisito previo para la reconciliación (Cuya, 2017, p. 34). Además, el involucramiento de amplios sectores de la sociedad civil, organizaciones

sociales, de víctimas y de derechos humanos, iglesias, entre otros, en estos mecanismos es un gran avance. De esta forma, las últimas comisiones de la verdad han involucrado a actores con cierta autoridad moral (Teitel, 2003).

Aun así, la reconciliación no se ha logrado de manera exhaustiva o inclusiva en América Latina debido a sus contextos violentos y excluyentes, que han persistido antes, durante y después de las guerras. Escribía el jurista francés Arnaud Martin (2017, p. 17):

Fue tan dramática la desaparición del Estado de derecho [en América Latina], además, que la reconciliación sigue siendo imposible para una parte de la población, pero no se puede reducir tampoco el aporte de las comisiones de la verdad y reconciliación únicamente a resultados tangibles y cuantificables.

Por ejemplo, para el excomisionado Cea Engaña (2017, p. 195), el periodo de transición y de esclarecimiento de la verdad en Chile sirvió para “asumir conciencia del grave olvido o negligencia en que habíamos vivido”. Cuestión nada menor.

Se muestra a continuación, algunas características de los procesos de búsqueda y esclarecimiento de la verdad en América Latina.

### **Las verdades abiertas de América Latina**

En este apartado, se hace una revisión de las experiencias de justicia transicional en América Latina, centradas en el rol de las comisiones de la verdad en Argentina, Chile, Perú, El Salvador, Guatemala y Colombia. Se comenta brevemente sobre su metodología, recomendaciones e impacto en los contextos posacuerdo respectivos. Destacando también los esfuerzos de la sociedad civil en la búsqueda de verdad y la justicia en estos procesos de transición.

#### ***Argentina***

En Argentina, se estableció la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) en el año 1983 por mandato del presidente Raúl Alfonsín, para esclarecer la desaparición forzada durante los siete años de gobierno de la junta militar (1976-1983). La Comisión contó con el



apoyo del Alto Comisionado para los Refugiados de las Naciones Unidas (ACNUR), la Cruz Roja Internacional, Consejo Mundial de Iglesias, entre otros grupos de la sociedad civil. Su informe documentó la desaparición de casi 9.000 víctimas y entregó más de mil casos a la rama judicial, además recomendó que se creara una oficina permanente para esclarecer casos de desaparición forzada (Ibáñez Najjar, 2017).

En el país suramericano, la junta militar fue exitosa en erradicar a la oposición, cometiendo asesinatos en completo silencio y negación sistemática. El informe de CONADEP estableció el principio democrático como imperativo para la no repetición y responsabilizó tanto a las fuerzas militares como a las izquierdas armadas por las graves violaciones a los derechos humanos. Pero su informe final hizo caso omiso al contexto histórico en que se generó la dictadura (Grandin, 2005).

Adicionalmente, se instauraron juicios a los altos mandos de las fuerzas armadas, algunos quienes recibieron condenas perpetuas. Sin embargo, inmediatamente después del juicio de 1985 contra los jefes militares Videla y Massera, el presidente Alfonsín sufrió numerosos intentos de golpe de Estado y así fue presionado a anular estos juicios, culminando años después en el indulto presidencial otorgado por Menem en 1990, en nombre de la “reconciliación nacional” (Grandin, 2005, p. 54).

Se forjó en el país un estado de confusión social pues la ciudadanía parecía inclinada a negar los hechos de terror perpetrados por el régimen militar, por lo que la comisión en sí constituyó un esfuerzo de contar una historia oficial a partir de la verdad forense (May, 2013). En esta se reveló la desaparición forzada y el impacto particular a la clase urbana media y alta. A la fecha, organismos de derechos humanos han documentado entre 20.000 y 30.000 asesinatos y desapariciones forzadas en Argentina (Chávez Palacios, 2018). Aun así, hubo una especie de condena oficial frente al pasado y de la desintegración de los valores democráticos, algo rescatable de este proceso.

### *Chile*

En Chile se establecieron tres comisiones de la verdad. La primera fue la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación en 1990. La segunda, la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Tratado con los Pueblos Indígenas

en el 2001, y la última para esclarecer hechos de tortura, establecida en el 2003. Fueron esfuerzos para esclarecer las violaciones a los derechos humanos durante la dictadura de Pinochet.

Debido al contexto político de transición, donde los jefes militares gozaban de poder después de la dictadura, la primera comisión tenía el enfoque de reconciliación, a expensas de justicia plena. Por ejemplo, fue integrada por cuatro comisionados aliados de Pinochet. La misión “reconciliadora” de esta comisión produjo una narrativa de la violencia como fruto de la ruptura de la unidad, y no al revés, llegando a absolver al régimen de Pinochet como causante de la violencia al dictar que las condiciones de polarización dieron lugar a la necesidad de las fuerzas militares a intervenir, justificando así el golpe de Estado de 1973; cuestión ampliamente criticada por historiadores chilenos (Grandin, 2005)<sup>9</sup>. A diferencia de Argentina, esta comisión no fue acompañada por tribunales judiciales. Aun así, el Informe Final aclaró que no pretendía explorar a profundidad las raíces socioeconómicas de los hechos de violencia y que toda versión de la verdad estaría sujeta a diferentes puntos de vista e interpretación (Grandin, 2005). En definitiva, no hubo discusión sobre las relaciones de poder entramadas en la historia de la violencia chilena.

A pesar de esto, el Informe Final publicado en 1991 ha gozado de legitimidad a lo largo de los casi 20 años desde su publicación y ha servido como insumo para procesos judiciales posteriores en Chile y a nivel internacional. Así mismo, contribuyó ampliamente a que la sociedad se informara de lo ocurrido, situación que era desconocida para muchos chilenos y chilenas. Esta comisión fomentó “rectificaciones profundas en la conducta del personal de las Fuerzas Armadas y de la policía” y contribuyó a una toma de conciencia colectiva frente a la convicción de que estos hechos no podían repetirse (Cea Engaña, 2017, p. 175). Además, sentó las bases para una educación en el respeto a la dignidad humana y los derechos humanos. A raíz de la publicación del informe, el presidente Aylwin pidió perdón en nombre del Estado a las familias de las víctimas. Se creó también la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación en 1992 para ejecutar y promover las recomendaciones del informe, como la

---

<sup>9</sup> La comisión establece que el gobierno de Allende fue una “fase final” de la polarización.

búsqueda de desaparecidos, y la reparación y asistencia legal y económica a los familiares de las víctimas.

En el 2003, el gobierno creó la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, para acoger a los sobrevivientes de tortura, de la cual recibieron información de más de 35.800 personas quienes habían esperado más de 30 años para ser reconocidas como víctimas y ser escuchados por el Estado (Cuya, 2017). Esta vez, la nueva comisión no estaba empoderada para emitir juicios legales, sino más bien se enfocó en una narrativa moral.

A pesar del positivo legado de estos mecanismos de transición, el ex comisionado Cea Engaña (2017, p. 177) sostiene que hoy día la sociedad chilena, representada en sus instituciones democráticas, retornó a la polarización y cayó de nuevo en juicios de “rechazo, cada vez más explícito, del perdón y la reconciliación” y en la falta de un consenso político. En todo caso, la mayoría de las recomendaciones del informe de la primera comisión sí fueron implementadas y se reconoce la gestión del gobierno de Aylwin en legitimar el proceso, aún después de los obstáculos impuestos por Pinochet y su cúpula (United States Institute of Peace, 1993; 2000).

Más aún, las protestas masivas del 2019 llevaron a lo que se llamó la ruta para un “Acuerdo por la Paz Social y nueva Constitución” (Senado de la República de Chile, 2019, párr. 1), con el ánimo de finalmente reescribir la carga magna de 1980 de la era Pinochet. El 21 de mayo de 2021, la ciudadanía chilena votó en las urnas para la Convención Constituyente, donde candidatos independientes lograron un tercio de participación en la redacción de la nueva Constitución. Además, hay 17 cupos reservados para pueblos indígenas y paridad entre hombres y mujeres, “algo inédito en el mundo”, según la prensa internacional (BBC News Mundo, 2021, párr. 2).

### *Perú*

La Comisión de Verdad y Reconciliación de Perú (CVR) fue creada en el 2001 para esclarecer las violaciones a los derechos humanos entre 1980 y 2000 por el conflicto armado entre las Fuerzas Armadas y el grupo guerrillero Sendero Luminoso, y para esclarecer los crímenes cometidos bajo la dictadura de Alberto Fujimori. Basó su Informe Final en las “narrativas desgarradas” de las víctimas, donde también se estableció que las comisiones de verdad y reconciliación constituían “un indispensable

instrumento terapéutico” (Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, 2003, pp. 40-41). A su vez, planteó su postura contra la impunidad y fue pionera en la utilización de audiencias públicas (Lerner Febres, 2017).

La CVR (2003) recibió casi 24.000 informaciones sobre personas muertas entre los años 1980 y 2000, identificando 4.644 sitios de entierro en el territorio nacional. Se destacó por sus comisionados, entre los que se encontraba el rector de la Universidad Católica del Perú, quién se comprometió a implementar la educación para la paz y dar seguimiento a las recomendaciones de la comisión (Cuya, 2017). Además, planteó en su informe que el debilitamiento de la sociedad civil fue un factor que impidió la organización ciudadana en defensa de los derechos humanos, pues las organizaciones de víctimas en su mayoría eran integradas por campesinos pobres, con poca conciencia de sus derechos, facilitando la impunidad de la que gozaron los perpetradores (Cuya, 2017, pp. 42-46).

Las áreas de enfoque de investigación de esta comisión incluían la caracterización de los actores armados, la sociedad, y la historia y secuelas de la violencia. De esta manera, la CVR estableció pautas de reparación y un planteamiento de reconciliación a largo plazo, vinculante a toda la sociedad peruana y en especial a las poblaciones más afectadas y marginadas, con estrategias de comunicación y sensibilización para la ciudadanía (Lerner Febres, 2017).

Sus conclusiones brindan un panorama de la profundidad, alcance y potencial de estos mecanismos en tiempos de transición. En su Informe Final, la CVR de Perú concluyó que: 1) el número de víctimas fatales identificados por la Comisión era más del doble de las cifras conocidas hasta la fecha (identificaron casi 70 mil víctimas); 2) el Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso (PCP-SL) fue el responsable directo del conflicto armado por haber iniciado su campaña mediante una metodología terrorista contra la población, siendo este grupo beligerante el principal causante del mayor número de víctimas reportados a la CVR; 3) las fuerzas de seguridad cometieron de forma sistemática violaciones de derechos humanos, facilitado por una falta en formación en cultura de derechos humanos por parte de la policía y la fuerza militar; 4) Fujimori y los dos gobiernos anteriores otorgaron poderes ilimitados a las fuerzas armadas, fomentando los abusos y la impunidad, y se estableció que el mandatario podría ser

culpable por crímenes de tipo penal; 5) la victimización a la población pobre, rural e indígenas del Perú es una expresión clara de racismo; 6) la paz requiere transformaciones radicales de verdad, justicia y reparación, y de profundas reformas institucionales; 7) la educación desigual y de bajo nivel en Perú llevó al fácil adoctrinamiento de la población rural por parte de Sendero Luminoso; 8) las violaciones de derechos humanos se facilitaron por la subordinación del poder judicial a otros poderes del Estado y la falta de representación política de la ciudadanía en los espacios políticos (CVR, 2003; Lerner Febres, 2017, pp. 215-247). Sin embargo, muchas de estas recomendaciones en torno a las transformaciones profundas para la paz y la justicia social no se han llevado a cabo.

A mediados del 2021, la sociedad peruana vive una grave crisis de salubridad por pandemia, corrupción, profunda desigualdad social e inestabilidad política. También atraviesa una tensa disputa electoral entre la líder de la derecha e hija del exmandatario Alberto Fujimori, Keiko Fujimori, y el candidato de izquierda, Pedro Castillo (cf. El País, 2021).

### *El Salvador*

La transición de conflicto armado a paz en El Salvador y el proceso de búsqueda de la verdad tiene lecciones importantes, en especial para contextos donde se libró una guerra anticomunista/antisubversiva. El Salvador fue intervenido desde 1930 por militares, patrón que culmina con un golpe de Estado militar en 1979 y con la instalación de la Junta Revolucionaria de Gobierno, dando inicio a una violenta guerra civil de 12 años (1980-1991) entre el ejército nacional y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). Esta guerra dejó más de 75.000 víctimas (Moreno Fonseret, 2018).

La Comisión de la Verdad para El Salvador fue instalada a raíz de los Acuerdos de Paz de 1992 y auspiciada por la ONU, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH), y otras organizaciones sociales, además de contar con el apoyo de las partes en conflicto. Este Acuerdo promovió las reformas en las Fuerzas Armadas, la creación de la Policía Nacional Civil, un sistema judicial de Derechos Humanos, reformas electorales, entre otros.

El informe final de esta comisión, *De la Locura a la Esperanza: la guerra de los 12 años en el Salvador*, publicado en 1993, informó 13.569 casos de graves violaciones a los derechos humanos y responsabilizó en un 85% de los casos a las Fuerzas Armadas, los Escuadrones de la Muerte y en menor medida a la guerrilla FMLN (Comisión de la Verdad para El Salvador, 1992-1993). A diferencia de otras comisiones, esta señaló, con nombre, a cuarenta militares responsables por graves violaciones a los derechos humanos (Moreno Fonseret, 2018).

Un caso emblemático identificado por la comisión fue la masacre de *El Mozote y lugares aledaños*, hecho que fue sistemáticamente encubierto y denegado por el Estado, presentada al público como una operación contrainsurgente exitosa. Esto, en contra de los testimonios de víctimas y las investigaciones periodísticas internacionales que daban fe de lo ocurrido. Así que, los mecanismos internacionales como la Corte IDH, se apoyaron en el informe de la comisión para emitir juicios frente a diferentes masacres ocurridas en El Salvador<sup>10</sup>.

El informe concluye aseverando que la falta de garantías a los derechos humanos y la exclusión social, el autoritarismo militar en la sociedad y la inhabilidad de las ramas del poder para controlarlo, la presencia de grupos paramilitares, entre otros, dieron lugar a “la locura” de la violencia. Las recomendaciones incluyeron la sanción a oficiales de la Fuerza Armada por graves hechos de violencia, reforma judicial, reforma en la Policía Nacional Civil, erradicación de las causas estructurales como las fuentes de la violencia, reparaciones materiales y morales a las víctimas, medidas de protección a los derechos humanos, y la petición al seguimiento de la comunidad internacional a las recomendaciones del informe (Comisión de la Verdad para El Salvador, 1992-1993).

No obstante, el informe de la verdad publicado en 1993 fue rechazado por el ejército, y el gobierno, tan solo cinco días después de la publicación,

---

<sup>10</sup> La Comisión dejó “plenamente probado que el día 11 de diciembre de 1981” unidades militares ingresaron a El Mozote y actuaron deliberadamente contra la población civil generando una masacre que dejó 1061 víctimas, de las cuales el 54% eran niños y niñas (cita de la Corte IDH, en Ibáñez Najjar, 2017, pp. 166-167).

aprobó la Ley de Amnistía General para la Consolidación de la Paz. Más de dos décadas después, en julio de 2016, la Sala Constitucional de la Corte Suprema de Justicia de ese país declaró inconstitucional la Ley de Amnistía, cuestión que ha generado rechazo por parte de los dos bandos involucrados en la guerra (Moreno Fonseret, 2018).

Al día de hoy, la sociedad salvadoreña sigue librando la lucha contra la impunidad y la violencia. El país tiene entre los más elevados índices de homicidios globalmente, donde persisten las pandillas “maras” y surgen patrones de violaciones de derechos humanos por parte de la fuerza pública, como las ejecuciones extrajudiciales y formación de “escuadrones de la muerte” dentro de una “unidad élite de policía salvadoreña que cometió asesinatos, agresiones sexuales contra niñas adolescentes, robos y extorsiones”, según lo denunció Human Rights Watch (HRW) (Human Rights Watch, 2018). Al 2020, HRW sostiene que el presidente Nayib Bukele, quien ha sido crítico de los Acuerdos de Paz<sup>11</sup>, “se ha empeñado en dismantelar todos los controles institucionales al poder presidencial” (HRW, 2020, párr.1). A su vez, ha sido represivo en medio de los confinamientos por la pandemia de Covid-19 pues estableció “centros de detención” donde hay “miles de personas detenidas en condiciones de hacinamiento e insalubridad en dichas instalaciones” (HRW, 2020, párr. 2).

A la fecha, continúa la violencia de las maras y el reclutamiento forzado de niños, niñas y personas lesbianas, gais, bisexuales y transgénero (LGBT). Esta violencia ha generado desplazamiento interno. Así las cosas, se ha incumplido el Acuerdo de Paz de 1992 y las recomendaciones de la Comisión de la Verdad, como lo corrobora el hecho de la militarización de la fuerza pública, que ha dejado más de 16.000 personas detenidas en el último año (Human Rights Watch, 2020).

---

<sup>11</sup> El presidente Bukele, en un evento simbólico en El Mozote, se refirió a los Acuerdos y la guerra como “farsas” y preguntó:

¿Si los Acuerdos de Paz fueron tan buenos por qué no trajeron ningún beneficio para el pueblo? ¡Ah que se acabó la guerra! ¿Cuál guerra se acabó? 25 homicidios diarios había luego de los Acuerdos de Paz. La gente decía se acabó la guerra y empezó la delincuencia. (Amaya, 2021, párr. 5)

No obstante, hay aspectos rescatables de esta larga transición, como el hecho de que la violencia en El Salvador, si bien continúa siendo preocupante, los años posguerra han reportado menos homicidios en los 12 años posteriores, comparado al mismo periodo durante la guerra<sup>12</sup>. La ONU, en efecto, la considera una de sus misiones de paz ejemplares (Amaya, 2021).

### *Guatemala*

Guatemala experimentó la guerra más larga y cruenta en América Latina hasta entonces, pues fueron 34 años de un conflicto abierto (1962-1996) que causó entre 200.000 y 300.000 muertos. La guerra llegó a su fin con el Acuerdo de Paz de 1996—una serie de acuerdos suscritos entre el gobierno guatemalteco y la Unidad Revolucionaria Nacional de Guatemala (URNG) entre 1991 y 1996. El proceso estuvo mediado por la Misión de Naciones Unidas para la Verificación de los Derechos Humanos en Guatemala (MINUGUA)<sup>13</sup>. En el Acuerdo se definió una serie de derechos sociales, culturales y económicos como precondiciones para el desarrollo y la paz<sup>14</sup>. Además, se estableció la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH).

La CEH publicó el informe *Memoria del Silencio* en 1996. Más de 8.000 testimonios de víctimas y familiares fueron recolectados. Se constataron más de 626 masacres perpetradas por el ejército, entidad responsable del 93 por ciento de las graves violaciones a los derechos humanos (3 por ciento de masacres fueron atribuidas a las guerrillas). Además, documentó casi 200.000 muertes políticas. De las 42.275 víctimas registradas por la comisión, se estableció que el 83% de muertes las sufrieron grupos étnicos y el 17% grupos ladinos, las cuales ocurrieron en su mayoría durante los años de gobierno de Romeo Lucas García y Efraín Ríos Montt (CEH, 1996; May, 2013). La CEH visitó cerca de 2.000 comunidades, recogió más

<sup>12</sup> En 1995, en el posacuerdo inmediato, El Salvador tuvo una tasa de violencia de casi 26.000 homicidios por año, y llegó a su punto más bajo en décadas en el 2013, con menos de 21.000 homicidios (United Nations Office on Drugs and Crime, 2018).

<sup>13</sup> La guerra inició con el golpe de estado militar contra el presidente Jacobo Arbenz—impulsor de reformas agrarias—lo cual motivó en el año de 1980 la creación de la URNG, un conglomerado de guerrillas de izquierda que le declaró la guerra a al gobierno militar y gozó de gran apoyo de las poblaciones indígenas (Olson, 2013).

<sup>14</sup> Véase el preámbulo, Acuerdos de Paz (1997).



de 500 testimonios colectivos y más de 7.000 testimonios individuales (Cuya, 2017). Se le reconoce a la CEH la cercanía de sus comisionados con las víctimas de la violencia, pues visitaron comunidades alejadas e históricamente abandonadas en todo el territorio.

Es de notar que esta comisión omitió pretensiones de reconciliación, pues las profundas desigualdades sociales eran evidentes a lo largo del conflicto, así como en el contexto inmediato del posacuerdo. La CEH revisó las secuencias históricas de los hechos y concluyó que el autoritarismo, la desigualdad social, el racismo y el clasismo dieron lugar a la violencia por parte del Estado contra poblaciones campesinas e indígenas. En otras palabras, se reconoció que el terror llevó a la formación estatal (Grandin, 2005). La perspectiva histórica adoptada por esta comisión y la participación en esta por parte de la ONU y comisionados de la sociedad civil, contrastan con las comisiones de Argentina y Chile, pero, a diferencia de Comisión de la Verdad de El Salvador, esta comisión quedó sin el poder para llamar a testigos, buscar archivos, o nombrar a responsables para ser juzgados, prohibiéndosele hacerlo tanto en el informe como en las recomendaciones, por lo que su informe final no tuvo efectos judiciales<sup>15</sup>.

En todo caso, su carácter internacional y nacional llevó a que el informe no tuviera un tinte nacionalista, facilitando el análisis amplio, social e histórico. Este ayudó a visibilizar las causas estructurales de la violencia, identificando la alianza generadora de violencia entre terratenientes y el poder político y las formas de desarrollo que crearon las condiciones de extrema desigualdad (Grandin, 2005). La CEH (1996) concluyó que la creación de las guerrillas fue una respuesta a las décadas de fuerzas anti-democráticas y al indiscriminado uso del terror por parte del Estado.

La sociedad civil, aunque no participó en los diálogos de paz, presionó para que la CEH optara por juzgar el pasado, aunque desconfiaría de los beneficios de afirmar nuevos valores en este informe. Por su parte, el movimiento a favor de los derechos indígenas Maya logró que una activista y educadora de ellos, Otilia Lux de Cotí, se integrara a la comisión, siendo

---

<sup>15</sup> Al respecto, Grandin (2005) argumenta que la “transición” en Guatemala ocurrió una década antes de la Comisión, dirigida por los militares en medio de la guerra civil. La CEH, según él, fue un *afterthought* de los diálogos de paz de 1996 (p. 58).

clave para que se investigara el genocidio contra esta población, lo cual, aportó a su reconocimiento como hecho fáctico y parte de la estrategia genocida militar (Grandin, 2005).

Pero los oficiales del gobierno rechazaron las conclusiones de la CEH sobre el genocidio y el presidente Arzú refutó el argumento histórico como causante del conflicto, negándose a subir al estrado durante la ceremonia de publicación del informe. No obstante, como expresa Grandin (2005) “[I] a focalización de la CEH hacia la historia le permitió rechazar este tipo de defensa” (p. 63).

Mientras la comisión investigaba, el país sufría olas de violencia, y aún hoy día sus afirmaciones son debatidas. Sin embargo, esta comisión logró establecer la verdad fáctica e histórica como la oficial (May, 2013). Se incluyeron recomendaciones como la necesidad de establecer programas nacionales de reparación, hechos públicos de memoria, exhumaciones, la promoción de una cultura del respeto mutuo y de paz para la no repetición, difusión y enseñanza del contenido del informe, ratificación de los instrumentos internacionales de derechos humanos, civiles y políticos, promoción de la búsqueda de resolución de conflictos, y reformas estructurales en las fuerzas armadas y el poder judicial (CEH, 1996).

En cambio, estas recomendaciones parecen no haber hecho mayor impacto a nivel de gobierno pues los gobiernos posteriores se han negado a aceptar el informe de manera oficial y tampoco lo han divulgado, además de la ausencia de políticas efectivas de reparación en el país en mención (Moreno Fonseret, 2018; May, 2013).

Guatemala, al igual que El Salvador, es un país asediado por la violencia estatal y de pandillas, cuestión que ha generado miles de migrantes en todo Centro América (OIM, 2020). Recientemente, HRW (2020) ha cuestionado la no prorrogación del mandato de la Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala por parte de los últimos dos presidentes, ve pocos avances en los juicios por violaciones de derechos humanos durante la guerra, y denuncia las crecientes amenazas y asesinatos a más de 650 defensores de derechos humanos al año 2020.

## *Colombia*

El caso colombiano tiene una particularidad que lo hace limitadamente comparable con el resto de países en América Latina: no ha habido un alto definitivo al conflicto armado. La sociedad colombiana se encuentra en la perpleja condición de estar en una ‘transición en medio del conflicto’. Este ha sido el patrón: conflicto inacabable desde el siglo XIX e intentos de superarlo desde la década de los 80 hasta la actualidad<sup>16</sup>. Se hace un repaso de los más recientes procesos de búsqueda de la verdad y solución al conflicto para intuir algunas lecciones para la actualidad.

En primer lugar, cabe destacar la Constitución Política de Colombia de 1991 como un logro histórico en la vida del conflicto armado colombiano, pues, integró mediante la constituyente a grupos desmovilizados y partidos alternativos, y adoptó un enfoque de derechos sociales encapsulados en la definición del Estado social de derecho (Const., 1991, art. 1). Reconoció, además, la paz como “un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento” (art. 22), confirmó su adherencia al Derecho Internacional Humanitario y legitimó la posibilidad de utilizar instrumentos de justicia transicional para resolver el conflicto armado (art. transitorio 66).

Ahora bien, considérese que la Ley de Justicia y Paz (975 de 2005), la Ley de Víctimas (1448 de 2011) y el Marco Jurídico para la Paz (Acto Legislativo 01 de 2012), aportaron aprendizajes que se tuvieron en cuenta en el actual Acuerdo Final de 2016, evidente en el enfoque de justicia restaurativa. (Peñuela Camacho, Gutiérrez González, & Zapata Cancelado, 2018).

---

<sup>16</sup> En realidad, Colombia no ha tenido paz desde la última guerra civil a finales del siglo XIX. El conflicto armado interno se encrudeció a partir de 1948 cuando los asesinatos y desplazamientos forzados ocurrieron en gran parte del territorio nacional. Este periodo de “La Violencia”, fue superada por el acuerdo bipartito entre el partido liberal y conservador para la alternancia del poder. Pero a partir de 1964, surgieron diferentes grupos guerrilleros como las FARC-EP, el ELN, el Ejército Popular de Liberación (EPL), el Partido Revolucionario de Trabajadores (PRT), El Movimiento Indígena Quintín Lame, el Movimiento de Integración Revolucionario, y el Movimiento 19 de abril (M-19). Desde 1982 ha habido por lo menos cinco etapas para superar el conflicto armado: 1) durante el gobierno de Belisario Betancourt (1982) con indultos a grupos alzados en rebelión; 2) el gobierno de Virgilio Barco Vargas (1986-1990) que culminó con el acuerdo de paz para la desmovilización del M-19; 3) el gobierno de César Gaviria y la Constituyente de 1991; 4) la Ley de Justicia y Paz en el gobierno de Álvaro Uribe Vélez en el 2005; y 5) la gestión de paz durante el gobierno del Presidente Juan Manuel Santos desde el 2010 al 2016 (Ibáñez Najjar, 2017).

Cabe resaltar la Ley de Justicia y Paz del 2005, la cual promulgó la creación de la Comisión Nacional de Reparaciones y Reconciliación, encargada de las reparaciones administrativas a las víctimas y con un mandato de 8 años. Se creó también la Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas, y luego se fundó el Centro Nacional de Memoria Histórica y el Grupo de Memoria Histórica para satisfacer el derecho a la verdad. Este último fue integrado por historiadores y analistas de la violencia, quienes publicaron un informe en el 2013, insumo importante en las negociaciones de La Habana (May, 2013). Sin embargo, son varias las críticas que se le han hecho a este proceso.

Por un lado, solo una parte mínima del universo de víctimas fue escuchada y reparada (menos del 6%)<sup>17</sup>, y los responsables, muchos de ellos extraditados, no dijeron toda la verdad. Por otro lado, se critica el academicismo de los informes del Grupo de Memoria Histórica, haciendo imposible su difusión a nivel social. En el informe, además, se expresó la dificultad de establecer los orígenes de la violencia en Colombia, caracterizándolo como un conflicto sumamente complejo y multifacético. Si bien estos mecanismos de esclarecimiento de la verdad tuvieron un mandato histórico-analítico, no establecieron una ruptura con el pasado, por no estar en un contexto de transición, y tampoco pretendieron sentar las bases para la reconciliación (May, 2013). Fue así que para la Ley 1448 de 2011, conocida como la Ley de Víctimas, se eliminó toda pretensión de reconciliación.

Así las cosas, estos procesos sentaron las bases para las negociaciones de paz entre FARC-EP y el gobierno colombiano. Fruto del Acuerdo Final de 2016 es la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV). En el documento *Lineamientos Metodológicos. Escuchar, reconocer, y comprender para transformar* (2019), elaborado después de un año de diálogo con diferentes sectores de la sociedad, esta comisión define el principio de la verdad como derecho para todas las personas, en especial para las víctimas, y como condición para la democracia y el buen vivir. Su presidente, el sacerdote jesuita Francisco de Roux (et al., 2008), ha dicho en diferentes escenarios públicos que el mandato de la Comisión es específico:

---

<sup>17</sup> Cf. Valencia Agudelo (2017).

identificar los patrones de la violencia a nivel cultural y territorial en aras de la no repetición; se trata de identificar las “rutinas destructoras” de este conflicto (p. 59) desde una “verdad multifacética, pluridimensional, interdisciplinaria y a partir de los territorios” (p. 48). Al año 2019 se habían conformado 100 mesas de trabajo territoriales para los “Encuentros por la Verdad”, donde participaron casi 4.500 personas del territorio nacional y se trataron temas de violencias sexuales y las afectaciones del conflicto a la niñez y juventud, por mencionar un resultado tangible de su gestión hasta la fecha (Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, 2019).

En todo caso, la situación en Colombia es paradigmática por tratarse de una “justicia transicional sin transición” o “paz fragmentaria”, pues se han implementado diferentes procesos de esta índole sin un cierre definitivo del conflicto (Uprimny, 2006, pp. 11-16).

El posacuerdo colombiano actual, además, tiene condiciones que promueven la inestabilidad de la paz, por ejemplo, la multiplicidad de actores armados, la presencia de materias primas y de “saboteadores” o agentes externos a la paz, que son líderes que en procesos de paz enfatizan en la guerra abierta, se oponen abiertamente a la paz y quienes no tienen restricciones democráticas, entre otros factores (Stedman, 2008)<sup>18</sup> <sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Desde los escenarios de poder ya se ha intentado alterar los mecanismos transicionales que pretenden brindar justicia (con enfoque restaurativo). Nótese, por ejemplo, los intentos de alterar la JEP apenas al primer año de implementación, en los debates de la Ley Estatutaria que rige su funcionamiento, con los argumentos de los partidos políticos de oposición al proceso para dejar por fuera de este mecanismo a la Fuerza Pública y a los terceros, obligando únicamente a las FARC-EP a presentarse. Han sido apuestas lideradas por el partido Cambio Radical y el Centro Democrático junto con otros congresistas conservadores, restándole poder político al gobierno de Santos. Además, en el primer año hubo lentitud por parte de la Corte Constitucional de cumplir los plazos para la revisión de las normas. A esto se suma el “legado de compromisos” de la ya mencionada Ley 1448 de 2011 en materia de reparación a las víctimas del conflicto armado, pues al 2017 faltaba por reparar un 93% del universo de víctimas, ley que tiene vigencia hasta el 2021 (Valencia Agudelo, 2017, pp. 189-195).

<sup>19</sup> La decisión de antiguos negociadores de las FARC-EP de rearmarse durante el post-acuerdo y la terquedad del ELN de continuar en la guerra y no adherirse al proceso de paz, aun después de los varios intentos de desmovilización iniciados desde los 80, también hace referencia a los factores de inestabilidad para la paz arriba mencionados.

Además, son varios los problemas que ha tenido la implementación del actual Acuerdo, que ponen en riesgo el posacuerdo<sup>20</sup>.

Aun así, en los últimos 15 años se ha utilizado desde la oficialidad palabras como “reconstrucción del tejido social” y “justicia restaurativa”, hecho que no es asunto menor (Peñuela Camacho et al., 2018). Por ejemplo, el entonces Ministro de Justicia y del Derecho, Enrique Gil Botero (2018), dijo en un foro académico que el Acuerdo de Paz era el “principal instrumento para posibilitar el tránsito de una sociedad en estado de guerra, conflicto y violencia a una sociedad reconciliada, tolerante y respetuosa de los derechos” (p. 17). En el mismo foro, quien presidía la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), Patricia Linares Prieto (2018, p. 21), definió el proceso de justicia transicional como la tarea de una sociedad a “reconstruirse a sí misma”, y para “reorientar el camino” de una sociedad que ha perdido el rumbo por tantos años de guerra.

La situación de violencia posacuerdo es una realidad actual para las comunidades indígenas, campesinas, afrodescendientes y líderes y lideresas sociales en los territorios de Colombia. La Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia (2020) reportó 108 asesinatos a líderes sociales y defensores de derechos humanos en el año 2019, y 194 homicidios de excombatientes de las FARC-EP desde la firma del Acuerdo Final. Las

<sup>20</sup> El balance en el contexto inmediato del Acuerdo de Paz en Colombia es: la dejación completa de armas de las FARC-EP (1.3 armas por excombatiente); la reducción inmediata de homicidios a nivel nacional y en un 27% de la reducción en muertes violentas en los municipios del postconflicto; repunte de la violencia en setenta municipios; nuevas dinámicas de seguridad afectadas por la cooptación territorial del ELN, la proliferación de otros Grupos Armados Organizados, y desertores de las FARC-EP (al 2017, 700 guerrilleros habían reincidido), creando así un ambiente de “anarquía criminal”; no hay evidencia de relación del partido FARC-EP con las disidencias; aumento de cultivos de coca en un 52% entre 2015 y 2016, índice que se venía forjando desde el 2013 en 9 departamentos en particular, mientras tanto ha habido una baja de cultivos en el resto de departamentos; continuidad de participación en la minería ilegal de familias que eran sembradores de coca, práctica que se ha dado desde el 2007; preocupante demora en los apoyos para sustitución voluntaria de cultivos de uso ilícito con las familias; retraso en materia de reincorporación de excombatientes; asesinato a excombatientes; asesinato a líderes sociales y reconocimiento de patrones de sistematicidad en estos asesinatos; reincorporación política de la ahora Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común FARC; realización de eventos públicos de responsabilidades colectivas y solicitud de perdón público; deficiencia en los actos legislativos para la implementación del Acuerdo; formación de las Circunscripciones Territoriales Especiales de Paz; oposición por partidos políticos a mecanismos transitorios; entre otros (Valencia Agudelo, 2017, pp. 8-16).

comunidades rurales en departamentos y regiones más afectadas por el conflicto armado son las que más sufren la violencia de grupos ilegales, según ha identificado esta organización. Asimismo, los entes de monitoreo a la implementación del Acuerdo han advertido sobre la preocupante lentitud de la reforma rural integral (Kroc Institute for International Peace Studies, 2019), punto del Acuerdo que se centra en los derechos sociales y económicos en los territorios más afectados por el conflicto y abandonados por el Estado. Además, hubo un avance tan solo del 6% en la implementación del Acuerdo entre el 2018 y 2019 (Kroc Institute, 2020).

A mediados de 2021, Colombia vive una crisis por las graves violaciones a los derechos humanos en el marco de las masivas movilizaciones sociales y el paro nacional, las cuales han dejado, según datos de la sociedad civil, 73 víctimas mortales, la gran mayoría entre los 20 y 30 años de edad (Indepaz, 2021), “1649 detenciones arbitrarias ... 65 víctimas de agresiones oculares ... 25 víctimas de violencia sexual”, ocasionadas por la fuerza pública (Tembloros; Paiis; Indepaz, 2021, p. 60). Y, según la Fiscalía General de la Nación (2021), hay 91 casos de desaparecidos a junio de 2021.

Los casos hasta aquí mencionados presentan una desconcertante realidad en la historia reciente de América Latina: la impunidad y la violencia soslayaron los esfuerzos de verdad y justicia de las víctimas. Aún así, la búsqueda y esclarecimiento de la verdad constituyen condiciones *sine qua non* para la no repetición de la violencia, como lo han exigido las víctimas de la guerra. Se discutirán entonces algunas lecciones para las sociedades en transición.

### **Lecciones desde América Latina para las sociedades en transición**

Los mecanismos de justicia transicional han variado de acuerdo al país, siendo su alcance, duración, legitimidad e impacto diferentes en cada contexto. Lo que se puede decir a grandes rasgos es que en los países con conflictos armados y gobiernos autoritarios son tantas las violaciones, tantos los actores, víctimas y victimarios, que, en una transición, la verdad comienza a brotar desde las cenizas de la barbarie.

La justicia transicional cobra sentido cuando se entiende como la coordinación entre diferentes tipos de justicia: la judicial y la moral. En cuanto a la justicia moral, pensadores como Howard Zehr (1995, p. 28), teórico de la justicia restaurativa, sostiene que las víctimas necesitan “una experiencia de justicia” desde la verdad y la “afirmación moral implicada en el reconocimiento que el hecho fue indebido y en el esfuerzo de arreglar las cosas”<sup>21</sup>.

La aproximación a la justicia restaurativa ha hecho del actual proceso de paz en Colombia un referente a nivel mundial. Refiérase al fragmento de la sección “5.1.2 Justicia” del Acuerdo Final de 2016 (p. 144), donde se expone que la *justicia restaurativa* es un paradigma orientador del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRNR), centrada en las víctimas, su restauración y reparación en un marco de dignidad.

No solo debe garantizarse la justicia moral y judicial, sino también el derecho a la verdad de las víctimas. En este punto, la sociedad civil organizada ha dejado huella en los procesos transicionales de América Latina. Es bien conocido, por ejemplo, el activismo de las Madres de la Plaza de Mayo en Argentina y la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Familiares de Detenidos-Desaparecidos (FEDEFAM), quienes aparecen como actores ejemplares en la búsqueda de la no repetición<sup>22</sup>.

El derecho a la verdad, la justicia y la reparación subyacen en la metodología y fin de las comisiones de verdad y reconciliación (Kerber, 2017). Además, las organizaciones sociales son clave en el trabajo después de las comisiones y especialmente en contextos revisionistas, negacionistas y de impunidad en el posacuerdo. Así, las organizaciones sociales en países como Argentina y Chile,

---

<sup>21</sup> Traducción propia del texto original.

<sup>22</sup> El Informe Joinet ante la Comisión de Derechos Humanos de la ONU visibilizó el rol de organizaciones de víctimas y definió el derecho a saber, a la justicia y a la reparación de la víctima, como medidas para la no repetición de las violaciones a los derechos humanos (Comisión de Derechos Humanos- ONU, 1997). Aquí se estableció el mandato de la no impunidad, logro histórico teniendo en cuenta las transiciones en América Latina desde la década de los 80.



conformados en gran medida por víctimas y sus familias, se han rehusado a permitir que las comisiones de la verdad pongan un dictamen final al debate sobre el pasado. Por lo contrario, han librado una batalla para lograr algún grado de responsabilidad legal, apelando astutamente a la ayuda internacional para reforzar su lucha. (Grandin, 2005, pp. 64-65)

La centralidad de las víctimas en la función de las comisiones de la verdad de las últimas décadas es la semilla de la esperanza en medio de la sequía que ha dejado la guerra. Estos mecanismos son solo parte de un proceso más amplio en donde la sociedad en su totalidad debe ser protagonista en los años posteriores al Acuerdo de Paz.

### *Después de los Acuerdos de Paz*

Los acuerdos de paz ofrecen un refugio a la escalada de violencia en el marco de un conflicto armado. Este fue el caso en Colombia, pues en los primeros dos años de la implementación del Acuerdo las muertes de soldados del ejército, los heridos, y las víctimas de minas anti-persona se redujeron drásticamente<sup>23</sup>. Aunque, como se señaló anteriormente, los colombianos están experimentando un posacuerdo muy violento, en gran parte, a causa de del incumplimiento del Acuerdo de Paz por el gobierno Duque y su política de militarización y represión, tanto en el campo como en la ciudad.

En primer lugar, es preciso señalar que las investigaciones de los procesos de paz también sugieren que no todos los acuerdos de paz son vulnerables de igual manera a sus opositores o saboteadores. Por ejemplo, entre los factores que permiten la consolidación de la paz están la efectiva implementación según lo acordado, voz y voto a los grupos en conflicto, la confianza que los actores puedan generar en las instituciones de la paz negociada, y los incentivos de la paz cuando superan los incentivos para la guerra (Zahar, 2008).

---

<sup>23</sup> Medios periodísticos de Colombia señalaban con entusiasmo en el primer año del Acuerdo Final de Paz la reducción precipitosa de las tasas de homicidios, extorsión y secuestros. Por ejemplo, el secuestro pasó de 3.400 casos a inicios del año 2000 a 207 en el año 2017. A su vez, las muertes de soldados del ejército colombiano se redujeron en más del 400% y las víctimas por minas anti-persona disminuyeron a 84 en el 2016, comparado con cifras de casi 1.000 víctimas en la década anterior (Semana, 2017).

Sin embargo, las complejidades posacuerdo son poco estudiadas, pues las investigaciones se han enfocado en evaluar la intervención humanitaria, limitándose a medir las vidas salvadas por un acuerdo (Olson, 2013). La situación posacuerdo exige múltiples puntos de análisis para comprender las dificultades y corregir medidas que permitan superar la violencia en todas sus dimensiones.

Tómese como ejemplo las realidades de las comunidades indígenas guatemaltecas, para quienes el panorama después de la firma del Acuerdo de Paz de 1996, ha consistido en la supervivencia cotidiana en medio de la violencia directa y estructural. Así, las prácticas culturales cotidianas y aquellos procesos en los territorios abandonados por los Estados aparecen como *locus* de la transición, así estas sean excluidas por los propios procesos de paz y los modelos de desarrollo neoliberal. Existe una brecha entre la realidad en los territorios olvidados y afectados por el conflicto armado a la realidad presentada por los informes de organizaciones humanitarias internacionales en el posacuerdo. Como afirma Olson (2013): “Víctimas y ofensores- violadores de derechos humanos y activistas por la justicia social- viven juntos con los crímenes de unos mezclándose con los sufrimientos del otro” (p. 1033).

Los grupos indígenas en Guatemala han desafiado los Acuerdos de Paz porque viven en medio de la violencia. Olson (2013) propone “evaluar los procesos de paz examinando la reconfiguración de sus relaciones con la vida- después de la paz- donde la violencia y la muerte son aceptados como condiciones de existencia. Estos son los hechos y quebrantamientos de la violencia” (p. 1033). Este ángulo de análisis merece de toda la atención por parte de los investigadores de las transiciones.

También es importante estudiar cómo el resurgimiento de la violencia en el posacuerdo se conecta a las injusticias ignoradas sistemáticamente a las víctimas y la falta de responsabilidades de los ofensores. Léase a Moreno Fonseret (2018, p. 203), para quien la impunidad y la falta de cambio en las instituciones de justicia, recrudecen la espiral de la violencia a nivel familiar, comunitario y nacional, siendo esta “el producto lógico de una cultura política que atribuye a su aplicación ventajas sobre otras formas de relación de conflicto”. Por consiguiente, explica, se da el surgimiento de bandas criminales, crisis social, el tráfico de armas utilizadas en la guerra, disidencias de grupos armados, reclutamiento de excombatientes,

y la continuación de las relaciones entre el poder estatal, las élites y los grupos ilegales, además de otros grupos y personas excluidas social y económicamente durante el posconflicto o posacuerdo.

A su vez, cómo la violencia se recuerda y se olvida en las regiones afectadas por las décadas de conflicto armado, debe ser, para quienes investigan las sociedades en transición, un foco de análisis. Los investigadores deben ser conscientes de la posibilidad de que la guerra sea librada de otras formas después de un acuerdo de paz, como los proyectos de desarrollo neoliberales que empobrecen lo local mientras reconocen en papel los derechos humanos. Además, en palabras de Olson (2013): “Lejos de realizarse como fuerzas uniformes, homogeneizantes, las intervenciones estatales y no-estatales existen en medio de ambigüedades incómodas y violencias que desafían las nociones de perdón, olvido y castigo” (p. 1052).

Estudiar las “porosidades” durante las transiciones conlleva a que se observe la “dialéctica entre el ‘antes’ y el ‘después’”, como expresa el comisionado Castillejo Cuéllar (2017, p. 351). En este periodo, los recursos para lidiar con las consecuencias de la guerra, traslapan los modelos internacionales de administración de conflictos con las “prácticas e interpretaciones locales que entran al discurso público, por medio de leyes de unidad nacional y otros mecanismos” (2017, p. 339). Es así, que se da “la impresión de un movimiento hacia ‘adelante’” (2017, p. 351).

Es aquí donde la perspectiva de *construcción de paz* es útil, pues la paz es un proceso permanente, comprensivo y a largo plazo. Los esfuerzos de construcción de paz pueden llenar los vacíos de los mecanismos transitorios, los cuales se tornan débiles por su naturaleza temporal y transitoria, como ocurre con las propias comisiones de la verdad.

Pero el *telos* de las comisiones de la verdad, esclarecer la verdad, es algo esencial para las sociedades en transición, porque la verdad es el vector entre el pasado y el futuro.

### ***Entre el pasado y el futuro***

Se ha enfatizado en este escrito en las comisiones de la verdad porque son mecanismos que en el ámbito de lo simbólico y lo colectivo representan una reconciliación con el pasado, pero también se posicionan como puentes

para la formulación de nuevos principios éticos para una sociedad que ha emprendido el camino hacia la no repetición de la violencia y la paz justa.

Al fin y al cabo, las *transiciones* son “un ritual de paso” hacia la post-violencia (Castillejo Cuéllar, 2017, p. 315), cuestión que concierne a la identidad propia de las sociedades con conflicto armado prolongado.

Por ejemplo, se habla de la necesidad de fomentar una reconciliación que reúna las múltiples definiciones de víctima cuando se tiene una perspectiva histórica del conflicto armado. La reconciliación consiste también de un reconocimiento *entre* las víctimas del conflicto armado, donde unas víctimas han sido reconocidas más que otras, paso importante para la reconciliación (de Roux, et al., 2018). En esta lógica, la justicia transicional ofrece el espacio para “refundar” los pactos y “reconstruir nuestros límites éticos como sociedad” (García Arboleda, 2018, p. 42), entre los mecanismos claves están las comisiones de la verdad y reconciliación. Aunque, hay miradas menos optimistas frente al alcance de las comisiones de la verdad, como la de Waldorf (2019), quien reconoce el alcance limitado de investigación de la verdad a modo de hacer su tarea realizable, y la falta de experticia de los comisionados para ofrecer medidas concretas y realizables en materia de justicia económica, debilidades propias de estos mecanismos.

No obstante, en perspectiva ética, una comisión de la verdad “agencia esa imaginación social”, partiendo en primer lugar desde la posibilidad de “imaginar lo inimaginable” y luego “enfrentar lo ‘realizable’” o lo posible (Castillejo Cuéllar, 2017, pp. 341-343). Es así que el fenómeno transicional, sugiere Castillejo Cuéllar (2017, p. 339), es una “dialéctica entre la *continuidad* y la *fractura* con relación a ciertas modalidades de violencia”.

Pero la tensión y fragilidad en las transiciones y escenarios postconflicto en América Latina es evidente, como lo es el negacionismo, o la falsedad, por parte del Estado.

Al recordar cómo en Argentina se implementaron tanto una comisión para esclarecer las desapariciones forzadas como los juicios a los altos mandos de las fuerzas armadas. Unos pocos altos mandos militares recibieron condenas perpetuas para luego ser absueltos por indultos presidenciales en el posacuerdo. El ejemplo de Chile es ilustrativo, pues en vez de juzgar a los militares, se instauró la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación

que, como ya se observó, canjeó la justicia a los ofensores militares por “la reconciliación nacional”. Aun así, el informe fue rechazado por las fuerzas armadas, aunque fue aceptada por el Congreso (May, 2013). Tintes de justicia se vieron trece años después de la dictadura, en 2003, cuando el presidente Lagos pidió disculpas públicas y se comprometió a proveer reparaciones económicas como salud, vivienda y educación gratuita a casi 30.000 familias víctimas. Y en el 2009, el Congreso de Chile estableció el Instituto Nacional de Derechos Humanos para continuar con las reparaciones (May, 2013).

En El Salvador y Guatemala, igualmente, las fuerzas armadas rechazaron los informes y se dieron leyes de amnistía.

En cuanto al posacuerdo colombiano, los discursos guerreristas y de negación de la sistematicidad de los asesinatos a líderes sociales han tomado protagonismo desde entes oficiales, como la Fiscalía General de la Nación, el Ministerio de Defensa y la misma Oficina del Alto Comisionado para la Paz. Se sigue estigmatizando y violentando a los campesinos cultivadores de coca, reprimiendo la protesta social, e incluso, hay pretensiones de cambiar la narrativa del conflicto armado, como se ha hecho desde el mismo Centro Nacional de Memoria Histórica, cuyo ahora director fue nombrado por Duque<sup>24</sup>. Adicionalmente, la CEV ha recibido acusaciones de “sesgo ideológico” por un exministro de Defensa, quién además acusa a los comisionados de tener nexos con los grupos armados (El Espectador, 2020).

Se evidencia, entonces, una disputa por la memoria del conflicto desde el poder, cuestión que demuestra el trauma a largo plazo de la guerra y su afectación en el presente, “de tal manera que su inscripción en el registro de la memoria y la historia es a la vez solicitado y frustrado” (Ortega, 2008, pp. 33-34). Por esta razón, las comisiones de la verdad requieren de “certidumbre epistemológica” y de no ser presentadas como una narrativa alterna sino más bien, como versión oficial, legítima (May, 2013, p. 497). Desde luego, estos mecanismos deben ser independientes para lograrlo. Aquí entran en juego las múltiples experiencias y testimonios, y la fragilidad

---

<sup>24</sup> Se trata de Darío Acevedo, quien dijo en un periódico colombiano: “Aunque la ley de víctimas dice que lo vivido fue un conflicto armado, eso no puede convertirse en una verdad oficial” (Semana, 2020).

de la memoria; además de la tensión de la verdad histórica-fáctica con la memoria colectiva se hace presente, más aún en sociedades polarizadas y quebrantadas donde existe escepticismo frente a la verdad y desconfianza frente a las instituciones oficiales.

Otro gran reto en las transiciones es superar la incapacidad institucional y la desconfianza de la población hacia las instituciones y procesos, cuestiones que pueden desincentivar la participación de las víctimas por falta de garantías de seguridad. Incluso, la reparación, en casos como el derecho de los desplazados a retornar o la restitución de tierras, puede abrir heridas y suscitar la polarización y la oposición política (Duthie, 2012). Así mismo, las políticas humanitarias pueden entrar en tensión con las políticas de justicia transicional (Torres Penagos, 2019).

Pero es fundamental garantizar en el posacuerdo los derechos económicos, sociales y culturales. Bien lo plantea Arbour (2019) al afirmar que, si se pueden determinar las violaciones a los derechos económicos, sociales y culturales en el marco de un conflicto armado, entonces se pueden proteger jurídicamente en el posacuerdo/posconflicto. Los mecanismos como las comisiones de la verdad pueden incidir claramente en proteger y garantizar estos derechos, abogando por que se protejan de manera más sistemática y reconociendo esa verdad del conflicto. Tómese de ejemplo las reparaciones colectivas y reformas agrarias recomendadas en Guatemala, Sudáfrica, y Bosnia-Herzegovina; o las reparaciones en cuanto al derecho a la salud en Sudáfrica, Chile, Perú, entre otros, y las reformas educativas en Guatemala y Perú (Arbour, 2019).

Si los procesos de justicia transicional priorizan la justicia social, particularmente en los países devastados por la violencia directa y estructural, entonces no perderán credibilidad. De lo contrario, se corre el riesgo de que en los países pobres se deslegitimen estos procesos si no se atienden las injusticias profundas, entre ellas la corrupción (Mani, 2008). Es decir, se trata de recuperar la confianza en las sociedades divididas con medidas que atiendan las raíces y causas de los conflictos.

De todos modos, la importancia y pertinencia de las comisiones de la verdad no debe menospreciarse, pues son los mecanismos que más han abogado por la justicia de las víctimas, cuestión que logran a través de

las audiencias públicas, informes y recomendaciones (Waldorf, 2019)<sup>25</sup>. Además, en ambientes donde la verdad entra en disputa, las comisiones pueden revelar la verdad a la que no se puede acceder en las cortes o el sistema judicial (Ramsbotham, Woodhouse, & Miall, 2011), aunque la sistemática omisión e incluso rechazo de las recomendaciones hechas por estos mecanismos en varios países suponen un serio obstáculo para la paz.

### **El enfoque de construcción de paz para las transiciones**

La construcción de paz lleva en su seno teórico-práctico la complejidad misma de los conflictos armados prolongados la cual, se ha visto, hace difícil distinguir entre el preacuerdo y el posacuerdo debido a la permanencia de las estructuras de la violencia. Por lo que la construcción de paz se plantea más bien como estructura-proceso que permanece antes, durante y después de los conflictos armados. La infraestructura social para la paz debe ser comprensiva y sostenible a largo plazo, partiendo desde las exigencias de justicia en los contextos particulares (Galtung, 2014; Lederach & Appleby, 2010; Lederach, 2003, 2007, 2012).

La perspectiva de lo local fue articulada en el enfoque de *paz territorial* en el Acuerdo de Paz en Colombia, donde se planteó la necesidad de contextualizar los procesos de paz a las zonas y poblaciones afectadas directamente por el conflicto armado y el abandono del Estado<sup>26</sup>. Sin embargo, un reto de

---

<sup>25</sup> Para Waldorf (2019), la naturaleza temporal y alcance limitado de investigación de las comisiones de la verdad, a manera de hacer su tarea realizable, y la falta de experticia de los comisionados para ofrecer medidas concretas y realizables en materia de justicia económica, son debilidades propias de estos mecanismos. Sostiene que la justicia transicional es “inherentemente de corto plazo, legalista y correctiva” (p. 243), además de ser mecanismos con poca financiación, por lo que no pueden aumentarse las expectativas que se tienen frente a ella. Asimismo, argumenta que las reparaciones deben limitarse a los daños hechos en el marco del conflicto, reforzando la omisión de los derechos sociales, económicos y culturales, postura ampliamente criticada por Arbour (2019).

<sup>26</sup> En el Acuerdo Final se define el enfoque territorial así:

El enfoque territorial del Acuerdo supone reconocer y tener en cuenta las necesidades, características y particularidades económicas, culturales y sociales en los territorios y las comunidades, garantizando la sostenibilidad socio-ambiental; y procurar implementar las diferentes medidas de manera integral y coordinada, con participación activa de la ciudadanía. La implementación se hará desde las regiones y territorios y con la participación de las autoridades territoriales y los diferentes sectores de la sociedad. (Gobierno de la República de Colombia y FARC-EP, 24 de noviembre de 2016, p. 6)

este enfoque es superar la brecha campo-ciudad y lograr cohesión nacional en torno al proceso de paz (Criado de Diego, 2018). ¿Podrá la población urbana, que es mayoría en Colombia, identificarse con el Acuerdo y apropiarse de él? Es entonces entendible la necesidad de buscar, o más bien, de escuchar la verdad plural y colectiva de las víctimas, para la cual, se han creado los mecanismos transicionales como las comisiones de la verdad.

La transición a la paz en esencia exige que las sociedades reconfiguren su cultura política y sienten nuevas bases éticas para el respeto a la diversidad, los derechos humanos y la paz (Sánchez Escobar & Salinas Arango, 2017). Pero este proceso es conflictivo por naturaleza, ya que, como advierte Heras, “el proceso de democratización puede alterar y hasta chocar profundamente con el viejo sistema” (2004, p. 25).

Por consiguiente, la cultura de paz surge como antítesis de la *violencia cultural*—la que se justifica, se legitima, se acepta y se interioriza en una sociedad (Fisas, 2002; Galtung, 2003). Estas dinámicas transicionales ‘de choque’ ayudan a explicar, por ejemplo, el porqué de las masivas protestas sociales en el posacuerdo colombiano del 2019 y 2021 y su violenta represión por parte de la fuerza pública, cuestión que no alcanzamos a abordar en este capítulo, pero que ejemplifica la volatilidad de las transiciones de la guerra a la paz.

Se necesita construir un *soporte social-estructural para la paz*. La paz, en esta perspectiva, debe adoptar formas dinámicas antes, durante y después de un conflicto bélico, y la capacidad de ver las interdependencias entre los diferentes niveles sociales para construirla (Galtung, 2014). Esta debe ser estratégica, sostenible, integradora, arquitectónica, interdependiente, comprensiva (Lederach & Appleby, 2010). Y debe ser cíclica en el sentido que la violencia prolongada es cíclica, cuestión clave para entender la paz como proceso permanente y a largo plazo que puede responder y resistir los ciclos de violencia.

Y, lo más importante, requiere centrarse en las víctimas y utilizar el discurso de los derechos humanos, sociales, económicos, culturales y ambientales—como se ha recomendado desde las comisiones de la verdad al abogar por una educación generalizada sobre cultura ciudadana de derechos humanos y gestión de conflictos.



Por último, cabe resaltar la importancia de equilibrar las acciones y los modelos locales e internacionales de construcción de paz y justicia transicional. Algunos analistas (cf. Sharp, 2019; Mac Ginty, 2008), abogan por formas híbridas de construcción de paz y justicia transicional en el postconflicto para así encontrar soluciones creativas que generen las condiciones locales para la no repetición de la violencia.

## **Conclusión**

A pesar de las dificultades, las transiciones en América Latina han generado expectativa en sus poblaciones y dejado nuevas herramientas y capacidades para construir la paz, capacidades que fueron desintegradas durante los años del conflicto.

La proliferación en la región de grupos de derechos humanos y movimientos de paz para enfrentar las dictaduras militares y los conflictos armados, desde la década de los 70 y 80 (cf. Williams, 2004), ilustra las posibilidades que se abren en el posacuerdo. La misma sociedad civil será el actor clave para que mecanismos de justicia transicional, como las comisiones de la verdad, puedan ser exitosas y generar un impacto a nivel social, así los mecanismos puedan fallar a nivel político (Bakiner, 2016).

La pregunta es cómo la construcción de paz puede superar las debilidades de los procesos de paz, particularmente en el fortalecimiento de las capacidades locales para la paz. Pero también es importante afinar los análisis de las condiciones posacuerdo y su relación a la violencia del preacuerdo. En este sentido, las transiciones en América Latina ofrecen un campo de estudio rico y dinámico que exige resignificar la justicia transicional y la construcción de paz a la luz de los retos y contextos contemporáneos.

## **Referencias**

(1997). *Acuerdos de Paz. Firmados por el Gobierno de la República de Guatemala y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG)*. Guatemala: Universidad Rafael Landívar y Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala.

- Amaya, A. M. (01 de 14 de 2021). El Salvador: los Acuerdos de Paz no convencen a Nayib Bukele. DW. Obtenido de DW: <https://www.dw.com/es/el-salvador-los-acuerdos-de-paz-no-convencen-a-nayib-bukele/a-56198913>
- Andrieu, K. (2010). Civilizing Peacebuilding: Transitional Justice, Civil Society and the Liberal Paradigm. *Security Dialogue*, 41(5), 537-558.
- Arbour, L. (2019). Justicia Económica y Social para Sociedades en Transición. En L. Arbour, D. N. Sharp, L. Waldorf, & F. E. Torres Penagos, *Justicia Transicional y Postconflicto* (pp. 167-216). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- Arthur, P. (2009). How ‘Transitions’ Reshaped Human Rights: A Conceptual History of Transitional Justice. *Human Rights Quarterly*, 31(2), 321-367.
- Bakiner, O. (2016). *Truth Commissions: Memory, Power, and Legitimacy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BBC News Mundo. (17 de Mayo de 2021). Elecciones en Chile: 3 temas centrales de la Constituyente y por qué son importantes para América Latina. BBC News Mundo. Obtenido de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-57148238>
- Castillejo Cuéllar, A. (2017). La imaginación social del porvenir. Reflexiones sobre Colombia y el prospecto de una comisión de la verdad. En A. Martin (Ed.), *La memoria y el perdón. Las comisiones de la verdad y la reconciliación en América Latina* (pp. 309-423). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Cea Engaña, J. L. (2017). Reconciliación en Chile: ¿una transición terminada? En A. Martin (Ed.), *La memoria y el perdón. Las comisiones de la verdad y la reconciliación* (pp. 155-198). Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Centro Internacional para la Justicia Transicional. (2009). *¿Qué es la justicia transicional?* ICTJ. Obtenido de <https://www.ictj.org/sites/default/files/ICTJ-Global-Transitional-Justice-2009-Spanish.pdf>

Cháves Palacios, J. (2018). Memoria y Tribunales en las Dictaduras del Cono Sur: los casos de la Argentina y Chile. En R. Moreno Fonseret, & P. Payá López (Edits.), *Memoria y Justicia Transicional en Europa y América Latina* (pp. 157-173). Granada: Editorial Comares, S.L.

Comisión de Derechos Humanos- ONU. (1997). *La cuestión de la impunidad de los autores de violaciones de los derechos humanos (civiles y políticos). Informe final elaborado y revisado por M. Joinet en aplicación de la decisión 1996/119 de la Subcomisión*. Organización de las Naciones Unidas; Consejo Económico y Social ECOSOC. Obtenido de <http://www.derechos.org/nizkor/doc/joinete.html>

Comisión de la Verdad para El Salvador. (1992-1993). *De la Locura a la Esperanza. La guerra de 12 años en El Salvador*. San Salvador: Naciones Unidas.

Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. (2003). *Informe Final*. Lima: CVR.

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. (2019). Informe de Gestión. Periodo: enero - diciembre 2019. Obtenido de [https://comisiondelaverdad.co/images/Informe\\_de\\_gestion\\_Institucional\\_2019VF.pdf](https://comisiondelaverdad.co/images/Informe_de_gestion_Institucional_2019VF.pdf)

Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. (2019). *Lineamientos Metodológicos. Escuchar, reconocer, y comprender para transformar*. Bogotá: Comisión de la Verdad. Obtenido de <https://comisiondelaverdad.co/images/zoo/publicaciones/archivos/comision-verdad-lineamientos-metodologicos-2019-01-18.pdf>

Comisión para el Esclarecimiento Histórico. (1996). *Guatemala, memoria del silencio*. Guatemala: Oficina de Servicios para Proyectos de las Naciones Unidas (UNOPS).

Congreso de la República de Colombia. (31 de Julio de 2012). Acto legislativo 01 de 2012. Obtenido de <https://www.fiscalia.gov.co/colombia/wp-content/uploads/2012/07/Acto-Legislativo-01-de-2012.pdf>

- Congreso de la República de Colombia. (10 de junio de 2011). Ley 1448 de 2011. DO: 48.096 [http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley\\_1448\\_2011.html](http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1448_2011.html)
- Congreso de la República de Colombia. (25 de julio de 2005). Ley 975 de 2005. DO: 45.980 [http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley\\_0975\\_2005.html](http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_0975_2005.html)
- Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. (2004). *El Estado de derecho y la justicia de transición en las sociedades que sufren o han sufrido conflictos. Informe del Secretario General (S/2004/616)*. Naciones Unidas.
- Criado de Diego, M. (2018). Hacer la paz en los lugares del conflicto. La paz territorial como eje central del proceso de paz en Colombia. En R. Moreno Fonseret, & P. Payá López (Edits.), *Memoria y Justicia Transicional en Europa y América Latina* (pp. 205-217). Granada: Editorial Comares, S.L.
- Cuya, E. (2017). Las comisiones de la verdad y su relación con las víctimas de violaciones a los derechos humanos en América Latina. En A. Martin (Ed.), *La memoria y el perdón. Las comisiones de la verdad y la reconciliación en América Latina* (pp. 33-66). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- de Roux Rengifo, S. J., F., Durán Murillo, I., Álvarez Santoyo, G., Romero Vidal, M. J., & Rodríguez Díaz, M. (2018). La Jurisdicción Especial para la Paz y la Comisión de la Verdad: retos de la justicia transicional en Colombia. En S. Peñuela Camacho, E. F. Gutiérrez González, & M. L. Zapata Cancelado (Edits.), *Retos de la implementación de la justicia transicional en Colombia* (pp. 47-78). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Duthie, R. (Ed.). (2012). *Transitional Justice and Displacement*. Nueva York: International Center for Transitional Justice Brookings-LSE Project on International Displacement.

El Espectador. (13 de Julio de 2020). Juan Carlos Pinzón reitera trino en contra de la Comisión de la Verdad. *El Espectador*. Obtenido de <https://www.elespectador.com/noticias/politica/juan-carlos-pinzon-reitera-trino-en-contra-de-la-comision-de-la-verdad/>

El País. (Junio de 7 de 2021). Elecciones en Perú: la última hora, en vivo. El País. Obtenido de <https://elpais.com/internacional/2021-06-06/elecciones-presidenciales-en-peru-votaciones-sondeos-y-resultados-de-la-segunda-vuelta-en-vivo.html>

Elster, J. (2006). *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*. Buenos Aires: Katz.

Fisas, V. (2002). *La paz es posible, una agenda para la paz del siglo XXI*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.

Fiscalía General de la Nación. (8 de Junio de 2021). En el marco de las manifestaciones violentas registradas en el país, 328 personas han sido localizadas y se mantiene activo el mecanismo de búsqueda urgente en 91 casos. *Boletín 39491*. Bogotá. Obtenido de <https://www.fiscalia.gov.co/colombia/noticias/en-el-marco-de-las-manifestaciones-violentas-registradas-en-el-pais-328-personas-han-sido-localizadas-y-se-mantiene-activo-el-mecanismo-de-busqueda-urgente-en-91-casos/>

Galtung, J. (2003). *Violencia Cultural*. Guernika-Lumo: Gernika Gogoratz.

Galtung, J. (2014). La geopolítica de la Educación para la paz. Aprender a odiar la guerra, a amar la paz y a hacer algo al respecto. *Revista de Paz y Conflictos*(7), 9-18.

García Arboleda, J. F. (2018). Los debates de la justicia transicional en Colombia. En S. Peñuela Camacho, E. F. Gutiérrez González, & M. L. Zapata Cancelado (Edits.), *Retos de la implementación de la justicia transicional en Colombia* (pp. 29-44). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Gil Botero, E. (2018). El Gobierno nacional y la justicia transicional. En S. Peñuela Camacho, E. F. Gutiérrez González, & M. L. Zapata

Cancelado (Edits.), *Retos de la implementación de la justicia transicional en Colombia* (pp. 17-20). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Gobierno de la República de Colombia y FARC-EP. (24 de noviembre de 2016). *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*. Obtenido de [https://www.jep.gov.co/Marco%20Normativo/Normativa\\_v2/01%20ACUERDOS/N01.pdf](https://www.jep.gov.co/Marco%20Normativo/Normativa_v2/01%20ACUERDOS/N01.pdf)

Grandin, G. (Febrero de 2005). The Instruction of Great Catastrophe: Truth Commissions, National History, and State Formation in Argentina, Chile, and Guatemala. *American Historical Review*, 46-67.

Hayner, P. (2008). *Verdades innombrables. El reto de las comisiones de la verdad*. México: Fondo de Cultura Económica. (Primera edición publicada en 2002).

Heras, L. (2004). Cultura política y democratización en América Latina. *Revista de Ciencias Sociales, I-II*(103-104), 23-37.

Human Rights Watch. (2020). *Guatemala: eventos de 2020*. Obtenido de <https://www.hrw.org/es/world-report/2021/country-chapters/377429>

Human Rights Watch. (2020). *El Salvador: eventos de 2020*. Obtenido de <https://www.hrw.org/es/world-report/2021/country-chapters/377425#:~:text=World%20Report%202021%3A%20El%20Salvador%20%7C%20Human%20Rights%20Watch&text=Some%20cookies%20are%20necessary%20for%20the%20functioning%20of%20Human%20Rights%20Watch%27s%20website.&t>

Human Rights Watch. (2018). *El Salvador: eventos de 2018*. Obtenido de <https://www.hrw.org/es/world-report/2019/country-chapters/32553>

Huntington, S. P. (1994). *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*. Buenos Aires: Paidós Ibérica.

- Ibáñez Najar, J. E. (2017). *Justicia Transicional y Comisiones de la Verdad*. Bogotá-Otzenhausen-Madrid: Instituto Berg - Berg Oceana Aufklarung.
- Indepaz. (6 de Junio de 2021). Listado de las 73: víctimas de violencia homicida en el marco del paro nacional al 07 de junio. Obtenido de <http://www.indepaz.org.co/victimas-de-violencia-homicida-en-el-marco-del-paro-nacional/>
- Kerber, G. (2017). Comisiones de la verdad y la reconciliación: perspectivas éticas desde la justicia restauradora y los derechos de las víctimas. En A. Martin (Ed.), *La memoria y el perdón. Las comisiones de la verdad y la reconciliación en América Latina* (pp. 67-109). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Kerr, R. (2017). Transitional Justice in Post-Conflict Contexts: Opportunities and Challenges. En R. Dutie, & P. Seils (Edits.), *Justice Mosaics. How Context Shapes Transitional Justice in Fractured Societies* (pp. 116-141). New York: International Center for Transitional Justice.
- Kroc Institute for International Peace Studies. (2019). *Actualización: Informe 3 del Instituto Kroc. Hacia una paz de calidad en Colombia*. Notre Dame: Universidad de Notre Dame. Obtenido de [https://kroc.nd.edu/assets/315919/190408\\_actualizacio\\_n\\_informe\\_3\\_instituto\\_kroc\\_feb19.pdf](https://kroc.nd.edu/assets/315919/190408_actualizacio_n_informe_3_instituto_kroc_feb19.pdf)
- Kroc Institute for International Peace Studies. (2020). *Tres años después de la firma del Acuerdo Final de Colombia: hacia la transformación territorial*. Bogotá: Universidad de Notre Dame.
- Lederach, J. P. (2003). *El pequeño libro de Transformación de Conflictos*. Bogotá: Good Books.
- Lederach, J. P. (2007). *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bogotá: Justapaz, Catholic Relief Services, PNUD Colombia, Secretariado Nacional de Pastoral Social.
- Lederach, J. P. (2012). The Origins and Evolution of Infrastructures for Peace: a personal reflection. *Journal of Peacebuilding & Development*, 7(3).

- Lederach, J. P., & Appleby, R. S. (2010). Strategic Peacebuilding. An Overview. En D. Philpott, & G. F. Powers, *Strategies of Peace. Transforming Conflict in a Violent World* (pp. 19-44). Nueva York: Oxford University Press, Inc.
- Lerner Febres, S. (2017). Comisiones de la verdad: de la justicia a la consolidación de la democracia. Reflexiones a partir de la experiencia peruana (2001-2003). En A. Martin (Ed.), *La memoria y el perdón. Las comisiones de la verdad y la reconciliación en América Latina* (pp. 199-248). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Linares Prieto, P. (2018). Sobre la Jurisdicción Especial para la Paz. En S. Peñuela Camacho, E. F. Gutiérrez Conzález, & M. L. Zapata Cancelado (Edits.), *Retos de la implementación de la justicia transicional en Colombia* (pp. 21-26). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Mac Ginty, R. (2008). Indigenous Peace-Making versus the liberal Peace. *Cooperation and Conflict*, 43(2), 139-163.
- Mani, R. (2008). Dilemmas of expanding transitional justice, or forging the nexus between transitional justice and development. *International Journal of Transitional Justice*, 2(3), 253-254.
- Martin, A. (2017). Introducción. En A. Martin (Ed.), *La memoria y el perdón. Las comisiones de la verdad y la reconciliación en América Latina* (pp. 11-31). Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- May, R. A. (2013). "Truth" and Truth Commissions in Latin America. *Investigación & Desarrollo*, 21(2), 495-512.
- Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Colombia. (2020). *Informe trimestral del Secretario General S/2020/239*. Naciones Unidas.
- Moreno Fonseret, R. (2018). Verdad e Impunidad en América Central. En R. Moreno Fonseret, & P. Payá López (Edits.), *Memoria y Justicia Transicional en Europa y América Latina*. Granada: Editorial Comares, S.L.



- OIM. (2020). *Informe de Situación: Caravana de Migrantes. Frontera Sur, México. 17-27 de enero, 2020*. San José. Obtenido de [https://rosanjose.iom.int/site/sites/default/files/Reportes/informe\\_de\\_situacion\\_frontera\\_sur-mexico-sitrep-20200127-v1.pdf](https://rosanjose.iom.int/site/sites/default/files/Reportes/informe_de_situacion_frontera_sur-mexico-sitrep-20200127-v1.pdf)
- Olson, K. R. (Otoño de 2013). After the Peace: The Contagion of Violence at the Margins of the Guatemalan State. *Anthropological Quarterly*, 86(4), 1031-1057. Obtenido de <https://www.jstor.org/stable/43652894>
- Ortega, F. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En F. Ortega, *Venna Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-69). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Paris, R. (2010). Saving liberal peacebuilding. *Review of International Studies*, 337-365.
- Peligro inminente. (25 de Junio de 2017). *Semana*(1834), pp. 20-23.
- Peñuela Camacho, S., Gutiérrez González, E. F., & Zapata Cancelado, M. L. (Edits.). (2018). *Retos de la Implementación de la Justicia Transicional en Colombia*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Ramsbotham, O., Woodhouse, R., & Miall, H. (2011). *Contemporary Conflict Resolution*. Cambridge: Polity Press.
- Rettberg, A. (2005). *Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas en la justicia transicional*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Rettberg, A. (2015). The legacies of armed conflict on lasting peace and development in Latin America. *UN Chronicle*(4), 26-28.
- Saffon, M. P., & Uprimny, R. (2007). Uses and abuses of transitional justice in Colombia. En M. Bergsmo, & P. Kalmanovitz (Edits.), *Law in Peace Negotiations*. Oslo: International Peace Research Institute.
- Sánchez Escobar, C., & Salinas Arango, N. A. (2017). Trascendiendo el conflicto armado a través de una cultura para la paz. Procesos de ciudadanía en perspectiva de la víctima. En J. J. Bustamante Arango,

& H. Blandón Gómez (Edits.), *Procesos de paz. Prácticas y narrativas* (pp. 13-36). Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

Semana. (2 de Marzo de 2020). ¿Por qué suspendieron al Centro Nacional de Memoria Histórica de una prestigiosa red global? *Semana*. Obtenido de <https://www.semana.com/nacion/articulo/centro-de-memoria-historica-fue-suspendido-de-red-global/650537>

Senado de la República de Chile. (15 de Noviembre de 2019). Logran histórico acuerdo para Nueva Constitución: participación ciudadana será clave. Obtenido de <https://www.senado.cl/logran-historico-acuerdo-para-nueva-constitucion-participacion-senado/2019-11-14/134609.html>

Sharp, D. N. (2019). Más allá de las listas de requisitos del postconflicto: conectar la construcción de paz y la justicia transicional desde una lente crítica. En L. Arbour, D. N. Sharp, W. Lars, & F. E. Torres Penagos, *Justicia Transicional y Postconflicto* (pp. 97-166). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.

Smith, J. (2010). Economic Globalization and Strategic Peacebuilding. En D. Philpott, & G. F. Powers (Edits.), *Strategies of Peace: Transforming Conflict in a Violent World* (pp. 247-269). Oxford: Oxford University Press.

Stedman, S. J. (2008). Peace Processes and the Challenges of Violence. En J. Darby, & R. Mac Ginty (Edits.), *Contemporary Peacemaking. Conflict, Peace Processes and Post-war Reconstruction* (pp. 147-158). Hampshire: Palgrave Macmillan.

Teitel, R. G. (Primavera de 2003). Transitional Justice Genealogy. *Harvard Human Rights Journal*, 16, 69-94.

Temblores, Paiis, & Indepaz. (2021). *Informe de Temblores ONG, Indepaz y Paiis a la CIDH sobre la violación sistemática de la Convención Americana y los alcances jurisprudenciales de la Corte IDH con respecto al uso de la fuerza pública contra la sociedad civil en Colombia*.

Obtenido de [https://4ed5c6d6-a3c0-4a68-8191-92ab5d1ca365.filesusr.com/ugd/7bbd97\\_691330ba1e714daea53990b35ab351df.pdf](https://4ed5c6d6-a3c0-4a68-8191-92ab5d1ca365.filesusr.com/ugd/7bbd97_691330ba1e714daea53990b35ab351df.pdf)

Torres Penagos, F. E. (2019). Estudio Preliminar Justicia Transicional en Perspectiva: Posibilidades, Retos y Nuevas Paradojas en Escenarios de (Post)Conflicto. En F. E. Torres Penagos, D. N. Sharp, L. Arbour, & L. Waldor, *Justicia Transicional y Postconflicto* (pp. 13-96). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes. doi:10.15425/2017.208

United Nations Office on Drugs and Crime. (2018). *DATAUNODC. Victims of international homicide 1990-2018*. Recuperado el 7 de Junio de 2021, de <https://dataunodc.un.org/content/data/homicide/homicide-rate>

United Nations. Department of Peacekeeping Operations. United Nations Secretariat. (2008). *United Nations Peacekeeping Operations*. New York: United Nations.

United States Institute of Peace. (1993; 2000). *Report of the Chilean National Commission on Truth and Reconciliation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Uprimny, R. (2006). ¿Justicia transicional sin transición? Reflexiones sobre verdad, justicia y reparación para Colombia. En R. Uprimny, M. P. Soffon, C. Botero Marino, & E. Restrepo Saldarriaga, *Verdad, justicia y reparación para Colombia* (pp. 11-16). Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.

Uprimny, R., & Saffon, M. P. (2005). Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades. En A. Rettberg (Ed.), *Entre el perdón y el perdón. Preguntas y dilemas de la justicia transicional* (pp. 211-232). Bogotá: Ediciones Uniandes.

Valencia Agudelo, L. (Ed.). (2017). *Terminó la guerra, el postconflicto está en riesgo: a un año del acuerdo de paz*. Buenos Aires y Bogotá: CLACSO y Fundación Paz & Reconciliación.

- Waldorf, L. (2019). Anticipar el pasado: la justicia transicional y los daños socioeconómicos. En L. Arbour, D. N. Sharp, L. Waldorf, & F. E. Torres Penagos, *Justicia Transicional y Postconflicto* (pp. 217-256). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- Williams, V. S. (Julio de 2004). Grassroots movements and witness for peace: challenging U.S. politics in Latin America in the post-Cold War era. *Peace & Change*, 29(3&4), 419-430.
- Zehr, H. (1995). *Changing Lenses: A new Focus for Crime and Justice*. Scottsdale PA: Herald Press.
- Zyl, P. v. (2011). Promoviendo la justicia transicional en sociedades post conflicto. En F. Reátegui (Ed.), *Justicia Transicional. Manual para América Latina*. Brasilia; Nueva York: Comisión de Amnistía. Ministerio de Justicia; Centro Internacional para la Justicia Transicional.

## 2. SURVIVOR-CENTERED TRANSITIONAL JUSTICE

### THE CASES OF SOUTH AFRICA AND GUATEMALA



Maria I. Leon Gomez-Sonet

#### **Abstract**

This chapter explores transitional justice within the context of post-accord socio-economic injustice and conflict survivors' demands in Guatemala and South Africa. These post-accord contexts are compared through a critical analysis of the political economy behind transitional justice, demonstrating that the exclusion of socioeconomic issues from its mainstream mechanisms is neither accidental nor negligence, but rather follows a prescriptive path of a liberal democratic order that hinders social equality and benefits political and economic elites. In this regard, survivor-centered transitional justice principles and actions are discussed from the perspective of transformative justice.

**Keywords:** transitional justice, transformative justice, South Africa, Guatemala, socio-economic justice, structural violence, political economy

#### **Resumen**

Este capítulo explora la justicia transicional en el contexto de las injusticias socioeconómicas y las demandas de las personas sobrevivientes de los conflictos en Guatemala y Sudáfrica. Estos contextos posacuerdo son contrastados mediante un análisis crítico de la economía política detrás de la justicia transicional, demostrando que la exclusión de cuestiones socioeconómicas de estos mecanismos, no es algo accidental

o pura negligencia, sino más bien, obedece rutas prescriptivas del orden democrático liberal, que atenta contra la igualdad social y beneficia a las élites políticas y económicas. En este sentido, se discuten los principios y acciones de la justicia transicional centrada en las víctimas en la perspectiva de la justicia transformativa.

**Palabras clave:** justicia transicional, justicia transformativa, Sudáfrica, Guatemala, justicia socioeconómica, violencia estructural, economía política.

---

## Introduction

This chapter entails a case study-based approach to explore the limitations of transitional justice in addressing structural violence and socioeconomic justice from a survivors' perspectives. It focuses on the cases of South Africa (SA) and Guatemala. Although both countries have different background contexts for their violent past, the paper will focus on the commonalities of both contexts for the following reasons: 1) both countries experienced a long period of violence and crimes against humanity. The victims, in the case of South Africa, broadly Black people<sup>1</sup>, and in the case of Guatemala, mainly indigenous peoples, faced ongoing violence stemming from the periods of colonization leading to state-sponsored and systematic violations of human rights. 2) Both conflicts ended in the early 1990s, namely apartheid in SA (1994) and the civil war in Guatemala (1996), resulting in a comprehensive, inclusive constitution (SA) and a comprehensive peace agreement (Guatemala). The South African Constitution, for instance, incorporated commitments for the protection of economic, social, and cultural rights for all, while the Guatemalan Peace Agreement included social, economic, and cultural rights of the indigenous people. 3) Direct violence from the State in both contexts has ceased, but structural barriers and socioeconomic inequalities are still in place. In both cases, progress has remained limited.

---

<sup>1</sup> Black with an upper-case B, in the case of South Africa, refers to black African, coloured (mixed) and Indian people.

Twenty-five years later, poverty, crime, inequality, gender-based violence, and marginalization continue to affect the victims of direct violence during the conflict in both countries. Indeed, transitional justice processes did not adequately address systemic racism and structural violence, crucial root causes for both contexts.<sup>2</sup> Socioeconomic injustice hides behind promises of peace and reconciliation. This leads to my main questions of the paper: Could a more comprehensive transitional justice process in South Africa and Guatemala, at the time, address long-lasting issues of structural violence?

Transitional justice mechanisms are historically intended to uncover and acknowledge the truth, and provide reparations to survivors of a violent past. But what does *violence*, *justice* and *transformation* mean to survivors in post-conflict settings? Why have transitional justice initiatives historically ignored issues of social, economic and cultural rights? I try to answer these critical questions, recognizing the global governance of economic and political contexts, as well as the international and external pressures both countries faced at the time of transition. Taking into consideration the aforementioned issues should help us understand whether a more holistic approach to transitional justice is practically feasible in future contexts, as the African Union (2019) has recently proposed in a *Transitional Justice Policy* paper.

For the research of this paper, I carry out desktop research and use second-hand data. I am drawing from South African and Guatemalan sources, specifically those of survivors. Additionally, I use my professional, academic and personal experience in both South Africa and Guatemala in the writing of the paper. In South Africa, I spent six months, from June to December 2019, carrying out research and an internship with the Institute for Justice and Reconciliation (IJR) based in Cape Town. As part of the research, I also traveled to Vryburg and Johannesburg in the North West and Gauteng provinces of South Africa. In Guatemala, I joined human rights delegations as part of my work with the Chicago Religious Leadership Network on

---

<sup>2</sup> My working definition for structural violence, based on Johan Galtung's (1969) work, is violence not resulting directly in physical harm, but rather in avoidable violence that limits access to basic needs (such as food, education, and health care) and therefore preventing people to reach their maximum potential.

Latin America (CRLN) from 2015 to 2017. Through my work at CRLN, I traveled in a delegation to different provinces in Guatemala to meet with conflict survivors to document and report current human rights violations. My direct conversations and unstructured interviews with survivors, conferences, professional and academic fieldwork in both locations inform the paper.

### **Transitional Justice and Structural Violence: Mapping the Academic Discussion**

The literature concerning the intersection between transitional justice, structural violence, and socioeconomic issues has grown exponentially in the past two decades. Although, the discussion of a connection started in the early 2000s, the mainstream discussion developed in 2006 (Urueña & Prada-Uribe, 2018). Building from Alexander L. Boraine's (2006) call to a "holistic interpretation" of transitional justice, the United Nations Commissioner for Human Rights, Louise Arbour (2007), delivered a speech and later a published article, advocating for the inclusion of social, economic and cultural rights and reparations for those violations. Those advocacy efforts reached mainstream conversations in which practitioners and scholars have expanded the conversation. By 2008, important transitional justice organizations such as the International Center for Transitional Justice (ICTJ) and scholarly entities like the *International Journal of Transitional Justice* published volumes of the nexus of socioeconomic issues and development with transitional justice processes (Urueña & Prada-Uribe, 2018).

Since then, multiple scholars and practitioners have explored different explanations as to why transitional justice mechanisms either exclude, superficially address socioeconomic justice issues, or fail to implement recommendations to address those issues. By 2009, Pablo de Greiff and Roger Duthie in *Transitional Justice and Development: Making Connections*, explore the interaction between the development field and transitional justice to contribute to "more coherent responses" in post-conflict settings (de Greiff & Duthie, 2009, p. 17).

One of the most common critiques is on the "theoretical contours and technical mandates" defined by the legal language of transitional justice



which fail to take into account “structural dimensions of violence” (Castillejo-Cuéllar, 2013, p. 47). For instance, Castillejo-Cuéllar (2013, p. 61), argues that the concept of violence, as defined by the Truth and Reconciliation Commission (TRC) in South Africa, “focused purely on physical mistreatment [and] obscured the systemic nature of structural violence -those produced by forced expropriation- and meant that the Commission was unable to recognize that endemic displacement was a consequence of Apartheid”. Therefore, the TRC officially recognized merely 22,000 victims of apartheid, excluding the millions of people who suffered due to the structural and economical aspects of apartheid. This exclusion includes 2 million people forcibly displaced from their homes and land as a result of the Apartheid Group Areas Act (Castillejo Cuéllar, 2013, p. 60).

The legal-centered language within transitional justice defines violence only as gross human rights violations manifesting in physical injure. This “narrow” definition of violence excludes other forms of violence, including economic and social dimensions as well as psychological violence (Sharp, 2014). The definition of *justice* is also contested within transitional justice processes. As Louise Arbour (2007, p. 5) argues, a vision of justice that includes social justice requires “to look more deeply into the carving out of social justice from mainstream justice”.

In the past decade, within the field of peace studies, transitional justice has often been recognized as part of the liberal peace project. Liberal peace is characterized by assuming that a transition from a conflict and authoritarian setting to a democracy and a free market economy will translate into long-term peace and socioeconomic stability. The scholarly argument includes that historically, transitional justice and its mechanisms have been part of the liberal peace project, sharing “a number of under-examined assumptions and unintended consequences” (Lekha Sriram, 2007, p. 579). Scholars have also argued that transitional justice academic literature has, for the most part, advocated for liberal democracy and contributed to the legitimation of market economies mostly in a neoliberal approach (OlarTE & Franzki, 2014, p. 203). Within the liberal peace paradigm, transitional justice, “renders the continuity of socioeconomic dimensions of conflict irrelevant for the democratic legitimation of a new regime” (OlarTE & Franzki, 2014, p. 203). Scholars also point out to transitional justice processes that failed to

consider *beneficiaries* or those who have economically benefited from past systems of oppression, through a narrow victim-perpetrator dichotomy (Madlingozi, 2007).

Other prominent critiques towards transitional justice include how its mechanisms are predominantly guided by western values, one-size-fits-all and top-down approaches, as well as the limited timeline assigned to these processes generally through truth commissions. Additionally, transitional justice processes are labeled as “ambiguous”, “disappointing” and “treating the symptoms rather than the causes of conflict” (Gready & Robins, 2014, p. 340). The current structures of transitional justice are defined as lacking a clear theory of change outlining what and for whom transitional justice is for (Gready & Robins, 2019). Therefore, in the past years, scholars such as Lambourne (2014), Gready and Robins (2014, 2019) and Evans (2018), have suggested and explored *transformative justice*, within the context of post-conflict societies, to “radically reform” the policies and main goals of transitional justice. Rather than a legalistic methodology solely focused on individual grievances, civil and political rights, transformative justice aims at disrupting power imbalances and systems of oppression embedded in transitional societies.

The literature also explores the exclusion of economic and social justice from transitional justice given that the economic aspects of conflict are often masked as political, ethnic, or racial (Urueña & Prada-Urbe, 2018). Economic reasons are frequently the underlying reasons for conflicts and violence. In the case of Guatemala and South Africa, the economic exclusion of indigenous peoples and Blacks, served for the enrichment and benefit of the Guatemalan “Ladino” elite and the white elite, respectively.<sup>3</sup> In both cases, direct violence and economic inequality benefited and empowered those elites. However, mainstream transitional justice literature has not fully explored the role of national elites. As posed by Hannah Franzki and Maria Carolina Olarte (2014, p. 211) transitional justice does not consider “why societal actors that supported physical violence to secure economic interests would now subscribe to a societal consensus that puts their profits

---

<sup>3</sup> In Guatemala, the term Ladino refers to mixed people of Indigenous and European descent. The vast majority of ladinos identify as non-indigenous, Spanish speakers, and are heavily oriented towards Western culture.

in danger”. Franzki and Olarte (2014, p. 211) argue that the exclusion of socioeconomic justice from transitional justice is a “conscious decision, not merely a product of negligence”.

Despite overwhelming advocacy for the inclusion of structural and socioeconomic dimensions within transitional justice, some scholars point out the logistics and other difficulties for integrating both. Rama Mani (2008), advocates for the link between transitional justice and socioeconomic development but explores the different dilemmas and possible difficulties of the nexus between both fields. Some of the dilemmas Mani discusses are about addressing entrenched and wide-spread social injustices in post-conflict societies or taking to trial economic war crimes when “transitional justice mechanisms are already overcharged, their responsibilities too heavy, public expectations too unrealistic and finances already too lean” (Mani, 2008, p. 2). Other scholars are skeptical of a nexus and the expansion of transitional justice to transformative justice. Lars Waldorf (2019) argues that we need to accept “good enough” transitional justice and that “expanding the ambit and ambitions of transitional justice” is a far stretch. Waldorf underscores the importance of recognizing that transitional justice is one among many tools— and a limited one—for political, social, and economic transformation.

### **Towards Survivor-Centered Transitional Justice**

Transitional justice processes can indeed be perceived as overburdened, underfunded and under-resourced. Past and current models have not fully addressed direct violence and the protection of civil and political rights, which are the main goals of mainstream transitional justice (Waldorf, Johnstone & Quirk, 2012). Holistic and comprehensive approaches to transitional justice are hard to deliver in practice. However, if nations fail to address issues of historical inequalities and economic root causes of conflict, the victims of direct violence will suffer perpetually of structural injustices. Without societal transformation, the promises of a new post-conflict nation will remain unfulfilled. In the cases of South Africa and Guatemala, economic and social rights were to an extent part of the transitional period. South Africa adopted an inclusive constitution recognizing the rights of all South Africans and therefore adopting the most progressive

constitution in the African continent. In the case of Guatemala, the peace negotiations concluded in comprehensive peace accords recognizing the rights of indigenous peoples, constitutional and electoral reform, and reform to socioeconomic issues including land (Reilly, 2009). However, as the current inequality in both countries demonstrates, the inclusion of social and economic rights in legal documents does not translate into the economic empowerment and redress of victims in a post-conflict nation.

The South African case clearly illustrates the aforementioned. Despite the inclusion of provisions in the Constitution protecting the right to education, health care and shelter, among many others, this has not developed in the realization of those rights, especially for Black South Africans. For instance, Berger and Kapczynski (2009) point to the failure of the South African government to uphold the National Constitution to provide human immunodeficiency virus (HIV) prevention medicine. As a result, civil society organized advocacy efforts and eventually resorted to suing the South African government in the courts, culminating in the victory of a lawsuit (cf. *Minister of Health v Treatment Action Campaign (TAC)*, 2002). However, the victory has not amounted to significant changes for the right of healthcare to be upheld for all. As the authors mentioned state, “the ultimate promise of the case—that all women in South Africa have access to quality medicines and services to prevent the transmission of HIV to their children—still awaits fulfillment” (Berger & Kapczynski (2009, p. 4).

Another remarkable legal case in terms of housing for all, concluded in the victory of the lawsuit *Government of the Republic of South Africa and Others v Grootboom and Others*, (2000). However, despite the legal victory, “few meaningful improvements [have ensued] in housing for the poor” (Berger & Kapczynski, p. 10).

In numerous post-conflict societies, survivors and their families prioritize securing basic needs and sufficient economic security, rather than prioritizing civil and political rights (Evans, 2016; Robins, 2011; Waldorf, 2012). The lack of socioeconomic reforms in a transitional period lead to the strengthening of social movements during democratic periods demanding for those rights. For instance, indigenous social movements in Guatemala fight extractive industries in their lands and wide range protests and movements have recently strengthened in South Africa (such as the

Rhodes Must Fall and Fees Must Fall student movements). The end goal of the transitional process has been the transition into procedural democracy, rule of law and free market economies.

All in all, transitional justice processes have been elite driven, often relegated to a short-term truth commission, and addressing only civil and political violations through legalistic (and often Western) channels. Survivors in post-conflict contexts demand socioeconomic justice and rights that are excluded from transitional justice mechanisms. When these mechanisms fail to fulfil those needs, survivors search for support in civil society organizations, organized movements, and acts of resistance.

The call for transformative justice has not only increased in academic circles but also, and most importantly, among survivors and social movements (Brankovic et al., 2020). The Khulumani Support Group (KSG), apartheid survivors' social movement, demands that transitional justice processes incorporate transformative justice approaches. The KSG assert that South Africa is still in a period of transitional justice and, in their words, "it will remain so until there is palpable social transformation" (Brankovic et al., 2020, p. 6). Likewise, in the case of Guatemala, Mayan survivors of the genocide call for a transformation of society. As posed by Guatemalan survivor Martínez-Salazar (2012): "Peace without deep social reforms cannot be sustained by a contractual piece of paper, by discourses that are far removed from the daily struggles to survive amidst rampant privatization, or the further dismantling of already minimal welfare social programs" (p. 55). In line with survivors, Gready and Robins (2014) call for transformative justice in a post-conflict context that is inclusive of "transformative change that emphasizes local agency and resources, the prioritization of process rather than preconceived outcomes, and the challenging of unequal and intersecting power relationships and structures of exclusion at both local and global levels" (p. 340).

This chapter will focus on the demands of survivors for transformative approaches to transitional justice as well as building on the existing scholarship. Transformative approaches are inclusive of long-term processes and rooted in local context-based solutions. They demand the disruption of historical and intersecting systems of socioeconomic injustice (see Figure 1).

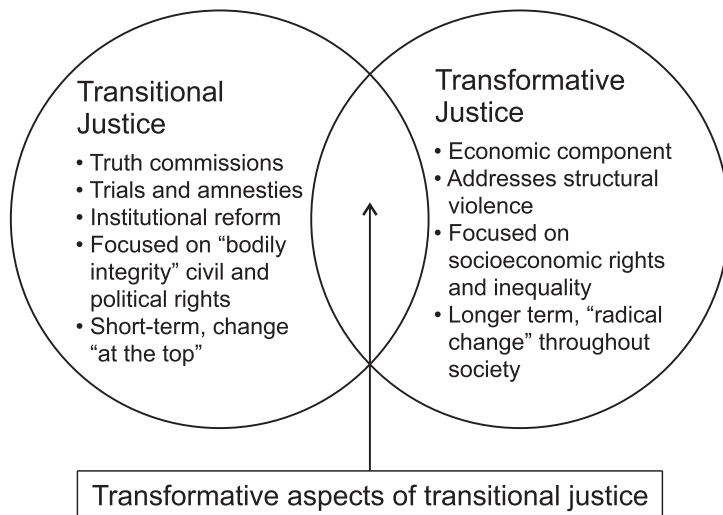
For survivors, transitional justice is a window of opportunity after protracted conflict to effect change regarding historical inequalities and marginalization, in tandem to acknowledging and redressing gross human rights violations. Following, survivors and their claims, in accordance with Gready and Robins (2019), is key for designing strategies for social transformation that actually work, instead of grand theoretical debates (Gready & Robins, 2019).

This chapter will also succinctly examine how imbalanced power relations, both globally and nationally, shape transitions through a political economy. Transitional justice processes do not happen in isolation, without the influence of local economic and political elites, the international community and other external actors advocating for their own interests.

**Figure 1.**

*Transformative aspects of transitional justice* (Evans, 2016).<sup>4</sup>

*Matthew Evans*



**FIGURE 1.** Relationship between transformative justice and transitional justice.

<sup>4</sup> The Khulumani Support Group advocate for transformative aspects of transitional justice, emphasizing the importance of both, and deciding to continue using the term transitional justice. This figure can help readers understand the difference between both concepts and how both can work together towards a better future for survivors.

## **Case Selection: Why Guatemala and South Africa?**

Global South countries have similar colonial backgrounds, related root causes to conflict and therefore shared consequences to those conflicts. This paper examines the cases of South Africa and Guatemala. Both cases entail decades of direct and structural violence, which exacerbated in the 1960s, and which stemmed from entrenched racial systems established during colonial periods. In both cases, direct and structural violence intensified through the years of the Cold War in which the fear of communism justified authoritarian governments to commit gross human rights violations.

Nonetheless, I make a comparison between both cases acknowledging the differences. In the case of South Africa, on the one hand, black, coloured (mixed) and Indian people's suffering was perpetuated not only through gross human rights violations and violent state repression but also through the everyday structures and oppression policies of the apartheid system. This resulted in lack of access to proper housing, health, education, and employment, just to mention a few, for the Black South African majority. The case of Guatemala, on the other hand, is directly linked with U.S. foreign policy during the Cold War period in which the 1954 coup d'état led to a protracted civil war, guerilla movements and U.S. sponsored counterinsurgency. The war resulted in a genocide attempt to the indigenous people as a result of Guatemala's deep racism since the Spanish colonial period. Indigenous peoples were also subject to the destruction of their crops and villages as part of the Guatemalan army scorched-earth policy.

I also recognize that the victims of South Africa's apartheid and the victims of the genocide and civil war in Guatemala, are not a homogenous group of people with shared histories of inequality and marginalization. Even within each country and context, survivors might share points of commonality but are part of a complex web of identities that cut across the lines of race, class, gender, and age, among many other factors. In addition, the purpose of this paper is not to simplify both cases, but rather to provide insight into the mid-term effects of failing to address structural violence in transitional justice processes. In addition, this paper explores what survivors envision as future transformation while they simultaneously navigate the effects of a flawed transition. The cases can provide policy guidance for future post-conflict situations that are embarking in transitional periods.

I summarize some existing common points of the socioeconomic contexts of Guatemala and South Africa:

- Issues of governance: impunity, corruption, state capture, etc.
- Poverty for the majority and the survivors of conflict (Black in South Africa/Indigenous in Guatemala)
- Racial inequality
- Marginalization spaces (townships and homelands in South Africa/ mountains and rural villages in Guatemala)
- Criminal violence
- Gender-based violence
- LGBTQ violence and discrimination
- Denial, dismissal, and/or downplay of past atrocities
- Gang presence
- Militarization of vulnerable communities
- Economic control by powerful elites
- Establishment of neo-liberal policies that lead to privatization of social services and natural resources

Further points of commonality, as analyzed by Reilly (2009, p. 4) for the cases of Northern Ireland and Guatemala, and that can be expanded to the South African case, are cited as follows:

- colonial origins that date back centuries
- more than three decades of violent conflict in the twentieth century brought to an end through peace accords
- deep social and economic inequalities
- efforts to reintegrate excombatants in contexts of unemployment
- widespread insecurity and security forces abuse
- police reform and creation of civilian police forces
- societal distrust and polarization



- political and socio-economic contexts shaped by global market dynamics of structural adjustment and productivity
- geopolitical dynamics where Great Britain and the United States exert influence, and membership in regional and international associations
- market approaches to tourism in contexts of violence

Now, on Table 1, I compare South Africa’s and Guatemala’s Human Development Index Rank, homicide, poverty and inequality rates. Also, Table 2 shows a general comparison between the two transitional justice processes in these countries.

**Table 1.**  
*SOUTH AFRICA AND GUATEMALA AT A GLANCE*

|   | South Africa                  | Guatemala                  |
|---|-------------------------------|----------------------------|
| <b>UNDP Human Development Index Rank<sup>5</sup> (2018)</b>                                   | 111                           | 126                        |
| <b>GDP per Capita PPP (current international \$)-2019</b>                                     | 12,999.1                      | 8,995.5                    |
| <b>Life Expectancy- 2018</b>  | 63.9                          | 74.1                       |
| <b>Official Languages</b>   | 11 official<br>(8 unofficial) | 24                         |
| <b>Intentional homicide rate (2017):</b>  | 35.9 per 100,000<br>people    | 26.1 per 100,000<br>people |
| <b>Poverty headcount ratio at national poverty lines (% of population) - 2014<sup>6</sup></b> | 55.5                          | 59.3                       |
| <b>Gini Coefficient - 2014</b>  | 63.0                          | 48.3                       |

*Note.* Table elaborated by the author based on data from the United Nations Development Programme (2018) and the World Bank (World Bank Group, 2021).

<sup>5</sup> Human development index is a country ranking (out of 189 countries) that measures “human progress, combining information on people’s health, education and income in just one number” (UNDP, 2018).

<sup>6</sup> According to the World Bank (World Bank Group, 2021), the definition poverty headcount ratio at national poverty lines is “the percentage of the population living below the national poverty lines.”

**Table 2**  
**TRANSITIONAL JUSTICE PROCESSES COMPARED**

|   | <b>South Africa</b>   | <b>Guatemala</b>  |
|---|---|---|
| <b>Conflict period for transitional justice purposes</b>    | 1948-1994   | 1960-1996   |
| <b>Peace Accords Negotiations dates:</b>                    | 1990-1994   | 1991-1996   |
| <b>Main Investigation and Reparation Body</b>               | State Sponsored Truth and Reconciliation Commission (TRC)                   | U.N. backed Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) [Historical Clarification Commission]    |
| <b>Crimes Prosecuted</b>                                    | Human rights based-politically motivated crimes                             | Human Rights based  |
| <b>Constitutional Reforms</b>                               | Establishment of 1995 new Constitution                                      | Failed referendum on the integration of the peace accords into the Guatemalan Constitution - May 1999 |
| <b>Socioeconomic Aspects within the Peace Process</b>       | - Recommendations by TRC<br>-Economic and social rights in the Constitution | -Identity and Rights of the indigenous population<br>-Socioeconomic aspects and agrarian issues.      |
| <b>Way forward after the transitional justice Process</b>   | Recommendations proposed by the TRC   | Comprehensive peace agreement to be implemented   |
| <b>Legal Frameworks</b>                                     | International humanitarian law and the Geneva Conventions.                  | Geneva Conventions  |
| <b>Implementation/ Verification Body</b>                    | None, left at the discretion of the government                              | The United Nations Verification Mission in Guatemala (MINIGUA)  |
| <b>Years taken into account for Human Rights Violations</b> | 1960-1994   | 1962-1990   |
| <b>Legally binding recommendations</b>                      | No  | No  |

*Note.* Table elaborated by the author.

## **The South African Case Study**

Given the vast academic analysis on the transitional justice period of South Africa, the following section will only provide a succinct overview. The transitional justice process in South Africa had a set timeline for crimes to investigate from 1960 to 1994. However, the investigation should have started (at least) with the cut-off date of 1913, when the Natives Land Rights Act was put in place and the South African Parliament institutionalized systemic disposition of Black South Africans' land (Jaichand, 2017, p. 13). The National Unity and Reconciliation Act of 1995 resulted in the South African TRC, which was given the mandate to investigate killings, abductions, torture or severe ill-treatment (Wilson, 2001). Therefore, the TRC did not focus on the collective oppression of the apartheid regime. It did not address apartheid in itself— the segregation against millions of Black people that resulted in poverty, inequality, landlessness, gender-based violence, limited access to proper education, health services, and utilities, and psychological injuries. Despite the fact that the United Nations recognized, in 1973, apartheid as a crime against humanity, the TRC focused on individual human rights violations as a result of that system. In the 1973 United Nations International Convention on the Suppression and Punishment of the Crime of Apartheid (1973, article II (C)), apartheid was recognized as a crime against humanity. This definition included the structural forms of violence which, under apartheid, excluded certain racial groups from political, social economic and cultural participation, as well as all their basic human rights.

Structural violence was the backbone sustaining the apartheid system through the denial of socioeconomic rights and needs, for instance the right to education or the right of free movement. Structural policies and racial hierarchy systems were put in place to economically, politically and socially benefit a white minority. However, the transitional justice process in South Africa focused only on individual and physical harm violations. Therefore, without addressing the structural issues, transitional justice in South Africa, left the foundations of apartheid intact, thus safeguarding the socioeconomic privilege of the white elite.

### *Socioeconomic Inequality Policies in Post-Apartheid*

It is important to note, in the South African case, that the African National Congress (ANC), represented by Nelson Mandela, had a “negotiated peace” and victors’ justice could not be applied; as it had been the case in the Nuremberg Trials (van Zyl, 1999). The ANC had to agree to compromises and terms by the National Party which had been in charge of implementing the apartheid system. The ANC was inheriting a system of inequality, which was the objective of apartheid. Apartheid was designed to create not only racial segregation but also a system to enrich the white minority of South Africa. White South Africans who designed the structures of apartheid made sure economic policies were in place to benefit their economic ambitions and that would relegate the Black majority to a second class citizen category. Some of these policies include the Black Homeland Citizenship Act of 1970 and the Group Areas Act, which prohibited Blacks from living in white urban areas and could only do so after receiving a special permission. The Bantu Education Act of 1953 downgraded education for Blacks with the intention to relegate Black people to low-level education standards and performing low skill jobs; the Extension of University Education Act of 1959 which prohibited Black people from studying in white universities without the permission of the Minister of Internal Affairs; other acts restricted Blacks to working only in black-designed areas; lastly, “The Black Administration Act 38 of 1927 (repealed in 2006) created a different system of administration under which Black people received inferior public services” (Jaichand, 2007, p. 15). In Omar’s words, through law and institutionalized systems of oppression, “the apartheid system should be seen as a prime example of structural violence” (2020, p. 130).

Now, in the years of negotiation under the Convention for a Democratic South Africa (CODESA), black on black violence and levels of political violence increased, making the period between 1991 and 1994 the most complex and violent years for South Africa. The apartheid regime still held significant military strength and liberation forces struggled to arrive to a strong consensus (Ndlovu-Gatsheni, 2016). Once Nelson Mandela won the first post-apartheid elections under the ANC, his government aimed to address socio-economic justice issues under the Reconstruction and Development Program (RDP) framework. The ANC put in place the RDP after the elections of 1994 until March 1996 (Bond, 2014). Under the ANC,

Nelson Mandela had campaigned for the RDP socioeconomic policy which aimed to integrate growth, development, reconstruction, and redistribution into one program.<sup>7</sup> However, the RDP was subsequently replaced by the economic policy of Growth, Employment and Redistribution (GEAR).

As such, South Africa proceeded to act as a good global citizen in line with the Washington Consensus approach of neoliberal policies, privatization, and free trade that most nations at the moment were embarking on. This nation strategically aimed for growth by procuring foreign direct investment and following a path towards “development,” rather than implementing redistribution policies. Additionally, policies to address inequality include the Employment Equity Act 55 of 1998 followed by other policies such as Broad-Based Black Economic Empowerment (BBBEE) (2004). These policies have both elements of socialism and neoliberalism. Nonetheless, BBBEE and other economic policies have failed to deliver the promises of equality post the transitional justice period.

### ***South Africa Survivors View on Transitional Justice: The Khulumani Support Group***

The Khulumani Support Group (KSG) is a group of survivors of apartheid’s human rights violations who came together in 1995 while the TRC process was ongoing. After the TRC published its final report and recommendations, KSG continued working towards justice and equality for direct and indirect survivors of apartheid and their families. Although the TRC did rely on survivor’s testimony as part of a “truth revealing” process, the TRC’s work solely focused on civil and political rights. The TRC only received the testimony of KATS categories (Killings, Abductions, Torture and Severe Ill-treatment and bodily harm) and therefore recognized only 22,000 people as victims of apartheid (Castillejo-Cuéllar, 2013).

In addition, the TRC did not address all survivors, for instance, to mention one example, gender issues in relation to women were largely unaddressed. As pointed out by Fiona Ross (2003) in her examination of the TRC in South Africa entitled *Bearing Witness: Women and the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*, women more often than

---

<sup>7</sup> Cf. O’Malley (n.d).

not were asked to testify about the experiences of their husbands, sons or other relatives rather than their own experiences or sufferings (Ross, 2003). Furthermore, she points out that women were encouraged to speak mostly based on sexual violence, ignoring other crucial gendered oppressions and violence. The author explores a diversity of harms done to women, mostly behind acts of sexual violation. The TRC adopted “gender-neutral/gender blind approaches” when it should have taken significant actions to address complex gender-based violence and marginalization as a result of apartheid. This gender-neutral approach was contested in 1996 by Beth Goldblatt and Shiela Meintjes who submitted a report to the TRC outlining how apartheid’s violence affected women directly and indirectly through multiple layers of oppression. The researchers also presented a set of recommendations for gender inclusion to the TRC before it closed its investigation. The TRC held only three special hearings for women in the cities of Johannesburg, Cape Town and Durban, and most of the recommendations Goldblatt and Meintjes (1996) mentioned in their report were not implemented. The TRC largely left issues of gender unaddressed. Today, South Africa is one of the countries with the highest rates of gender-based violence, including femicide.

Based on the exclusion of gender, trauma, land issues and the overall omission of socio-economic and structural justice from the TRC and the transitional justice period at large, the Khulumani Support Group refers to transitional justice in South Africa as “unfinished business” (Brankovic et al., 2020). KSG argues that South Africa is currently in an ongoing period of transition, 26 years post the 1994 first democratic elections in the country. Academics and practitioners who have argued that transitional justice is overburdened to address socioeconomic issues, are perhaps looking at the transitional justice period only through the narrow perspective of truth commissions and the limited timelines associated with those commissions. In reality, the economic policies, the reform of security forces, acknowledging and rectifying systematic discrimination including gender issues, and the strategies undertaken towards inclusive health, housing, and education systems, are all part of transitional justice processes to transform post-conflict societies. In the case of South Africa, the social and economic policies implemented led to an “elite transition” (Bond, 2014) that maintained the structures of apartheid and the economic powers of the elite untouched.

**Understanding Violence and Transformation Through Apartheid Survivors.** The Khulumani Support Group pursues strategic objectives, including, “its advocacy for people-driven transformation of the society with its existing deep structural forces that have shaped and sustained injustices, inequalities and exclusions over generations” (Brankovic et al., 2020, p. 7). KSG’s envisions justice as social and economic transformation, including executing programs for victim empowerment, trauma, popular education, and “the promotion of an inclusive citizenship founded in people’s historical and cultural narratives (Brankovic et al., 2020, p. 7).

The survivors bridge the past with the present and understand a direct relationship between conflict and the existing inequality and violence in South Africa. KSG understands violence as “a complex web with many interwoven and multifaceted drivers, and with effects that themselves become drivers of violence” (Brankovic et al., 2020, p. 2). In survivors’ understanding, present-day violence in South Africa is linked to the racialized inequality of colonialism and apartheid. For them, there is a breadth of continuity, rather than a break from the past, between today’s violence (both direct and structural) and the years of oppression through apartheid and colonialism. In their view, racialized inequality retains generations of Black South Africans living in rampant poverty and exposed to— as well as involved in— different forms of violence.

South Africa is the most unequal country in the world (OECD, 2020), and to the millions of apartheid survivors and their families, this is not simply a coincidence. Castillejo-Cuéllar (2013) refers to structural violence within larger temporalities as “historical injuries” that fall beyond the “legal epistemology” of transitional justice mechanisms. Within the context of mainstream transitional justice and its short-term legal mechanisms, structural violence and the connection between present and past injustices have no relevance.

The millions of Black South Africans who were robbed from their homes and lands and relocated to Bantustans, homelands, and nowadays townships, were not considered even as statistical victims in the final report by the TRC (Castillejo-Cuéllar, 2013). Survivors from the Khulumani Support Group are part of the millions that were displaced from their homes to informal settlements. For instance, Khayelitsha, which means “new home”

in isiXhosa, was built in 1983 in Cape Town, as part of the new locations for apartheid's spatial and "different development" laws. In Khayelitsha, 98% of the workers are black South Africans and they face one of the highest rates of poverty and violence in the city, in the Western Cape province, and in the country in general (Brankovic et al., 2020, p. 17). For example, in terms of violence, the murder rate in Khayelitsha constantly oscillates between 100 to 150 per 100,000 residents (Brankovic et al., 2020, p. 17) which highly differs from the national average of 35.9 murders per 100,000 residents as seen in Table 1. As stated by KSG, inequality and poverty are drivers of violence. In addition, survivors point towards the unfulfilled promise of social transformation that leads to anger and frustration as a factor fueling current acts of direct violence and crime in places like Khayelitsha. Therefore, for survivors, violence "is not an example of linear causality but rather functions as a web of multiple, diverse and interconnected causes and forms, with effects that themselves become causes" (Brankovic et al., 2020, p. 13).

Furthermore, the understanding of the term "citizenship" to survivors differs from the rainbow nation concept put forth during the transitional justice period as a mean towards national unity and reconciliation. As posed by survivors, there will be no unity and reconciliation as long as social and economic injustice persist against the Black population. South African decolonial thinker, Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni (2013, p. 155), states:

The connections between identity, allocation of resources, and access to power mean that, as long as economic and social justice is not achieved to the satisfaction of the majority, the black constituencies that experienced dispossession, the future of the rainbow nation will remain threatened from below.

So far in South Africa, any attempt to transform the current situation has not been a "people-driven transformation" or what survivors also call a "just transition." KSG members embrace transformative approaches to transitional justice. They recognize the importance of the State, with its resources and influence, as well as traditional mechanisms of transitional justice in order to normalize non-redress and occurrence. They also recognize that the concept of transitional justice is already a familiar concept that invokes and informs debates. Therefore, KSG values transitional



justice as a field that continues to evolve and that provides a useful framework for social change. However, for KSG, it is equally important to have transformative aspects to transitional justice, which entails “a radical agenda that challenges the premises of liberal democratization ... and strategies that respond to political and socioeconomic realities and power dynamics in the ground” (Brankovic et al., 2020, p. 152). They point to the need for the decolonization of transitional justice, that in turn should be based on local knowledge, understandings, and realities.

**Apartheid Survivors and Strategies to Transformation.** As described earlier, the KSG members support transformative approaches to transitional justice as a non-linear process, rather than a preconceived outcome, that requires awareness of the connection between the violence of the past and the challenges of the present democratic period. Survivors confront historical marginalization and inequality through collective action, as discussed by KSG. In order to address racialized poverty, KSG calls for the government to put in place “policies geared towards low-skilled workers and interventions co-designed with ordinary citizens that begin to address racialized inequality” (Brankovic et al., 2020, p. 137). This in a context where racialized inequality is extremely palpable, for instance, the Human Development Index (HDI) of 1992 allocated South Africa as 86<sup>th</sup> among 173 countries. However, in terms of racial divides, white South Africa ranks in the 18<sup>th</sup> place, with an HDI similar to European countries, while black South Africa falls to the 118<sup>th</sup> place, similar to low income countries (Madlingozi, 2007).

In tandem, systematic economic policies should include support for labor-intensive industries, creating new jobs for low-skilled workers, and raising taxes for the wealthy (Brankovic et al., 2020, p. 140). The role of the government could also extend to provide start-up costs, technical and financial support, and skill-building programs and social facilities, especially for Black-owned enterprises. The survivors also put a strong emphasis on urban farming in which the government, along with the support of civil society and the private sector can help in improving access to livelihood.

Transgenerational poverty is also a paramount concern for the apartheid survivors, with a strong emphasis on unemployed youth living in the

townships. For instance, the Fees Must Fall student movement, like the KSG, demand the education system to meet its obligations of basic and higher education to all South Africans. Khulumani members also call for transitional justice processes to engage youth in intergenerational dialogue and collaboration, as well as to create strategies to help youth avoid and/or cope with substance abuse and violence (Brankovic et al., 2020, p. 141). In terms of the private sector, survivors call for investors to work with the KSG with funding for new businesses of Khulumani members and their families. At the same time, survivors call for their empowerment and autonomy in income generation projects. They reject economic liberalization as an external imposition. The paradox regarding KSG's relationship with the government and corporations demonstrate the complex lived experiences of survivors. Apartheid survivors wish for autonomy and self-sustaining interventions but also recognize the need to engage with powerful stakeholders for dignified living. All in all, they express a range of attitudes towards the government-including legitimatizing, adversarial, collaborative, dismissive, and compromising, depending on which strategy can bring relief to the communities.

Survivors of apartheid bridge their positionality of “victim-survivors” of past abuses and extending beyond post-apartheid activism and experiences. Survivors see the nexus between historical injustices and the present struggles for accessing livelihood opportunities. They respond through building community, cooperation, and dialogue among Black South Africans. As described by Brankovic et al. (2020, p. 149), “at its most fundamental and modest, transformation in these narratives means to be a human being like other human beings- one not defined by violation and exclusion”.

As previously stated, survivors indicate that the transitional justice process does not end with the TRC mandate. They still demand for the unfinished tasks of the South African transition including reparations for human rights violations, prosecutions, and truth recovery. At the same time, survivors demand transformative approaches that actively address structural injustices through context-responsive solutions rooted in local knowledge and needs. The strategies suggested by survivors range from institutional change, such as redistributive economic policy, to the support

of small-scale community projects that alleviate basic livelihood issues. For survivors, social change and transformation can occur at various scales and at different levels of society in which marginalization has historically reigned as the status quo.

### **The Guatemala Case Study**

The following will entail a succinct summary of the Guatemalan Civil War and the peace agreements along with transitional justice processes that ensued, given the extensive academic literature existing on the topic.

Guatemala endured a long-term civil war, whose official dates are from 1960 to 1996, and can be placed within the broader framework of the Cold War. However, the root causes of the conflict can be traced to the colonial periods in which Spanish colonization created social and economic classifications between the indigenous people and Spanish settlers (Martínez-Salazar, 2012). In addition, the persistence of the United States for hegemony in the Latin American region, particularly in Central America, exacerbated and fueled the Civil War. A key moment that led to the civil war is the “October Revolution”, which started in 1944 and ended in a 1954 coup d’état backed by the United States against socialist President Jacobo Arbenz.<sup>8</sup> During the October Revolution, also known as Diez Años de Primavera (Ten Years of Spring), the government enacted land reform that provided land to poor indigenous or others without land. The coup d’état halted the agrarian reform and evolved to a civil war between guerilla and leftist social movements against a right-wing military junta. The right-wing Guatemalan government had continuous backing from the United States. It not only committed gross human rights violations against any form of opposition and dissent but also committed genocide against the Mayan population.

The genocide, which mainly took place between the years of 1981 to 1983, portrays the physical manifestation of entrenched racism and superiority from European-descendant and ladino (mixed Guatemalans) against Mayan indigenous peoples.

---

<sup>8</sup> For further reading on the Guatemala 1954 coup d’état and the events that ensued see: Smith, Timothy J., and Adams, Abigail E. 2011. *After the Coup: An Ethnographic Reframing of Guatemala 1954*. Urbana: University of Illinois Press.

A United Nations (UN)-sponsored peace negotiation between Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (UNRG) guerrilla leadership and the Guatemalan government led to the signing of comprehensive and progressive peace agreements in 1996. However, the peace agreements, although seemingly inclusive and progressive towards a shared Guatemalan future, decreed concrete political reforms while only incorporating broad socioeconomic development changes (Reilly, 2009). Additionally, the peace accords aimed at transforming centuries-old problems within a four-year timetable and with a budget of \$2 billion dollars – contingent of international aid (Reilly, 2009). The peace agreements aimed to end direct violence and – to some extent – address socio-economic inequality, including land and agrarian reform, and the marginalization of indigenous peoples from the economic, cultural and political spheres. However, a 1999 national referendum resulted in negative country-wide response to incorporate the peace agreements’ provisions into the National Constitution.

The UN also sponsored a Truth Commission - Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) - under the United Nations Mission Verification Mission in Guatemala (MINIGUA). The CEH established that 93% of the gross human rights abuses were committed by police, military and government forces. The CEH estimates that 83% of those violations were against the Guatemalan indigenous population while the rest were against ladino Guatemalans deemed as communists and in opposition (Impunity Watch, 2016). A separate report by the Archbishopric of Guatemala, *Guatemala: Nunca Más* (1998), also released similar results. More than 25 years after the peace agreements and the truth commissions, indigenous peoples and poor ladinos continue to face different forms of violence, including racial inequality and marginalization.

Survivors are still searching for loved ones who were forced disappeared as well as waiting for prosecution of those who committed gross human rights violations. So, what do indigenous survivors of the conflict and genocide envision for transitional justice and transformation in a post-conflict Guatemala? Why, in survivors’ view, has the indigenous majority in Guatemala continue to live in marginalization and structural violence? What are the power structures that hold that marginalization in place and impede the implementation of the 1996 peace agreements?

### ***Guatemala's Indigenous Survivors: Beyond Human Rights Violations***

Unlike the case of South Africa in which the Khulumani Support Group was formed during the transitional justice period, Guatemala's case study does not focus on a particular survivor's group. In Guatemala, there is no unified group of indigenous-Mayan survivors, but rather a Pan-Mayan movement that recognizes the plurality and diversity of the Mayan culture but also their shared foundations on a macro-cultural level (Montejo, 2005). A range of organizations, grass-roots social movements and small-scale local committees demand their rights and collectively resist oppression in Guatemala. The following pages will provide accounts of indigenous Mayan Guatemalan scholars, indigenous collective groups as well as academic research and non-governmental organization's (NGO) reports with a focus on indigenous survivors in Guatemala.

As noted by Maddison and Shepherd (2014), and in a similar line to other scholars (Castillejo- Cuéllar in the cases of Colombia and South Africa), transitional justice rarely addresses historical injustices, including contemporary benefits and beneficiaries, inherit to colonial systems. As Maddison and Shepherd (2014, p. 254) posit, "transitional justice tends to separate historical conflict from contemporary transition, which renders consideration of colonial power outside of the remit of transitional justice, both in theory and practice". The case of Guatemala, in a similar line to South Africa, demonstrates how transitional justice has failed to deliver on transformational approaches that challenge deep-rooted inequality. Instead, transitional justice has legitimized the status quo of systematic racism and marginalization of indigenous survivors.

For one thing, in Guatemala, transitional justice has failed to incorporate, understand and include Mayan and other indigenous ontologies. As described by Julieta Carla Rostica (2007), in the transitional justice period of Guatemala, a collective indigenous movement came together whose demands went beyond the individual defense of human rights. Rostica (2007) explores indigenous people's exclusion, limited participation in the peace agreements, and the failed referendum to incorporate the peace agreements into the national Constitution:

If the CEH's conclusions assure that the indigenous population was the one that bore the greatest number of human rights violations and genocide crimes, would it not have been necessary for indigenous people to be one of the fundamental stakeholders in the peace negotiations in the context of intercultural dialogue? If indigenous exclusion was a political strategy to induce dialogue between the guerrillas and the army and create a framework of peace and "legality" under which to promote the Peace Accords, can it be said that indigenous participation, in the ASC [Civil Society Assembly] and in turn in the negotiating table, was in fact manifested in the content of the agreements? Even though the necessary political space was achieved in the parity commissions and despite their efforts to support it, why were the constitutional reforms rejected in the referendum? (p. 79, author's translation).

Rostica (2007) further explains, Indigenous people's understanding of human dignity and human rights differs from the mainstream-Western definitions of those concepts. For instance, the word "human rights" or "rights" does not directly translate in Mayan indigenous languages; therefore, the concept of *respect* is the closest to it. Respect, within Mayan indigenous understanding, entails the conservation of order both internally and externally, in the communities. The major threat to the disruption of that order is from external sources such as the military, the government, and ladino communities. Language, costumes, the land, the family unit are essential elements of respect. Actions by the military, such as purposefully ruining the land or burning crops, kidnapping and murder of those dressed in traditional clothing, the use of schools and churches as torture centers, are serious human rights violations to the Mayan communities. Furthermore, respect must be directed towards the fundamental nucleus of the community, which is the family institution. The sexual violations and the murder of the heads of the family consisted of violations that broke the solidarity within the communities (Rostica, 2007).

Mayan understanding of human rights also goes beyond individual physical injury. Mayan peoples and organizations in their cosmovision and customary law understand human rights rooted in the community, and not in isolated individuals. Furthermore, as posed by Belkis Izquierdo and Lieselotte Viaene (2018, p. 13), "the hegemonic view of human rights has not yet faced the indigenous views that question the divisions of the dominant

modern ontology between culture/nature, mind/body, human/non-human, belief/reality.” Additionally, Mayan organizations and survivors have called for the creation of a nation that reinforces not only law, but also a nation of justice (Montejo, 2005). Transitional justice practitioners and governments often advocate for the strengthening of the rule-of-law, while omitting understandings of justice, including social justice.

As posed by a Mayan organization in their demands for transitional justice:

In Guatemala there is a very reductionist, reduced, limited vision of human rights, since they only refer to the right to life .... According to the Cholsamaj Foundation, they are often only understood as massacres, as torture, as disappeared, but there are underlying issues that even in the long or medium term have a much greater impact than those same events. ... the Mayan worldview has much deeper principles around human rights, as ... the sense of community life. (Rostica, 2007, p. 87, author’s translation)

### ***Understanding Violence and Peace Through a Mayan Guatemalan Survivor Perspective***

Martínez-Salazar (2012), as a survivor who lost her father and brother during the genocide and Guatemalan civil war, provides an ethnographic from her experience in the work entitled *Global Coloniality of Power in Guatemala: Racism, Genocide and Citizenship*. Her account is one of “the ‘Other’ studying the ‘Other,’” which provides a deeper understanding of Indigenous views to the causes of war, inequality and marginalization in Guatemala— and a way forward according to indigenous cosmovision. The author examines how a Mayan community understands violence (both direct and structural), peace, and the power structures through the lenses of modernity and coloniality. Martínez-Salazar explores different understandings of violence including inequality, racism and epistemic injustice. For Mayan Indigenous people, in Guatemala there is no “past” or “post” in terms of coloniality and violence, “as the past is deeply interwoven with the present.” Therefore, Martínez-Salazar argues that fundamental concepts of the colonial period such as capitalism, racism, and heteropatriarchy are all “*tools for social classification*” (2012, p. 5). The “tools” are interdependent of each other and remain today in Guatemala’s society. Colonial social classification created rankings for human beings and normalized the vision of a dehumanized “Others” whose lives are disposable.

Particularly, the author points out to a genealogy of the power structures that created a colonial hierarchy. The power structures consist of a human classification based on race, resource ownership, and gender, and therefore allotting the bottom of the human structure to Mayan women. Martínez-Salazar also discusses “violence” not only through the lenses of “extreme acts” that result in harm of physical integrity but also through the lens of how violence is everyday “rationalized and sanctioned through law, religion, education and economics” (2012, p. 6). In other words, she refers to what Johan Galtung (1969) categorizes as structural and cultural violence. Therefore, violence in Guatemala is manifested not only in genocidal practices to “eliminate the racialized and politically undesirable” but also in structural violence and everyday injustice. These structural forms of violence target, mock and diminish indigenous bodies, languages, cultures and clothes, especially those of Mayan women.

Interestingly, in line with South African understanding of citizenship, Martínez-Salazar also takes on a particular analysis of the concept of *citizenship* in Guatemala. She analyzes Hannah Arendt’s argument of *the right to have rights*; that one must not only be a human person, but also a citizen to a nation-state. However, Martínez-Salazar states that for the indigenous peoples of Guatemala, citizenship has represented poverty, racial discrimination and repression. She says,

In Guatemala, from the perspectives of survivors of genocide (and presumably of victims who did not survive as well), citizenship has been a license to impose the law and order of a few onto a majority. The latter have been transformed into an internal, captive population, in the name of defending a ‘democratic nation.’ (Martínez-Salazar, 2012, p. 222)

For Martínez-Salazar and Mayan indigenous people, their citizenship has fallen under the “Trinity of Death”: the militarized Guatemalan government, the local Guatemalan elite and U.S. hegemony over the region.

Given the aforementioned, how do indigenous peoples in Guatemala envision peace, transitional justice and transformation? For Martínez-Salazar, other survivors, and especially for Mayan women living in poverty, peace is “not simply the absence of bullets” (p. 55). She states that Mayan communities recognize the significance of political peace after 36 years



of civil war. However, through her own experience as a survivor and in conversations with other survivors, peace must go beyond the establishment of a formal democracy:

Peace cannot be disguised as a discourse that brings democracy, while grassroots social agency is criminalized by various means, including the 'rule of law.' With varying degrees of emphasis, the post-peace governments have put forward aggressive, neoliberal policies, and have generously financed the military and paramilitary apparatuses. At the same time, they have not been able or willing to establish meaningful security in the daily lives of citizens. (Martínez-Salazar, 2012, p. 55)

Transitional justice prioritizes liberal democratic principles, which seeks the integration of local economies into the world economy and strengthening the rule-of-law. Franzki and Olarte (2014) identify literature that connects the rule-of-law to the neoliberal economic project. Furthermore, they discuss current development projects, such as those emerging from the World Bank that demonstrate this economic shaping of the rule-of-law, "which enables for private sector confidence, foreign investment and, as a result, economic growth" (Franzki & Olarte, 2014, p. 216). Guatemala underwent political liberalization and adopted a free market economy; however, these principles have not amounted to socioeconomic stability or justice in the country. As a Mayan survivor states, "I do not know what democracy is and I never think of having rights. How can you think about it when your children never eat, when they are sick, and do not go to school?" (Martínez-Salazar, 2012, p. 208).

Today, indigenous communities have to fight for their most basic needs – such as water and land, which are threatened by mining and other so-called development projects. These projects benefit national Ladino and international elites while jeopardizing the natural resources of Mayan communities. The transformational approaches of transitional justice have yet to materialize in Guatemala; they have not been fulfilled by the liberal peace components of market-driven and democratic political processes.

### ***Transformation of Oppression in Guatemala***

In line with Martínez-Salazar's analysis of violence, for indigenous Mayans in Guatemala tackling racism and socioeconomic inequality as well as marginalization is crucial for a transformed and just Guatemala. McAllister

and Nelson (2013) explore Charles Hale's (2006, p. 326) analysis that Guatemala has moved from a blatant display of direct racism to a cultural racism "that reproduces ladino-indigenous hierarchies with the argument that indigenous culture prevents its bearers from acquiring what they need to participate in modernity". According to Hale, this situation is hard to change when national elites "have never felt the boots of the oppressor" (McAllister & Nelson, 2013, p. 326).

The CEH, Guatemala's Truth Commission, focused on violations that included forced disappearance, violations and force displacement of minors, and massacres. However, the structures and root causes (such as racism and economic beneficiaries) that led to those physical violations were not adequately addressed. Even when addressing issues of direct violence, the CEH had strong limitations, including not assigning blame to individuals and its final report not having any legal ramifications for the perpetrators of violence (Salvesen, 2002, p. 36). A separate Catholic report, *Guatemala: Nunca Más* was released on April 24, 1998, which described the ruthlessness and magnitude of human rights violations of the conflict, as well as the Guatemalan State's counter-insurgency strategy. Two days after the release of the report, Bishop Juan Gerardi, who was the head of the effort, was assassinated in Guatemala City by the army.<sup>9</sup> Although Gerardi's killers were trialed and jailed, the vast majority of the masterminds of the genocide have not been through a due process of justice.

A well-known case of survivors in Guatemala is that of the Sepur Zarco Grandmothers (*las abuelas de Sepur Zarco*). Indigenous Q'eqchi' women of the Sepur Zarco village were subject to systematic rape and exploitation from 1982 to 1988. The indigenous women were deemed as "lonely women" by a nearby military station and were subject to sexual abuse, domestic exploitation, and slave-like conditions (Ríos & Brocate, 2017, p. 88). Their husbands, mostly community leaders defending their land had been forcibly disappeared, killed, or detained under the scorched-earth policies of the Guatemalan military (Ríos & Brocate, 2017, p. 88). The Sepur Zarco Grandmothers along with civil society organizations demanded

---

<sup>9</sup> Cf. Guatemala Human Right's Commission (n.d)

justice through an emblematic case at the Guatemalan High-Risk Court, which ensued the conviction of two former high-ranking military officers for crimes against humanity, rape, murder, and slavery. For survivors, victory meant achieving justice that encompassed provisions of truth, dignity, memory, and non-repetition guarantees that are closely linked and complement one another. The Sepur Zarco Grandmothers demanded and won “transformative reparations” that would deliver justice in their view (ONU Mujeres America Latina y el Caribe, 2019). These reparations include covering basic needs for survivors and their families, such as improving the educational and health system of their community; launching cultural and education projects to empower women and educate youth; and translating the court sentence into the 3 Mayan languages: Kaqchiquel, Q’eqchi’ and Ixil (ONU Mujeres America Latina y el Caribe, 2019). The transitional justice processes for the Sepur Zarco Grandmothers were grounded in local cosmovisions and in the culture of the indigenous survivors, as well as in social-economic transformative approaches that address issues of deep-rooted inequality and marginalization.

Survivors in Guatemala, as in the case of South Africa, call for transformative approaches to transitional justice. They ask for the completion of the recommendations by the truth commission including, recognition and publication of the truth, finding forcibly disappeared family members, dignified material reparations, and that crimes against humanity will not go unpunished, especially those committed at the high-level command of the army (Martinez et al., Impunity Watch, 2016). However, for real transformation in Guatemala, a decolonialization of transitional justice processes is necessary, given that the end of counter-insurgency conflict and racial genocide did not result in a new post-violent nation. The trinity of Death as discussed by Martínez-Salazar (2012): U.S. hegemony, national elite control, and militarized Guatemalan government are still in place. The social stratification that places indigenous poor people, especially Mayan women, at the bottom of the human structure, remains in Guatemala. The manifestation of racism ranges from direct acts of violence to structural, institutional and cultural ones. For a holistic transformation within Guatemalan society, transitional justice must address the power imbalance and structures of racial injustice through a decolonial approach.

## **Conclusion: The Political Economy of Transitional Justice**

If survivors have a certain understanding of what transitional justice should entail and what their main priorities are, why does transitional justice deliver something completely different? Not only are survivors from South Africa and Guatemala prioritizing livelihood, physical security and socioeconomic justice for transitional periods, but globally, survivors of other post-conflict societies are also demanding the same, such as in the cases of Kenya and East Timor (Evans, 2016). Why are the demands and priorities of survivors often excluded or marginalized from transitional justice mechanisms? Increasingly, as reflected in the literature review, transitional justice has been labeled by scholars such as Franzi and Olarte (2014), as part of the “liberal peace” paradigm. This paradigm assumes that that free economic markets and liberal democracy culminates not only in less conflict and wars but also in the fulfillment of socioeconomic and cultural rights. For the authors referenced, the political economy behind transitional justice creates mechanisms that are not a “neutral method or theory” as it favors some political assumptions, such as liberalism, free markets and liberal democracy. According to Franzki and Olarte (2014), the exclusion of socioeconomic justice from transitional justice is not accidental. Furthermore, NGOs, governments and scholars fail to acknowledge the socio-economic and political implications within mechanisms of transitional justice.

The researchers discussed here also point out that the political economy of transitional justice is based on the assumption of the separation of the economic and the political, which is intrinsic to liberal political rationality. This leads to several consequences, such as in the cases of Latin America where “the neoliberal economic rationale behind authoritarian regimes of the 1970s and 1980s as something to be targeted” (Franzki & Olarte, 2014, p. 208) is excluded from the debate. Additionally, mainstream transitional justice creates the dichotomy between perpetrators and victims, leaving the *beneficiaries*- those who benefited economically from systematic injustices during the conflict- unaccountable for. The cases of both South Africa and Guatemala clearly illustrate the problems of not addressing the beneficiaries of systems of oppression. In addition, this view creates what Tshepo Madlingozi (2007) calls the “good victim, bad victim” dichotomy in which

survivors are expected not to ask “nagging” questions on redistribution or socioeconomic justice and, rather, just move on to focus on nation-building, based on promises of peace and reconciliation. If victims challenge and demand socioeconomic justice, then they are seen as “bad victims”, “lazy” or “living in the past”. But as Castillejo-Cuéllar (2013) asks, “In the context of *this global gospel of forgiveness and reconciliation* how is chronic hunger ‘healed’?” (p. 63, emphasis in original).

Given their demand to change the system but also to survive while doing it, some of the survivors’ tactics for transformation are often contradictory. In the case of the KSG and also for Guatemalan indigenous people, their advocacy for a collaborative approach with the government is contradictory to their parallel emphasis on autonomy through income-generation projects and other aspects of life. However, as proposed by Tuck (2009), it is important “to understand the complexity, contradiction, and the self-determination of lived lives” (p. 416). Transitional justice should evolve to a long-term process that incorporates the lived experiences, views and understandings of communities —rather than a narrowed-down truth commission with a deadline. Transformational approaches to transitional justice processes should focus on challenging oppressive and unequal power relationships and structures that are at the root of the conflict itself.

Currently, South Africa and Guatemala demonstrate the medium-term effects of unfinished transitional processes that ignore structural, epistemic, and historical violence as recognized by survivors. Given the limitations that come with colonial power dynamics, international pressures and the political economy of transitional justice (just to name a few), it is hard to implement comprehensive mechanisms and processes that will lead to a just transition. Nonetheless, the voices of survivors, such as those of the Khulumani Support Group and the Sepur Zarco Grandmothers, must be at the center of transitional justice processes. Without addressing and incorporating their voices, a new post-conflict nation will not come into fruition and transitional justice will only continue to assist *beneficiaries* rather than the *survivors*.

## References

- African Union. (2019). *Transitional Justice Policy*. Addis Ababa. Retrieved from [https://au.int/sites/default/files/documents/36541-doc-au\\_tj\\_policy\\_eng\\_web.pdf](https://au.int/sites/default/files/documents/36541-doc-au_tj_policy_eng_web.pdf)
- Arbour, Louise. (2007). Economic and social justice for societies in transition. *New York University Journal of International Law and Politics*, 40(1), 1–27.
- Berger, J. M., & Kapczynski, A. (2009). The story of the TAC case: The potential and limits of socio-economic rights litigation in South Africa. In D. Hurwitz & M. L. Satterthwaite, (Eds.), *Human rights advocacy stories* (pp. 1-30). New York: Foundation Press. doi: <https://doi.org/10.2139/ssrn.1323522>
- Bond, P. (2014). *Elite transition: from Apartheid to neoliberalism in South Africa* (Revised & expanded edition.). London: Pluto Press.
- Boraine, A. L. (2006). Transitional Justice: A Holistic Interpretation. *Journal of International Affairs*, 60(1), 17–27.
- Brankovic, J., Mphahlele, B., Nanu, S., Ngxukama, A., Njana, N., & Sishuba, Y. (2020). *Violence, Inequality and Transformation: Apartheid Survivors on South Africa's Ongoing Transition*. Johannesburg: DSI-NRF Centre of Excellence in Human Development, University of the Witwatersrand.
- Broad-Based Black Economic Empowerment Act, 53 of 2003 (The Presidency of the Republic of South Africa January 7, 2004).
- Castillejo-Cuéllar, A. (2013). Historical Injuries, Temporality and the Law: Articulations of a Violent Past in Two Transitional Scenarios. *Law and Critique*, 25(1): 47–66.
- De Greiff, P., & Duthie, Roger. (2009). *Transitional Justice and Development: Making Connections*. New York: Social Science Research Council.

- Evans, M. (2018). *Transformative Justice. Remediating Human Rights Violations Beyond Transition*. New York: Routledge.
- Evans, M. (2016). Structural Violence, Socioeconomic Rights, and Transformative Justice. *Journal of Human Rights*, 15(1), 1-20. doi: 10.1080/14754835.2015.1032223
- Franzki, H., & Olarte, M. C. (2014). Understanding the Political Economy of Transitional Justice: A Critical Theory Perspective. In S. Buckley-Zistel et al. (Eds.), *Transitional justice theories* (pp. 201–221). London: Routledge.
- Galtung, Johan. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191. doi:10.1177/002234336900600301
- Goldblatt, B. & Meintjes, S. (1996). *Gender and the truth and reconciliation commission: A submission to the Truth and Reconciliation Committee, South Africa*. University of the Witwatersrand. Retrieved from <https://www.justice.gov.za/trc/hrvtrans/submit/gender.htm>
- Government of the Republic of South Africa and Others v Grootboom and Others, CCT 11/00 (Constitutional Court of South Africa October 4, 2000).
- Gready, P., & Robins, S. (2014). From Transitional to Transformative Justice: A New Agenda for Practice. *International Journal of Transitional Justice*, 8(3), 339–361. <https://doi.org/10.1093/ijtj/iju01>
- Gready, P., & Robins, S. (Eds.). (2019). *From Transitional to Transformative Justice*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781316676028
- Guatemala Human Right's Commission. (n.d.). Assassination of Bishop Gerardi. Washington: Guatemala Human Right's Commission/ USA. Retrieved June 11, 2021, from <https://www.ghrc-usa.org/our-work/important-cases/assassination-of-bishop-gerardi/>
- International Convention on the Suppression and Punishment of the Crime of Apartheid, res. 3068 (XXVIII) (United Nations General

- Assembly July 18, 1976). Retrieved from [https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/atrocity-crimes/Doc.10\\_International%20Convention%20on%20the%20Suppression%20and%20Punishment%20of%20the%20Crime%20of%20Apartheid.pdf](https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/atrocity-crimes/Doc.10_International%20Convention%20on%20the%20Suppression%20and%20Punishment%20of%20the%20Crime%20of%20Apartheid.pdf)
- Izquierdo, B., & Lieselotte, Viaene. (2018). Decolonizing Transitional Justice from Indigenous Territories. *Peace in Progress* 34. International Catalan Institute for Peace. Retrieved from [http://www.icip-perlapau.cat/numero34/articles\\_centrales/article\\_central\\_2/](http://www.icip-perlapau.cat/numero34/articles_centrales/article_central_2/)
- Jaichand, V. (2017). In Transition? The struggle for socio-economic justice in South Africa. *Notre Dame Journal of International & Comparative Law*, 7(1), 11-26. Retrieved from <http://scholarship.law.nd.edu/ndjicl/vol7/iss1/3>
- Lambourne, W. (2014). Transformative justice, reconciliation and peacebuilding. In Susanne Buckley-Zistel, Teresa Koloma Beck, Christian Braun & Friederike Mieth (Eds.), *Transitional Justice Theories* (pp. 19-39). New York: Routledge.
- Lekha Sriram, C. (2007). Justice as Peace? Liberal Peacebuilding and Strategies of Transitional Justice. *Global Society*, 21(4), 579–591. <https://doi.org/10.1080/13600820701562843>
- Maddison, S., & Shepherd, L. J. (2014). Peacebuilding and the postcolonial politics of transitional justice. *Peacebuilding*, 2(3), 253–269. <https://doi.org/10.1080/21647259.2014.899133>
- Madlingozi, T. (2007). Good victim, bad victim: Apartheid's beneficiaries, victims and the struggle for social justice. In W. Le Roux and K. van Marle (Eds.), *Law, memory, and the legacy of apartheid: Ten years after AZAPO v. President of South Africa* (pp. 107-126). Pretoria: University Law Press.
- Mani, R. (2008). Dilemmas of Expanding Transitional Justice or Forging the Nexus Between Transitional Justice and Development. *The International Journal of Transitional Justice*, 2(3): 253–65. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijn030>.



- Martínez-Salazar, E. (2014). *Global coloniality of power in Guatemala: racism, genocide, citizenship*. Lexington Books.
- Martinez, D., Flores, G., & Rogers, O. (2016). *We struggle with Dignity: Victims Participation in Transitional Justice in Guatemala*. Impunity Watch. Retrieved from <https://www.impunitywatch.org/post/we-struggle-with-dignity-victims-participation-in-transitional-justice-in-guatemala>.
- Matthew, E. (2016). Structural violence, socioeconomic rights, and transformative justice. *Journal of Human Rights*, 15(1), 1-20, doi: 10.1080/14754835.2015.1032223.
- McAllister, C., & Nelson, Diane M. (2013). *War by other means: Aftermath in post-genocide Guatemala*. Durham: Duke University Press.
- Minister of Health v Treatment Action Campaign (TAC), CCT 8/02 (Constitutional Court of South Africa July 5, 2002).
- Montejo, V. (2005). *Maya intellectual renaissance: Identity, representation, and leadership*. Austin: University of Texas Press.
- Ndlovu-Gatsheni, S. (2013). Subjection and subjectivity in South Africa. In Sabelo Ndlovu-Gatsheni, *Empire, Global Coloniality and African Subjectivity*. New York; Oxford: Berghahn Books.
- Ndlovu-Gatsheni, S. (2016). Mandela at CODESA, and new conceptions of justice. In Sabelo Ndlovu-Gatsheni, *The Decolonial Mandela: Peace, Justice and the Politics of Life* (pp. 92-120). New York; Oxford: Berghahn Books.
- OECD. (2020). *Income inequality*. doi: 10.1787/459aa7f1-en (Accessed on 31 August 2020)
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. (1998). *Guatemala: Nunca Más. Tomo I. Impactos de la violencia*. Guatemala: ODHAG. Retrieved from <https://www.corteidh.or.cr/tablas/9590.pdf>

- Omar, R. (2020), Economic justice- the fulcrum of strong reconciliation: A Muslim critique of South Africa's TRC. In Thesnaar, CH & Hanse, LD (Eds.), *Unfinished Business: Faith Communities and Reconciliation in a Post- TRC Context*. Stellenbosch: Africa Sun Media.
- O'Malley, P. (n.d.). *O'Malley: the heart of hope*. (Nelson Mandela Foundation) Retrieved June 10, 2021, from <https://omalley.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv02039/04lv02103/05lv02120/06lv02126.htm>
- ONU Mujeres América Latina y el Caribe. (2019, April 3). Reparación Transformadora: El Caso Sepur Zarco [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=wtjnUfvUDXE>
- Reilly, Charles A. (2009). *Peacebuilding and development in Guatemala and Northern Ireland*. New York: Palgrave Macmillan.
- Ríos, J., & Brocate, R. (2017). Violencia sexual como crimen de lesa humanidad: los casos de Guatemala y Perú. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 2017(117), 79–99. <https://doi.org/10.24241/rcai.2017.117.3.79>
- Robins, S. (2011). Towards victim-centered transitional justice: Understanding the needs of families of the disappeared in post-conflict Nepal. *International Journal of Transitional Justice*, 5(1), 75–98. <https://doi.org/10.1093/ijtj/ijt027>
- Ross, F. (2003). *Bearing Witness: Women and the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*. London; Sterling, Virginia: Pluto Press. doi:10.2307/j.ctt18fs5dm
- Rostica, J.C. (2007). Las Organizaciones Mayas de Guatemala y el Diálogo Intercultural. *Política y cultura*, (27), 75-97. Retrieved from [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-77422007000100005&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422007000100005&lng=es&tlng=es).
- The World Bank. *World development indicators*. Washington, DC. Retrieved from <https://databank.worldbank.org/source/world-development-indicators#>

- Salvesen, H. (2002). *Guatemala: Five years after the Peace Accords: The challenges of Implementing Peace*. Oslo: International Peace Research Institute.
- Sharp, D.N. (2014). Economic Violence in the Practice of African Truth Commissions and Beyond. In Dustin N. Sharp (Ed.), *Justice and Economic Violence in Transition*. (pp.79-108). New York: Springer. doi:10.1007/978-1-4614-8172-0
- Tuck, E. (2009). Suspending Damage: A Letter to Communities. *Harvard Educational Review*, 79(3), 409–28. <https://doi.org/10.17763/haer.79.3.n0016675661t3n15>.
- Urueña, R., & Prada-Urbe, M. A. (2018). Transitional Justice and Economic Policy. *Annual Review of Law and Social Science*, 14(1), 397–410. <https://doi.org/10.1146/annurev-lawsocsci-101317-031259>
- United Nations Development Programme. (2018). *Human development indices and indicators: 2018 Statistical update*. Retrieved from: [http://hdr.undp.org/sites/default/files/2018\\_human\\_development\\_statistical\\_update.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/2018_human_development_statistical_update.pdf)
- van Zyl, P. (1999). Dilemmas of transitional justice: The case of South African's Truth and Reconciliation Commission. *Journal of International Affairs*, 52(2), 647-67.
- Waldorf, L., Johnstone, G., & Quirk, J. (2012). Anticipating the past: Transitional justice and socio-economic wrongs. *Social & Legal Studies*, 21(2), 171–186. <https://doi.org/10.1177/0964663911435827>
- Waldorf, L. (2019). Between Transition and Transformation: Legal Empowerment as Collective Reparations. In Paul Gready & Simon Robins (Eds.), *From Transitional to Transformative Justice* (pp. 131-149). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781316676028.006.
- Wilson, R. (2001). *The politics of truth and reconciliation in South Africa: legitimizing the post-apartheid state*. Cambridge: Cambridge University Press.

World Bank Group, The. (2021). World development indicators. Washington, DC. <https://databank.worldbank.org/source/world-development-indicators#>.

### 3. THE CONFLICT ETHOS OF COLOMBIAN ELITES

#### INVESTIGATING SOCIETAL BELIEFS ABOUT PEACE, JUSTICE, AND RECONCILIATION



Maria Camila Posse-Gaez

##### **Abstract**

The following chapter investigates, through an interdisciplinary approach, the conflict ethos of Colombian elites, a concept of peace psychology developed by Daniel Bar-Tal and understood as an ideological and practical obstacle to national reconciliation and long-term peacebuilding. It is divided into three main sections: first, a brief history of eliteness in Colombia; second, a review of Bar-Tal's theory of a conflict ethos; and, third, a discussion of interviews held with elites in Bogotá and Cali from 2018 to 2019. Overall, this research illustrates how conflict-perpetuating beliefs emerged in Colombian elites through, among other themes, (i) competing discourses about restorative versus retributive justice, (ii) the role of colonial heritages in contemporary violence, (iii) the visual stereotypes about victims and perpetrators, and (iv) the shared goal of rural economic development. The chapter concludes with recommendations for future peacebuilding and reconciliation in Colombia.

**Keywords:** conflict ethos, elites, Colombia, peacebuilding, reconciliation, decoloniality, Uribismo, Liberales, Conservadores, truth commissions, peace process, peace agreement.

##### **Resumen**

El presente capítulo investiga, mediante un enfoque interdisciplinario, el ethos de conflicto de las élites colombianas, un concepto de la psicología de paz desarrollado por Daniel Bar-Tal y entendido como un obstáculo

ideológico y práctico para la reconciliación y la construcción de la paz. Se divide en tres secciones principales: primero, una breve historia de la élite en Colombia; segundo, una revisión de la teoría de Bar-Tal sobre el ethos de conflicto; y, tercero, una discusión de las entrevistas realizadas con élites en Bogotá y Cali entre 2018 y 2019. Esta investigación ilustra el origen de las creencias de las élites colombianas sobre el conflicto a través de los siguientes temas: (i) los discursos contradictorios sobre justicia restaurativa versus justicia retributiva, (ii) el efecto de las herencias coloniales sobre la violencia contemporánea, (iii) los estereotipos visuales y estéticos sobre las víctimas y los perpetradores, y (iv) el objetivo común del desarrollo económico rural como sustituto para la paz. El capítulo concluye con recomendaciones para la consolidación de la paz y la reconciliación en Colombia.

**Palabras clave:** ethos de conflicto, élites, Colombia, construcción de paz, reconciliación, descolonización, Uribismo, Liberales, Conservadores, comisiones de la verdad, procesos de paz, acuerdos de paz.

---

## Introduction

The following paper investigates the conflict ethos of Colombian elites, a concept of peace psychology developed by Daniel Bar-Tal and understood as an ideological and practical obstacle to national reconciliation and long-term peacebuilding in Colombia. This research was driven by (i) the moral stance that encompassing and broad-reaching reconciliation will be critical for establishing lasting peace, and (ii) the recognition that elites are getting in the way of that possibility. This project, therefore, seeks to illuminate how Colombian elites understand the history and dynamics of the Colombian armed conflict—their worldview vis-à-vis violent actors, victims, and the state. Moreover, this paper examines how elites have acted according to their conflict ethos for centuries, thus perpetuating structural and symbolic violence and inhibiting possibilities for peace. As such, this project is interested in the role of elites as both accomplices to and witnesses of violence, aiming to describe the ideological and ethical underpinnings of those stances.

A key objective of this project, then, is to shed light on the issues surrounding discourses of national and local-level peacebuilding. Contemporary peacebuilding approaches, largely part of the current “local turn” literature, have lauded the benefits of delegating peace work to sub-global scales, arguing that these perspectives are more emancipatory and less structurally violent because they do not emerge from the Global North (Autesserre, 2019). However, this project provides case-study evidence for the theoretical endeavors that wrinkle that narrative, deconstructing power in the so-called local (Hughes et al., 2015; Mac Ginty, 2015; Schierenbeck, 2015). Indeed, the following sections reveal some of the critical power dynamics that exist outside of “the global” and that, in many ways, echo the forms of colonial, interventionist, and racist violences that local-turn peacebuilding discourses seek to prevent.

To explore the conflict ethos of Colombian elites, this project followed an interdisciplinary approach, bridging scholarship from the fields of political theory, history, sociology, and peace psychology, among others. First, this paper begins with an overview of the relevant historical and theoretical context, describing the specific ways in which elites have been involved in Colombia’s armed conflict and in the most recent peace process with the Revolutionary Armed Forces of Colombia (FARC-EP, *Fuerzas Revolucionarias Armadas de Colombia – Ejército del Pueblo*). This overview, therefore, first provides a characterization of the concepts of “elite” and “eliteness,” defining the terms for use in the Colombian context through the lens of scholar Gaetano Mosca’s work. Second, I briefly describe how Colombian eliteness crystallized through the role of historical institutions like the *hacienda* and the *encomienda*, according to the work of Colombian sociologist and historian, Fernando Guillén Martínez. Third, this description of our specific flavor of elitism is followed by a review of the origin and recent history of the two traditional political parties—the Liberals and the Conservatives—and their roles in the armed conflict. Fourth, I discuss the last twenty years of political transformation within Colombian elites. I outline the fracturing of traditional parties into politician-aligned factions, the internal divisions within the new political movements, and their position in relation to peace processes and armed insurgencies.

Having established the context, this paper's third section turns to discussing the peace psychology theory that is the cornerstone of this research: Daniel Bar-Tal's theory of "conflict ethos," defined as the "central, shared societal beliefs that provide a particular dominant orientation to a society and give meaning to societal life under conditions of intractable conflict" (Bar-Tal et al., 2012, p. 41). The question at the core of this research, then, is how Colombian elites conceptualize the justness of their own goals, the idea of security, their positive collective self-image, their own status as victims, the lack of legitimacy of their opponent, patriotism, unity, and peace—all elements of Bar-Tal's concept. Understanding the intricacies and details of these concepts in the minds of the elites is key for developing successful peacebuilding interventions and agendas.

Next, this third section describes the reasoning behind choosing truth-commissions as an institutional lens through which a conflict ethos can be studied. Namely, this section outlines how truth-commissions represent peace processes in concrete, public forms and involve active third-party participation. As such, some time is devoted to describing the conceptual and practical composition of truth-commissions as a concept. This section synthesizes the eleven key elements of truth-commissions, which were used to develop an interview questionnaire that shed light on elite conflict ethos. This section on theory and methodology, then, also illustrates the data gathering and analysis process, which consisted of 22 semi-structured interviews with elites in Bogotá and Cali between August 2018 and December 2019. Specifically, the interviews sought to elicit opinions about the institution of the truth-commission to both frame and ground elites' political, economic, and moral perspectives about the Colombian armed conflict.

The fourth section in this paper, therefore, provides the results of the interviews and discusses them in detail. Analysis of the data follows Daniel Bar-Tal's theory of the conflict ethos, describing how elite answers to questions about truth-commissions map onto the eight core societal beliefs that create an ethos of conflict. In particular, I illustrate how these beliefs emerge in Colombian elites through, among other themes, (i) competing discourses about restorative versus retributive justice, (ii) the role of colonial heritages in contemporary violence, (iii) the visual stereotypes



about victims and perpetrators, and (iv) the shared goal of rural economic development. This chapter connects my findings about the contemporary conflict ethos of elites with the structural and sociological characteristics of eliteness described in the historical context. In particular, I highlight how contemporary elite discourses about peace and conflict are simultaneously colonial, neoliberal, and racist, fueling a system of association and intergroup relationships that is, by design, violent.

This research paper concludes, then, by arguing that peace in Colombia needs to be seriously decolonized if we hope it to be lasting. Perhaps the greatest obstacle to peace, beyond the business of drug trafficking and corruption, is how Colombians think of themselves and each other in ways that are fundamentally based on the inferiority of “the other.” In an effort to end this paper on a positive note, however, I close by engaging with the reconciliation theory of mutual respect and by describing the most recent anti-government, mass mobilizations that took place in Colombia through November and December of 2019.

### **Historical Context: Eliteness in Colombia**

The following section provides an overview of the ways in which elites have been historically involved in Colombia’s armed conflict and of their participation (or non-participation) in the most recent peace process with the FARC-EP. I first provide a characterization of the concepts of “elite” and “eliteness,” defining the connotations and scope of the terms as used in this paper through the lens of Gaetano Mosca’s work. Second, I outline a brief history of how Colombian eliteness came to be through the role of historical institutions like the *hacienda* and the *encomienda*, following the work of scholar Fernando Guillén Martínez. Third, this review is followed by an overview of the ideologies—liberalism and conservatism—that emerged as a result. The fundamental commonalities between the two parties, highlighted by their turn-taking of the presidency during the National Front era of the mid-20<sup>th</sup> century and the emergence of leftist guerrillas in opposition to that, are explored. Fourth, this long-term framing leads me to discuss the last twenty years of political transformation within Colombian elites, describing the fracture of traditional politics parties into politician-aligned factions, the internal divisions within new political movements,

and their position in relation to peace processes and armed insurgencies. This chapter seeks to shed light on questions regarding the structures and patterns of social relations that have historically paved and cemented the highways to power in Colombia. In doing so, I aim to shed light on some of the reasons why sub-elites and non-elites also perpetuate that “natural” access to power for the ruling class (i.e., why and how certain Colombian families have managed to avoid what has been called the “circulation of elites”) and, therefore, how an elite conflict ethos preserves itself in certain social groups’ consciousnesses.

### *Characterizing Elites & Eliteness*

When you think of the elite in Colombia, the phenomenon of political dynasties is perhaps one of its most salient features. Indeed, it permeates the collective consciousness across both academia and popular culture. Most Colombian presidents have had presidential fathers, uncles, or grandfathers, and the Spanish translation of “dauphin” is used often and unironically across all branches of government. The classic story told across fields is that Colombia has been and continues to be run by members and heirs of the same twenty families—a version of aristocracy that has ruled a geographically fragmented nation from the center of power, Bogotá, since anyone can remember. The kinds of *delfines* have varied over time, of course, and journalists have differentiated between pure-bred dauphins, political caste heirs, and posthumous flag-bearers (Ortiz Soto, 2013). Nonetheless, the general sense among Colombians and students of Colombian history is that just a handful of surnames have controlled political, economic, and social power as far back as historical records go. This popular consensus has been evidenced in contemporary political movements. For instance, the 2018 legislative election campaigns witnessed the emergence of the *Lista de la Decencia* (List of Decency) and *Actuemos* (Lets Act) initiatives, both of which sought to educate and mobilize regular Colombians regarding this phenomenon (De la Fuente, 2018, p. 7).

Moreover, even the dauphins themselves seem to be aware of the issue—prior to his tenure as president in the mid-twentieth century, Alfonso López Michelsen (son of also-president Alfonso López Pumarejo) published a novel called *Los Elegidos* (The Chosen Ones), in which he described how the whims of Bogotá’s aristocracy often became issues of national concern

(De la Fuente, 2018, p. 7). What is more, our most recent former president, Juan Manuel Santos, also came from a political family—great granduncle president, cousin vice-president. These dynamics, then, would seem particularly odd for a country that has suffered from one type of conflict or another since its very inception. How is it that members of these families become shoe-ins for the presidency, decade after decade, when conditions for most Colombian citizens barely change or improve? Indeed, eliteness takes interesting shapes in this Latin American country, as the families that have perpetuated conflict and inequality consistently find ways to stay in power through democratic (and non-democratic) processes.

It is important to mention, however, that contrary to what national politics might depict, Colombia has given birth to more than one “elite.” Given the fact that Colombia is a geographically divided and woefully unequal country, regional hubs of decentralized power have ebbed and flowed over time, constructing structures and highways of sub-eliteness (Stone, 2017). However, serious studies that illustrate these multilevel dynamics are few and far between, so it is difficult to succinctly describe how regional, national, urban, and rural elites have sustained their power for centuries, repeatedly foiling revolutionary and leftist attempts at control (De la Fuente, 2018, pp. 7–8). As such, the purpose of this chapter is not to provide a named history of the rise and fall of elites and sub-elites, but rather to synthesize some of the scholarship that does exist surrounding the trajectory of “eliteness” in Colombia.

The difference is important, for “eliteness” is understood in this paper as the character of having access to significant political and economic power, as well as cultural and social capital, in the public sphere. This definition emerges from the work of classical elite theory scholar Gaetano Mosca, who in 1939 described elites as “a minority of influential persons to which management, willingly or unwillingly, the majority defer” (Mosca, 1939, p. 50). In other words, “the ruling class” or the “elite” is an organized minority that performs high-level political functions and monopolizes power, largely because of their comparative advantage in accessing economic, cultural, or social capital (Jayapalan, 2002; Mosca, 1939). Mosca compares this elite with the subject class, composed by a majority of unorganized citizens who are

deprived from any significant power and are, therefore, subject to arbitrary and violent rule (Jayapalan, 2002; Mosca, 1939). This being said, Mosca emphasizes that the ruling class is not monolithic or set in stone forever—rather, he constructs the concept of “circulation of elites” to describe how ruling classes transform over time, accommodating to changes in social forces like religion, for example (Jayapalan, 2002; Mosca, 1939). Ruling classes, moreover, are said to be divided between elites and sub-elites, the latter of which refers to a middle class of “civil servants, managers of industries, scientists, and scholars” whose morality, intelligence, and level of activity help maintain the stability of society as a whole and, therefore, help perpetuate the power of the elite minority (Jayapalan, 2002, p. 58).

As such, it is from this description of stratified society that I formulate an applicable definition of eliteness for the Colombian context. As mentioned above, I use the concept to refer to the character of having access to significant political and economic power, as well as cultural and social capital, in the public sphere. This definition allows for multiple groups to hold varying degrees of eliteness, differentiating between elites and sub-elites according to the “amount” of power they can wield and the levels or spheres of power where they do so (e.g., national, regional, urban, rural). I would emphasize, moreover, the importance of “access” in this definition, since it is the application of that noun which draws the line between elites and sub-elites. Indeed, I argue that elites have direct access to power, being able to define the direction of policy, legislation, and their day-to-day applications (or lack thereof) without need for proxies. In other words, they are either policymakers themselves or can influence policymakers directly/personally. On the other hand, sub-elites generally channel their power through networks—by knowing someone, who knows someone, who can get the right words to the right person at the right time. A history of eliteness in a particular context, then, must describe how both these direct and networked channels of access come to be, how they adapt over time, and how they perpetuate themselves for certain groups and avoid the entrance of others. Though extensive detail on this topic is beyond the scope of this paper, the following paragraphs broadly outline these processes for the Republic now known as Colombia.

### ***Power, Structures of Association, and Colonial Heritages of Eliteness***

This section describes the basic history of eliteness in Colombia, investigating how economic and political power has remained concentrated in the hands of a few families, even when their grip on the country's safety and development has been questionable at best. This section follows Fernando Guillén Martínez's foundational study of political power in Colombia, tracing elite power back to the colonial institution of the *encomienda* and its successor, the *hacienda* (Guillén Martínez, 2015). These associative or loyalty-based structures demarcated the path and nature of socio-political relations since their establishment in the mid-sixteenth and mid-eighteenth centuries, respectively. Subsequent paragraphs, therefore, analyze these institutions to illustrate the dynamics of elite power in Colombia, ones which respond not only to degrees of economic wealth but mostly to interpersonal channels of access to political power. It is these channels of access that have been most critical for the establishment of political ideologies in Colombia, even more so than the political parties that claim to represent them.

In short, the associative institutions of the *encomienda* and the *hacienda* have had lasting impacts on the way elites deploy power in Colombia, both from a normative and a functional perspective. In particular, the subjugation of the "ethnic other," a key dimension of these structures of association, remains insidious today. Though this analysis refers mostly to the trajectory of power from colonial times until the mid-twentieth century, Guillén Martínez argues that the associative dynamics discussed below have been replicated in the modern institution of the private company (Guillén Martínez, 2015). Similarly, in this paper I argue that these relations of power have continued to be replicated and crystalized in elite discourses surrounding peace and conflict in Colombia.

First, the *encomienda* was a hybrid institution developed in the mid-1500s in Nueva Granada, designed as a form of useful conciliation between colonial Spain's economic interests and indigenous forms of community association (Guillén Martínez, 2015, p. 44). It emerged as a result of constant indigenous resistance and rebelliousness against European control more generally and toward the instability that European methods were generating in Latin American colonies. From the Spanish perspective, the *encomienda*

was a “rational exercise to begin converting what was tribal, filial law into a universalized form of law based on territory and Christian equality. It was, practically, a tolerable formula that would enable the existence of indigenous servitude, a condition indispensable for the survival of Spanish colonization” (Guillén Martínez, 2015, pp. 44–45). The objective of the *encomienda* was two-fold, then: first, to politically educate the indigenous toward a future of individual and moral autonomy and, second, to efficiently collect taxes for the Spanish Crown (Guillén Martínez, 2015, p. 44). The first objective, the individuation of the indigenous person, was critical for the long-term survival of the colonies—it was a way of fracturing the strength of community relations, transforming people into subjects of new political and territorial concepts that, by default, subjugated them as inferior. Moreover, because traditional indigenous forms of association were based on blood relations rather than concepts of territorial sovereignty, the level of economic production that colonizers expected and needed from the indigenous was practically and normatively impossible. Put simply, the ways indigenous communities related to land and to each other made the colonial project immensely difficult, particularly when considering the immediacy of Spanish economic interests, so the *encomienda* was the middle-road solution.

In practice, the *encomienda* involved the “handing over” of an indigenous group, including its leader (the *cacique*), to the guardianship or tutelage of a Spanish person, the *encomendero* (Guillén Martínez, 2015, p. 55). The *encomendero* would then be in charge of the indigenous group’s Christianization and protection, in exchange of which he would receive the legal right to collect the indigenous group’s taxation (that would otherwise have gone directly to the Crown) and, eventually, the use of their labor on what was technically their land (Guillén Martínez, 2015, p. 55). However, because this system was not enough to satisfy the wants of the *encomendero*, the legal figure of the *mita* was also developed—it would allow the *encomendero* to “rent out” the services of “his” indigenous group to other locations and *encomenderos* (Guillén Martínez, 2015, p. 56). It is worth noting, however, that both the *encomienda* and the *mita* were not mediated personally or directly with each indigenous person but, rather, were mediated through the leadership of the *cacique*. In other words, it was the biological community as a group that held rights and responsibilities under this system.

The social structure from which the fifteenth-century Spanish colonizers were coming from, however, had no appreciation for the relationship between personal productivity and wealth that is prevalent in contemporary society and a product of protestant ethics. On the contrary, social and economic status in this era in Spain were predicated on the sole circumstance of “being Christian,” which was then demonstrated through the proxy of land ownership (regardless of whether that land was productive or not) (Guillén Martínez, 2015, pp. 59–60). The history of how this came about is beyond the scope of this paper, but it is worth mentioning its origin in the triumph of Christianity in the Iberian Peninsula after centuries of war against Islam. Therefore, the social structure that was imposed on the Latin American colonies was based on the authority granted by “having” land, mostly taken by force, and by the fact of not “being soiled” by working it. Gold and wealth thus represented the colonizer’s capacity to physically dominate and the *encomienda* was an avenue for the exertion of that authority. The corollary, however, was that those who did work the land were inherently lesser or even spiritually dirty.

As such, within what Guillén Martínez (2015, p. 77) termed the “peculiar communitarian association” that was the *encomienda*, wealth was subordinate to prestige and power, and the latter were not achievable through rational profit (p. 77). Goods and services actually depended on the level of power of each colonial agent, which itself was mediated by the degree of closeness to and complicity with the most powerful. For the fifteenth-century colonizer on Colombian territory, status was always precarious and threatened by the literal distance from the Crown. Therefore, to defend it, he would appeal to the rigidity of authoritarian attitudes that would crystallize the forms of association that had enabled his power. Indeed, the more fragile and unstable the system became, the more the colonizers would fall back on authoritarian tendencies that would maintain those avenues to power they had carved out within the colonial system. This generated a system of association based on complicity, chained hierarchies, and unconditional loyalties.

All this being said, though the *encomienda* sought to “liberate” the indigenous person from their identity as a community and to establish individual autonomy, the functional structure of the system actually

crystallized communitarian forms of association (Guillén Martínez, 2015, p. 61). Because the *encomienda* was still mediated by blood relations and belonging to specific ethnicities, the bonds of loyalty within the indigenous groups and their *caciques* remained. The “individual indigenous person” could not be integrated into colonial society because, for all intents and purposes, they did not exist as such. Therefore, the boundaries between “the Indigenous” and “the European” remained solid.

Eventually, toward the 1800s, the *encomienda* gave way to the *hacienda* after centuries of exploiting indigenous communities. Indeed, scholars have argued that the institution weakened as it “ran out” of indigenous persons to exploit (not exclusively due to processes of *mestizaje*) (Kalmanovitz, 2008). The *hacienda*, therefore, sought to replace the *encomienda* as a model of association and production by exploiting the nascent but growing “working class” of ethnically diverse persons that could not be subsumed under the *encomienda* but were also not purely Spanish. It is worth noting, however, that though the *encomienda* had not involved the legal ownership of land by the Spanish colonizers, it had allowed the Spanish to occupy, *de facto*, the land of indigenous groups and exploit it for profit without needing excessive or even precise titling (Guillén Martínez, 2015, pp. 107–108). As such, as the system of the *encomienda* fizzled out, the Spanish turned toward legalizing and legitimizing land ownership through the power of the Crown. As such, the system of the *hacienda* replaced the *encomienda* in two significant ways. First, while the *encomienda* had used indigenous labor on indigenous land to effectively subordinate indigenous communities, the *hacienda* now sought to use mestizo labor on Spanish-owned land to subordinate mestizo individuals. Second, while the *encomienda* had functioned to mediate *de facto* ownership of land and labor, the *hacienda* now mediated *de jure* ownership of land and power over labor.

In the process of establishing the *hacienda*, relationships of domination, loyalty, and dependency were further entrenched. The *latifundistas*, now owners of vast regions of land, could rent parcels to smaller *mestizo campesinos* who would then be in charge of making the territory productive and receive a small salary for their effort (Guillén Martínez, 2015, p. 111). This new system of association was marked by the illusion of free will and association since the *campesinos* were free to participate or not, rather



than being bound by the choice of the community or the *cacique*. Indeed, the institution of the *hacienda* was legally predicated on an agreement about individual work and individual salary between two autonomous parts (Guillén Martínez, 2015, p. 111). The process of individuating the indigenous, that had begun with the *encomienda*, became fulfilled in the *hacienda* as *mestizos* saw in these new forms of association the first steps toward emancipation and social elevation.

However, *campesino* access to official authorities, either to defend themselves from abuse or to access markets in which to sell their production, was mediated by the power of the owner of the *hacienda* (Guillén Martínez, 2015, p. 111). The illusion of free will was just that, an illusion, for the hope of social improvement meant that most of the *mestizos* aligned themselves with their respective *latifundistas* and their political, economic, and social interests. This involved the performance of labor, gratitude, and unconditional loyalty. In exchange for their services, which often involved “combating the residual indigenous population,” the *latifundistas* could offer the *mestizos* legal ownership over small parcels or small favors with political officers (Guillén Martínez, 2015, p. 113). These conditions were still largely authoritarian, though, because the social statuses of the *mestizos* and *campesinos* continued to be dependent on the arbitrary will of the landowner. Moreover, because status was largely hereditary, the authority of the landowner over the *mestizo*’s social status and economic standing was perpetuated over generations. As such, the *hacienda* was not only authoritarian in its control of the *campesino mestizo*, but also deeply paternalistic. It was often the case that *latifundistas* would refer to the workers on their land as *mijo* or *mija*—contractions for *mi hijo* and *mi hija* (my son, my daughter)—regardless of their age or relationship. The terms are still used broadly in Colombia today.

Furthermore, it is in the forms of association enabled by the *hacienda*, that the role of the black slave becomes most visible. The legality of the *haciendas* and the cooptation of the *mestizos* into these relationships allowed *latifundistas* to amass enormous territories whose biggest challenge in terms of productivity was finding enough people to work the land (Guillén Martínez, 2015, p. 126). Particularly in the regions that are now the departments of Cundinamarca, Antioquia, and Valle del Cauca

(home to the first, second, and third largest cities), gigantic parcels owned by families of Spanish descent needed labor, and the quantity of *mestizos* “available” was not enough (Guillén Martínez, 2015, pp. 125–126). The solution for this productivity issue was the integration of slavery into the *hacienda* system, further subordinating the black slaves at the bottom of an already authoritarian and rigid social structure. The frontiers between the free whites, the “free” *mestizos*, the indigenous, and the black slaves were socially incommensurable within the *hacienda* structure—class was synonymous with race and there was no solidarity across these lines.

These conditions, however, eventually gave way to conflict. Specifically, Guillén Martínez interprets the 1781 Rebellion of the *Comuneros* as the sublimation of a moral struggle between different social models. He argues that this rebellion would then give way to the antagonistic violences of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries in Colombia and transformed the territory and its political profile, both in terms of independence from Spain and in the consolidation of various republics (Guillén Martínez, 2015, p. 177). Indeed, as internal and external pressures mounted in the early 18th century, a sense of “common” will and authority began to build among *mestizos*, unhappy with the lack of progress in their goals of freedom and emancipation (Guillén Martínez, 2015, p. 183). The Rebellion of the *Comuneros* presented a glimpse of inter-racial solidarity against the free whites, but the strength of ascriptive loyalty that still dominated *hacienda*-mediated relations triumphed over the nascent sense of “class” that the rebellion had catalyzed.

All in all, the associative model of the *hacienda*, the successor of the *encomienda*, can be characterized by five primary features: (i) the exercise of paternalistic authority by the patron over his subordinates; (ii) the development of an authoritarian attitude, due to the precariousness of social status, among subordinates; (iii) the development of an ascriptive and hereditary loyalty between the members of the *hacienda* association, also projected to all of society and its institutions; (iv) the use of imitation and adulation as the only efficient tools for social mobility; and (v) the conception of authority as a “noble right” and not a social mandate to obtain social services (Guillén Martínez, 2015, pp. 210–211). These five features, Guillén Martínez poses, became pillars of future loyalty-based structures

in Colombia and have framed the interactions of social groups across the country ever since. In particular, he argues that these characteristics of the *hacienda* can be found in the most prevalent associative structures of the modern era: the corporation or the company.

As such, these five elements are worth keeping in mind when we consider how the Colombian versions of eliteness and non-eliteness are expressed today, particularly at the level of national politics. Indeed, the majority of contemporary elites are descendants of the *latifundistas* of the *hacienda* model and have, by virtue of race and class, benefitted from those power structures. I evidenced the hereditary nature of eliteness in Colombia at the introduction of this historical context to shed light on this point, but it goes beyond the presidential office—most Colombian companies, particularly those in the agricultural industry, are still family-owned in 2019 and rely on the lifelong loyalty of their workers for continuity and growth. Moreover, the subordination and othering of “non-whites” continues to be a prevalent feature of associative relations in Colombia. The brutal history of indigenous and Afro-Colombian disenfranchisement has been well-documented elsewhere and is outside the scope of this paper, but it is worth highlighting that existing forms of power and eliteness are *still* predicated on conceptions of white European superiority and colonial institutions.

### *Liberals and Conservatives in the 20<sup>th</sup> Century*

Having established this historical review of the social institutions that gave birth to Colombia’s specific flavor of elitism, I now turn to reviewing the elite political dynamics of the 20<sup>th</sup> Century. I focus primarily on the Liberal and Conservative Parties, highlighting their agreement of taking turns with the Presidency during the National Front era and the emergence of leftist guerrillas like FARC-EP and Ejército de Liberación Nacional (ELN) in this context. I also mention, briefly, the rise of powerful drug cartels as a parallel elite and the traditional elites’ management of their emergence.

First, it is worth noting that the structures of association described above played an important role in creating a country with one of the most unequal land distributions in the world—in 2011, a United Nations Development Program’s (UNDP) Human Development Report highlighted that a mere one percent of landowners held more than 50% of Colombia’s agricultural

land (Stone, 2017; UNDP, 2011). In this context, issues of land and landownership, in many ways as proxies for eliteness, have always been at the crux of sociopolitical upheaval in Colombia. However, as InSight Crime researcher Hannah Stone has argued, the stability of the country's economy and elites' ability to hire private armies (largely paramilitary forces) has helped elites maintain control over land, thwart civil society attempts at redistribution, and bolster traditional party control over society, all without any type of significant political reform (Stone, 2017).

This noted, it would be a mistake to describe Colombian elites as completely homogenous, even if the differences are not very structural in terms of a political, ideological spectrum. Throughout the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries, Colombia was highly decentralized and state control over regions distant from Bogotá was patchy at best. In this context, isolated regions were administrated by two political parties: *Los Liberales* (The Liberals), founded in 1848, and *Los Conservadores* (The Conservatives), founded in 1849. Some scholars argue that their disagreements were mostly “moral,” and could largely be boiled down to the *Liberales* favoring secularism and juridical equality, and the *Conservadores* defending the power of the Catholic Church and colonial civil hierarchies (LaRosa & Mejia, 2013). In material terms, these political elites were still the successors of the *latifundistas* and the *encomenderos*—families of European descent with fortunes and status achieved through landownership. Because the loyalist and ascriptive associative structures of the *hacienda* were still strong, these elite groups held strong power over rural areas at very local levels. Indeed, historian David Bushnell, as cited by Hannah Stone, argued that “the parties were one more mechanism of social control whereby upper-class leaders manipulated lower class followers” (Stone, 2017). Similarly, as with the *encomienda* and then the *hacienda*, local loyalty to the elites of the *Liberales* or the *Conservadores* was passed down from parents onto their children but did not necessarily align with racial or class boundaries. Elite control did not discriminate, for everyone was subjugated to their slight disagreements.

This last point is important, because the *Liberales* and the *Conservadores* fought many civil wars from the 1850s until nearly the 1950s. These wars were, largely, contests for political control and the spoils of government,

but the cannon-fodder was provided by local party bosses who recruited the *campesinos* for militias (Stone, 2017). The political fighting, Stone argues, was accompanied by rural unrest about inequality and the ensuing government repression of collective action (Stone, 2017). A notable example of this phenomenon was the Banana Massacre of 1928, perpetrated by the Conservative government against the workers of the United Fruit Company in Santa Marta and, famously, depicted in García Márquez's *One Hundred Years of Solitude* (LaRosa & Mejia, 2013). Together, these conditions enabled the rise of Jorge Eliécer Gaitán, a sociopolitical leader from outside the traditional elites who denounced their oligarchic domination, garnered support from rural *campesinos* and urban workers, and was committed to land redistribution (Stone, 2017). His assassination as a Liberal presidential candidate in 1948 triggered what is known as the *Bogotazo*, a series of riots that began in the capital, spread across the country, and marked the beginning of the period of conflict known as *La Violencia*.

This onslaught was, in many ways, simply the next epoch in an already bloody history of Liberal vs. Conservative violence. Importantly, however, elites' suffering of *La Violencia* was limited by their distance from the countryside—their war was fought by the *campesinos* while they remained in the general safety of the cities (Stone, 2017). Furthermore, as the *campesinos* and rural citizens were killing each other over party allegiances, the ideological differences among elites watered down more and more. In the Cold War context, anticommunism and consensus over economic policy became a rallying cry for elites (Stone, 2017). While the parties had, in many ways, become the only associative and identity structures for the poor, elites were discovering their commonalities vis-à-vis global politics. As such, recognizing that *La Violencia* created instability threatening to their common class interests, leaders of the two political factions came to an agreement in the 1950s (LaRosa & Mejia, 2013). First, they supported General Gustavo Rojas Pinilla in a military coup that promised to end the fighting and, second, they ousted Rojas Pinilla after his populist, anti-oligarch language became menacing (Stone, 2017). This last convergence gave way, in 1958, to an agreement between the *Liberales* and the *Conservadores* to take turns with the presidency for sixteen years, effectively banning all other social movements and forces from the political process (Stone, 2017). This period is known as the *Frente Nacional*, or

National Front, and represents the highest consolidation of elite political power in the modern Colombian Republic. The National Front lasted until 1974, after which the *Liberales* became the strongest political force both in Congress and the Presidency, winning five of the seven national elections between 1974 and 2002.

This monopoly over political process and power, however, was not without consequence. Though *La Violencia* officially came to an end in the mid-1960s, armed resistance did not disappear. Instead, some existing militias and guerrillas held out and aligned themselves with the global Communist movement, still arguing for land redistribution, but now outside of the associative structures of the Liberal-Conservative parties (Stone, 2017). Over time, and through a refusal of government amnesty, these guerrillas also consolidated into the FARC-EP, the ELN, the Ejército Popular de Liberación (EPL), and Movimiento 19 de abril (M-19) (LaRosa & Mejia, 2013). Though at first these groups did not pose a serious threat to the elites, in the 1970s illicit economies helped bolster their control over rural areas that still had no significant state-presence and where *campesinos* had been hardened by *La Violencia* (Stone, 2017). Drug money became fuel for guerrilla attempts at overthrowing various iterations of elite governments and elite-owned territory. In this way, it not only allowed the violence to enter urban spaces and directly threaten political elites, but it also threatened the regional elites and their colonial holds on land.

In a different but related way, in the 1980s illicit economies also opened new avenues to wealth for the urban poor. The Medellín and Cali Cartels are the most notable examples, made rich and powerful by the income and violence of the drug trade. An extensive history of the emergence of the “narco-elites” is past the scope of this paper, but this section does beg the question of how traditional elites held on to power in light of these dual threats. In brief, the answer is that elites were flexible enough to associate with drug money and, in many places, integrated the narco-elites into their fold. The reasons for this flexibility are varied, but they are deeply connected to the danger that leftist guerillas posed against both licit and illicit businesses and interests (Stone, 2017). Together, traditional elites and narco-elites funded paramilitary groups to protect their assets from rebel

attacks. These groups eventually crystalized into the *Autodefensas Unidas de Colombia*, or the United Self-Defense Forces of Colombia, a paramilitary army with deep ties to the national government.

This being said, while the elites had few qualms with collaborating with the new narco-elites when their interests converged or with taking their money for presidential campaigns, social acceptance was a different matter (Cardona Alzate, 2017). Particularly in Bogotá, Cali, and Medellín, elites refused to open their spaces to the *narcos*, even if they were doing business together privately. A member of the Cali Cartel, for instance, built a copy of the very exclusive social club, Club Colombia, to snub elites after being denied membership in the 2000s (Long, 1989). At the end of the day, narco-elites mostly had lower class origins, and eliteness in Colombia had, for centuries, been circumscribed to specific, white and wealthy families of clearly European descent. As I discussed in the previous section on colonial heritages, eliteness and political power have always been hereditary, and money or wealth are, in many ways, subservient to social status. It is no wonder that many iterations of the phrase “money cannot buy class” are popular among Colombians. For instance, the saying “*aunque mona se vista de seda, mona se queda*” can be roughly translated to “you can dress a monkey in silk but ultimately it’s still a monkey.” Clearly, even with the emergence of insanely wealthy cartels, eliteness was still very much an issue of class and of race.

To conclude, I return to Gaetano Mosca’s description of eliteness, particularly his stance on the circulation of elites. As exposed above, Mosca argues that the ruling class is not monolithic or set in stone forever—rather, elites transform over time, accommodating to changes in social and economic forces (Jayapalan, 2002; Mosca, 1939). In the case of Colombian elites, the strength of the associative structure of the *hacienda* allowed liberals and conservatives—and more generally the large landowners—to avoid this process of circulation for centuries. It was only the emergence of drug trafficking in the 1980s, both as funding for guerrillas and as an economic-improvement mechanism, that threatened elites’ total control of political power. Nonetheless, Colombian elites managed to use drug money to their advantage. They allowed *narcos* to function as a new sub-elite and used their powerful services, but also refused to integrate them

entirely into their social class and thus did not dilute their historical claim to eliteness. It was through those partnerships, best exemplified in the creation of paramilitary forces, that elites sustained their control of national and regional politics. These new alliances helped asphyxiate social transformation, both in the form of direct conflict against the guerrillas and in the totalizing suppression of any local initiatives with transformative potential.

### *The 21<sup>st</sup> Century: Elites Fracture*

This extended history now leads me to review the last twenty years of political dynamics among Colombian elites. I discuss the fracturing of the traditional political parties into new branches of conservatism and liberalism, as well as their positions in relation to peace processes and armed insurgencies. This section largely focuses on the emergence of *Uribismo* as a political force and, therefore, it also describes the presidency of Iván Duque and the status of peace process implementation one year into his tenure.

As mentioned earlier, the *Liberales* became the strongest political force in Colombia after the National Front ended (Facultad de Ciencias Sociales & Universidad de los Andes, n.d.). Indeed, their strength survived through the emergence of new political parties and the constitutional change, in 1991, toward greater democratic pluralism. However, their popularity began declining in the late 1990s due to the discrediting of the party by a few high-profile corruption scandals (Facultad de Ciencias Sociales & Universidad de los Andes, n.d.). The most notable case is known as the *Proceso 8.000*, which involved the accusation and investigation in 1995 of Liberal President, Ernesto Samper, for receiving money from the Cali Cartel to fund his election campaign. Though taking money from the cartels had become relatively common in Colombian politics, this case garnered national attention and indignation due to its impact on the highest office. Since then, the traditional Liberal Party has not recovered its broad-based popular support and has divided into multiple branches.

One of the key catalyzers of the splintering of the *Liberales*, however, was Álvaro Uribe Vélez. Uribe, first elected to the Presidency in 2002, actually began his political career within the Liberal Party, but eventually ran for



president as an independent candidate. At the time, he claimed the Party could not provide sufficient guarantees for his campaign against Horacio Serpa, another Liberal candidate and a former minister. In breaking away from the *Liberales*, which were now tainted with the scandal of the Samper presidency, Uribe garnered the support of various leaders from the two traditional parties and won the election with 53% of the popular vote. Nonetheless, the *Liberales* officially announced themselves as an opposition party to the Uribe government, which generated an important schism between “opponents” and “Uribistas.” Opponents argued that Uribe was too reactionary and neoliberal to represent the *Liberales*, which in 1999 had joined the Socialist International movement. Those who did support Uribe broke away from the traditional party and joined *Cambio Radical* (Radical Change), a center-right party born in 1998 as an offspring of the Liberals and now part of the pro-Uribe coalition. Other liberals separated later on in 2005 to join Uribe’s second term campaign, founding a similar center-right party, *Partido de la Unidad* (The Unity Party).

The two Uribe presidencies were, therefore, a space in which the traditional parties morphed into their new, contemporary versions. From 2002 to 2010, Conservatives and former Liberals joined government coalitions to support Uribe’s democratic security policies, which sought to establish state control over peripheral territories and directly engage in fighting the guerrillas. Interestingly, while the *Liberales* and *Conservadores* had survived the decades of *La Violencia*, the National Front, and other political challenges, they failed to avoid “circulation” in the new century. Uribe capitalized on the weakness of the *Liberales*’ reputation after Samper, as well as on the onslaught of urban guerrilla violence that exacerbated elite insecurity in the 1990s and 2000s, to cement his access to power. Because his policies regarding the guerrillas were reactionary and pro-military, moreover, the support of the *Conservadores* was also pretty much guaranteed. After conservative president, Andrés Pastrana, had been burned by a failed peace process with FARC-EP in 1998, they had abandoned hope for a negotiated peace and started supporting counterterrorism policies.

But was the rise of Uribismo a case of the circulation of elites? On the one hand, the names of the main political parties had definitely evolved and Uribe won the presidency after running as an independent who did not

come from a presidential family. On the other hand, his family is as elite, white, and traditional as they come. Indeed, the Uribe Vélez are renowned for their identities as landowners and, as late as 2014, journalists were writing about their visits, via private helicopter, to one of their *haciendas* in San Roque (“El estremecedor relato de la muerte del papá de Uribe,” 2014). Moreover, Uribe’s father, Alberto Uribe Sierra, was killed in 1983 in a FARC-EP attack against the family, known in the region both for their *haciendas* and their ties to paramilitary and drug cartel activity—though the latter is still a debated topic (“El estremecedor relato de la muerte del papá de Uribe,” 2014). Furthermore, Uribe himself had a significant career in politics before becoming president. For instance, he was Mayor of Medellín between 1982 and 1983, appointed by Conservative president, Belisario Betancur, as well as Senator (1986-1995) and Governor of Antioquia (1995-1997). As such, if we consider the structures of association discussed in preceding sections, it is hard to conceive of *Uribismo* as a truly different political force and not just a subset of traditional elite politics with new names. The Uribe family is *latifundista par excellence*, and members never shy away from performing their landownership in public by, for example, wearing “*arriero*” hats, ponchos, and *carrieles* (Bernal, 2008).

In any case, Uribe’s popularity skyrocketed throughout his first term, which included a rocky demobilization process with the paramilitary army, *Autodefensas Unidas de Colombia*, and high casualties among guerrilla groups. Though he would eventually become associated with deeply violent dynamics, such as the extra judicial killings widely known as “false positives,” and with corruption scandals known as *parapolítica*, his popularity remained through the first decade of this century. Indeed, Uribe’s democratic security policies, and the national discourse that his government had nearly defeated the guerrillas, earned him a deeply loyal following among most elites. This support cemented him as the unquestionable leader of what scholar Laura Gamboa Gutiérrez (2019) has called the warmongering faction of the right. I would argue, however, that as leader of the faction, Uribe also became leader of elites in general. After the 1991 Constitution, which had enabled the creation of many new left-wing and center-left political movements, traditional parties like the *Liberales* and *Conservadores*, always representative of the interests of landowning and commercial elites, began a process of consolidation in

catch-all coalitions of “everything right of center” (Gamboa Gutiérrez, 2019). These coalitions, which now had multiple liberal and conservative branch parties, were largely supportive of the Uribe government, making him the *de facto* leader of elites and the right-wing. This situation became apparent after his second campaign, made possible when his political supporters amended the Constitution to allow reelection, garnered 62% of the popular vote—the highest percentage for any candidate in Colombian history (Relea, 2006).

It was Uribe’s popularity, even in light of serious accusations of war crimes and human rights violations, that carried Juan Manuel Santos to victory in 2010. Indeed, Santos ran against the nascent Green Party as the natural successor to Uribe through the *Partido de la U*, having been his Minister of Defense until 2009 when he resigned to campaign for the presidency. Moreover, Santos’s platform for the 2010 election was the continuation of Uribe’s firm hand policies against the guerrillas, and his family name was a big plus in Colombian politics. As I mentioned in the introduction to this chapter, the Santos family has a long history of ties to the presidency and is generally well-known in the country due to their ownership, until 2012, of *El Tiempo*, the largest newspaper. As such, Juan Manuel Santos did not break away from Colombia’s tradition of political elitiness, either, once again feeding into the loyalist, ascriptive structures of association described above.

This being said, Santos did eventually sever his ties to Uribe when, in 2012, he announced the government was engaged in exploratory peace talks with FARC-EP. The political divorce began a process of vitriolic polarization that is still prevalent in the country today. This phenomenon was largely due to (i) the critical importance of hierarchical loyalty that characterizes politics and forms of association in Colombia, and (ii) the fact that Uribe had cemented himself as personal leader of the right and the elites, having a nearly cult-like following of his persona and his policies. While in every other arena (economic, social, environmental, etc.), the Santos administration was an extension of Uribe’s neoliberal agenda, the topic of contention was the strategy against guerrillas and other actors of the armed conflict. Santos’s willingness to engage in dialogue and seek a negotiated rather than military end to the conflict opened fault lines within elites and traditional parties that had previously not been visible.

The differences between the two sides crystallized over time, fracturing elites into two camps. First, Santos was the heir of a traditional Bogotá elite of Liberal presidents and, as such, had his own political capital, while Uribe had represented a more regional bourgeoisie and conservative values (even if his origins had been liberal). Though both sides connected over landowning elitiness and were, materially, very similar, distinct styles of governance and discourse emerged when Santos took office. Much like the *Liberales* and *Conservadores* of the 20<sup>th</sup> Century had disagreed mainly about ethical or normative matters, the Santistas and Uribistas echoed their polarization at this level. The Santistas took the moral high ground through claims of seeking peace, while the Uribistas claimed that negotiating with terrorists was in no way a moral good. This last point leads us to the second fault line between Santistas and Uribistas. At his possession, Santos provided recognition to the concept of “armed conflict,” a stark departure from Uribe’s discourse of treating the guerrillas as narcoterrorists and criminals. Indeed, by speaking of “armed conflict” Santos recognized the social, economic, and political claims of the guerrillas and created a conceptual framework through which the public could think of incorporating FARC-EP into legitimate politics. Because Santos had run as Uribe’s candidate, many could not forgive him for adopting this discourse, thus betraying both the democratic security policies he pursued as Minister of Defense and Uribe himself.

In this context, Uribe and his loyal followers broke away from the elite right-wing that had coalesced during his presidency because, officially, the traditional parties and their offspring had helped form the Santos administration. In 2014, when Santos was up for reelection, Uribe and dissident members of the *Conservadores* and the *Partido de la U* founded the *Centro Democrático* (Democratic Center Party) as an opposition force. The party primarily sought to antagonize the peace dialogues between the government and FARC-EP. That same year, the *Centro Democrático* won 20 seats in the Senate, just one less than the government’s *Partido de la U*, cementing Uribe as the leader of the right-wing opposition. For the next four years, while the peace process was ongoing, the *Centro Democrático* became a thorn at Santos’s side through protests, rallies, and social media campaigns that spread disinformation about the dialogues and the content of the draft negotiations. Indeed, when Santos called for a referendum on

the final agreement in 2016—fulfilling a promise he made to Colombians about people being able to participate—the political machinery of Uribismo began to grind its gears. The plebiscite, which asked citizens if they “supported the final agreement to end the conflict and build a stable and lasting peace,” failed when the “no” vote garnered 50.22% of voters.

Throughout his second term, however, Santos had been building alliances with non-elites who supported the peace process, creating a political coalition with parties from center-right, center, center-left, and the left (Gamboa Gutiérrez, 2019). These included leaders from all kinds of social backgrounds, classes, and races, a novel approach considering the strength of *hacienda*-like, colonial forms of association that had permeated Colombian politics for centuries. Together, these parties formed a pro-peace alliance to defend the 2016 Agreement from the conservative attacks of Uribismo, whose stated values were “Christianity, family, and traditions” (Gamboa Gutiérrez, 2019, p. 196). However, the alliance was not strong enough to sway the plebiscite in favor of the agreement, nor did it unite sufficiently to propose a solid presidential candidate for the 2018 election. Indeed, as Santos’s second term came to an end, the pro-peace parties did not unite to present one candidate, but rather forced voters to choose between party-specific candidates from the left, the center-left, and the center. This, effectively, handed the presidency to the Uribistas of *Centro Democrático*, who had managed to solidify their hold over right-wing politics and presented a concrete, issue-based alternative to the electorate. In short, the *Centro Democrático* became the symbol of traditional elite politics—arguing against the kind of structural redistribution policies that the Peace Agreement proposed.

In this context, Iván Duque, Uribe’s candidate, won the 2018 presidential election with 53% of the vote, most of which was geographically concentrated in urban areas. He triumphed over very traditional political candidates, on the one hand, and over very non-elite, leftist politicians like Gustavo Petro, all of whom were pro-peace. In doing so, the political movement of Uribismo confirmed its stronghold over the elite, conservative vote and, critically, over the future of peacebuilding in Colombia. Indeed, the first years of Duque’s presidency were marked by a return to the warmongering policies that characterized the two Uribe administrations. As such,

peacebuilder insiders in Colombia argue that, both covertly and overtly, the administration is asphyxiating the agreement, slowly chipping away at the possibility of lasting peace. It is this contemporary context of elite, anti-peace politics that has sparked this research. Subsequent sections, therefore, seek to answer the following questions: *what is the worldview or conflict ethos that underlies elite opposition to the peace agreement in Colombia? How is it impacting the possibility of successful peacebuilding?*

## **Theoretical Framework & Methodology**

Having established the historical and contemporary context for this research, I now discuss the peace psychology theory that is the cornerstone of this paper: Daniel Bar-Tal's theory of "conflict ethos," defined as the "central, shared societal beliefs that provide a particular dominant orientation to a society and give meaning to societal life under conditions of intractable conflict" (Bar-Tal et al., 2012, p. 41). As mentioned above, I argue that understanding the intricacies and details of this ethos in the minds of the elites is key for developing successful peace interventions aimed at this social group. This section also describes the reasoning behind choosing truth-commissions as an institutional lens through which a conflict ethos can be studied—namely, how truth-commissions represent peace processes in concrete, public forms and involve active third-party participation. As such, some time is devoted to describing the conceptual and practical composition of truth-commissions. This section leaves us with eleven key elements of truth-commissions, which are then used to develop an interview questionnaire that sheds light on elites' conflict ethos. This chapter concludes with an overview of the interview design and the subject selection process.

### ***Peace Psychology: Defining Conflict Ethos***

First, Daniel Bar-Tal has conceptualized "ethos of conflict" to represent the worldviews of people in social groups engaged in violent conflict, both vis-à-vis each other (the ingroup) and vis-à-vis the perceived enemies (the outgroup). A conflict ethos, in his words, "supplies the epistemic basis for the hegemonic social consciousness of the society and serves as one of the foundations of societal life in times of intractable conflict" (Bar-Tal et al., 2012, p. 41). As an episteme, then, the ethos of conflict provides

an ideological starting point from which societal goals, interpersonal connections, and aspirations for the future emerge. Moreover, the conflict ethos provides a conceptual framework through which social groups structure and understand the context of conflict in which they live and, therefore, act toward its preservation or alteration. This being said, Bar-Tal's argues that a conflict ethos represents a conservative ideology, since "its orientation strives to preserve the existing order of continuing conflict, without taking any risk of moving into [the] uncertainty that peacemaking requires" (Bar-Tal et al., 2012, p. 42). In other words, at the core of an ethos of conflict is a fear of change, for the status quo, adverse as it may be, provides a known context in which affairs are easier to predict and imagine. Nonetheless, a societal conflict ethos can vary over time and be altered by changes to societal conditions that move conflict from intractability to tractability.

Furthermore, Bar-Tal argues that conflict ethos is composed, at least, of eight functional social beliefs or social cognitions about topics and issues related to the conflict: (1) the justness of the ingroup's goals, (2) security, (3) positive collective self-image, (4) ingroup victimization, (5) delegitimizing the opponent, (6) patriotism, (7) unity, and (8) peace. Together, all of the above provide rationales for the continuation of conflict and underlie "society members' perceptions, attitudes, motivations, and behaviors" (Bar-Tal, 2000, p. 354). To be more explicit, then, these eight societal beliefs are expressed in both group and individual cognitions through the forms of prioritizing personal safety, national survival, ethnocentricity, dehumanization of the outgroup, propagation of loyalty, and a need for conditional peace, among others (Bar-Tal, 2000, p. 354).

Since Bar-Tal's eight concepts are at the core of my analysis of the conflict ethos of Colombian elites, further conceptual definition is needed for each. First, societal beliefs about the *justness of goals* describe the ingroup's goals in conflict, their hierarchy of importance, and the rationale for said goals, thus delegitimizing the goals of the outgroup. Importantly, these beliefs provide critical motivators for the ingroup—a failure to accomplish these goals is a threat to the very existence of the ingroup. Second, societal beliefs about *security* relate to the ingroup's evaluation of threats and dangers, the human need for living in safety and the contexts that enable

such a condition. Third, societal beliefs on the ingroup's *positive collective self-image* are related to the "ethnocentric tendency to attribute positive characteristics, values, norms, and patterns of behavior to the ingroup" (Bar-Tal et al., 2012, p. 42). Some of the positive features that are attributed to the ingroup are morality, fairness, progress, and endurance, among others. These allow people to draw clear boundaries between the ingroup and outgroups and supply a sense of superiority. Fourth, societal beliefs about *ingroup victimization* show the ingroup as the victim of unjust violence, providing a moral imperative to seek justice and mobilize external support for its goals. Fifth, societal beliefs that *delegitimize the opponent* involve denying the outgroup of humanity, indicating that it exists outside the boundary of accepted groups and, therefore, should be excluded from the communities that make it worthy of civil and human rights. Sixth, societal beliefs about *patriotism* engenders strong feelings towards the nation and the ingroup and increase social cohesion by emphasizing love, loyalty, care, and sacrifice. Seventh, societal beliefs about *unity* express the need for the ingroup to be united against the external threat of the outgroup, thus strengthening the ties of the ingroup, developing consensus and belonging, and increasing ingroup solidarity. Eighth and last, societal beliefs of *peace* define peace as the ultimate objective of the ingroup and, therefore, describe group members as peace-loving, thus inspiring and strengthening self-image and self-presentation. Together, these eight elements interact and combine to form a "single holistic and coherent ideological worldview that distinguishes societies from others," thus shedding an "imprinting light on reality and [shaping] the way it is viewed" (Bar-Tal et al., 2012, p. 43).

Bar-Tal argues, then, that changes to the conflict ethos are critical if not fundamental elements of successful reconciliation in contexts of protracted violence—though he argues that changes must come after a certain standard of conflict resolution (e.g., a peace agreement) has been reached (Bar-Tal, 2000, p. 357). Indeed, Bar-Tal proposes that an "ethos of peace" or peaceful ethos must replace the ethos of conflict for quality or positive peace to be achieved—this must happen through processes of political, social, and cultural education that involve societal communication channels and institutions (2000, p. 361). These processes lead to practices of cognitive reappraisal that, over time, transform conflictual relations into peaceful relations. The question at the core of this research, then, is exactly how



Colombian elites conceptualize the justness of their own goals, the idea of security, their positive collective self-image, their own status as victims, the lack of legitimacy of their opponent, patriotism, unity, and peace. Understanding the intricacies and details of these concepts in the minds of the elites is key to developing peace interventions that help transform these worldviews and lead toward more effective and lasting reconciliation processes. All this being said, it is clear that shedding light on the conflict ethos of social groups is no easy task, as the concept includes themes related to fundamental moral beliefs and opinions about the way the world works. The following section, therefore, describes the process of developing a theoretical and methodological framework useful for investigating conflict ethos, both in general and in the context of Colombian elites post-2016 accords.

### *Using Truth-Commissions to Reveal a Conflict Ethos*

To begin, the methodology for this project has received much thought and consideration, especially because of the complexity and heightened emotion surrounding the topic of peace for elite Colombians in a post-agreement context (Posse Gaez, 2018a, 2018b). Indeed, getting elites to engage in dialogues about the normative dimensions of peacebuilding can be a difficult task. Public discourse about opposition to the peace agreement tends to be associated with “giving the country away” to the FARC-EP, and individuals who support peacebuilding tend to be labeled as being pro-communism, pro-injustice, and, pro-impunity. Similarly, for academics involved in peacebuilding—or just generally for anyone who voices anti-status quo opinions—the establishment’s current insult of choice is “*mamerto*.” The term is used to describe someone as boring and dread-inducing because of their left leaning tendencies. As such, early on in the development of this project it was clear that engagement with elites, as a subject of study, needed to be mediated through an institutional lens. This approach would frame the encounter between researcher and subject around a topic that felt both relevant to the institutional future of the country and approachable for the non-academic. Considering that the bulk of the field research would take place between August and December of 2018 (during President Ivan Duque’s first months in office), it quickly became evident that the topic of truth-commissions would open interesting doors.

Indeed, the topic of truth-commissions and, more broadly, of the entire justice- and truth- seeking apparatus established through the peace agreement in 2016, had been contentious and heavily debated during the presidential campaigns. As a system of institutions, they represented many of the fundamental disagreements that underlie opposition or support to the peace process, such as justice, victimhood, marginalization, structural violence, history, memory, non-repetition, autonomy, and self-reflexivity, among others. Thus, I concluded that truth-commissions, as a topic of conversation, could provide a clear, guiding framework that simultaneously grounded engagement with elites in current events and allowed for the exploration of normative concepts. In other words, I chose to use the concept of truth-commissions as a proxy for a larger conversation on worldviews regarding the armed conflict, allowing me as a researcher to explore a conflict ethos without creating an antagonistic relationship with the subject. As such, this section now turns to exploring how questions about truth-commissions shed light on the eight elements of Bar-Tal's concept of conflict ethos.

First, truth-commissions represent peace processes in concrete, public forms (Posse Gaez, 2018a). Indeed, truth-commissions are a key element in processes of reconciliation in post-conflict settings and a major hallmark of the comprehensive peace agreement signed in 2016 between the Colombian government and the FARC-EP. As such, existing scholarship has implicitly agreed on a set of necessary conditions for defining an institution as a truth-commission. These elements can be traced to the work of Professor Priscilla B. Hayner, whose definition of truth-commission has been widely agreed to be the basic standard (Hayner, 2002). As synthesized by international lawyer and scholar Mark Freeman in 2006, Hayner's definition provides the minimal constitutive elements for a truth-commission:

- (i) they examine only past, [though recent,] events in contexts of political or post-conflict transition; (ii) they investigate patterns of [politically intentioned or targeted] abuse committed over a period of time, as opposed to a particular event; (iii) they are temporary bodies that finish their work with the submission of a report containing conclusions and recommendations; and (iv) they are officially sanctioned, authorized, or empowered by the state. (Freeman, 2006, pp. 12–13).

Scholars have, since then, built upon these four core elements through the study of existing truth-commissions and their legal origins.

Mark Freeman (2006) agrees with and expands upon those posed by Hayner, providing a slightly more holistic definition for the concept of truth commissions as autonomous State-mandated bodies with two objectives: i) to investigate roots and effects of past and present patterns of systematic violence and ii) to make recommendations for amends and violence prevention.

Freeman's definition, then, grows beyond Hayner's conceptualization by including key, goal-oriented dimensions such as the victim-centered and preventive elements.

Scholars Alexander Dukalskis (2011), Katherine Fobear (2014), and Kimberly Theidon (2006) run with these new elements. All three authors emphasize the normative dimension of the institution, arguing that the goals of (i) establishing a collective historical memory and (ii) facilitating reconciliation and social healing are critical, though not necessarily ontologically relevant, elements of truth-commissions. More specifically, they argue that for truth-commissions to be truly *successful*, their work must "democratize history" through narratives of inclusion and diversity which pay attention to the most marginalized communities and individuals, thus helping processes of conflict transformation by "dismantling [the] hegemonic norms of patriarchy, racial hierarchy, inequality, sexism, and heterosexism" (Fobear, 2014, p. 53). To synthesize these findings, the Table 1 below provides a summary of the key elements that scholars agree "make" a truth-commission (Posse Gaez, 2018a).

**Table 1.**

*KEY ELEMENTS OF TRUTH-COMMISSIONS*

|   |   |
|---|---|
| 1 | Follows justice and truth-seeking processes that prioritize the voices of marginalized victims                                    |
| 2 | Investigates but does not adjudicate  |
| 3 | Responds to patterns and periods of conflict-related, direct, and structural violence   |
| 4 | Establishes the causes and consequences, personal and general, of violence  |
| 5 | Concludes with documentation that ascertains an official national history and recognizes the violations committed against victims |

Table 1. (Cont.)

|    |   |
|----|---|
| 6  | Provides recommendations for avoiding repetition of violence in the future                            |
| 7  | Exists autonomously, self-reflexively, and supra-institutionally                                      |
| 8  | Holds legitimacy and authorization through the state and other main parties to the violence committed |
| 9  | Considers violence of the relatively recent or relevant past, present, and future                     |
| 10 | Acts with an ad-hoc and temporary mandate   |
| 11 | Emerges in a period of political transition or transformation   |

*Note.* Table elaborated by the author.

These eleven elements connect to Bar-Tal's eight functional social beliefs or cognitions about conflict in multiple ways. For instance, the objective of "following justice and truth-seeking processes that prioritize the voices of marginalized victims" touches upon themes like ingroup victimization and the justness of goals. Similarly, the goal of "providing recommendations for avoiding repetition of violence in the future" is inherently connected to understandings of what security looks like and how it can be achieved. On the other hand, the purpose of "investigating but not adjudicating" can grate against the social cognition of the opponent's lack of legitimacy, or it might even question the positive collective self-image of the ingroup. Table 2 below relates the societal beliefs that form a conflict ethos to they key elements of truth-commissions.

**Table 2.***RELATING TRUTH-COMMISSIONS & CONFLICT ETHOS*

| KEY ELEMENTS OF TRUTH-COMMISSIONS   | RELATED CONFLICT ETHOS SOCIAL COGNITIONS  |
|---|---|
| Follows justice and truth-seeking processes that prioritize the voices of marginalized victims. | Delegitimizing the opponent, Ingroup victimization, Justness of the ingroup's goals, and Peace.                   |
| Investigates but does not adjudicate.   | Peace, Security, and Unity.   |
| Responds to patterns and periods of conflict-related, direct, and structural violence.          | Patriotism, Peace, and Positive collective self-image.  |
| Establishes the causes and consequences, personal and general, of violence.                     | Delegitimizing the opponent, Ingroup victimization, Patriotism, Peace, Positive collective self-image, and Unity. |

Table 2. (Cont.)

|  |   |
|--|---|
| Concludes with documentation that ascertains an official national history and recognizes the violations committed against victims. | Delegitimizing the opponent, Ingroup victimization, Justness of the ingroup's goals, and Peace. |
| Provides recommendations for avoiding repetition of violence in the future.  | Peace, Security, and Unity.   |
| Exists autonomously, self-reflexively, and supra-institutionally.  | Patriotism and Peace.   |
| Holds legitimacy and authorization through the state and other main parties to the violence committed.                             | Patriotism and Peace.   |
| Considers violence of the relatively recent or relevant past, present, and future.   | Delegitimizing the opponent, Ingroup victimization, Justness of the ingroup's goals, and Peace. |
| Acts with an ad-hoc and temporary mandate.   | Patriotism and Peace.   |
| Emerges in a period of political transition or transformation.   | Patriotism, Peace, and Security.  |

*Note.* Table elaborated by the author.

### ***Semi-Structured Interview Methodology***

Having established the relationship between truth-commissions as a concept and the research goal of shedding light on a group's conflict ethos, this section now describes the data collection methodology. First, discuss the reasoning behind choosing semi-structured interviews for this project (Mosley, 2013). In doing so, I highlight the importance of thinking about elites' role in peacebuilding, and the reasons why they can and should be engaged in research of this kind. Second, I describe the approach used to construct questions about truth-commissions based on the eleven "key elements" established above. Third, I conclude this chapter with an overview of the interviewee selection process and the ethical matters taken into consideration during data collection and analysis.

First, the questionnaire was developed for interviews in Bogotá and Cali, starting just a few weeks after the first post-conflict congressional and presidential elections (August to December 2018). These months represented the very beginning of a new political and historical era for the country—one that had the potential for presenting important continuities

in terms of peacebuilding or, unfortunately, a return to the militarist policies of the ultra-right opposition. This temporal and locational context allowed me to engage as a researcher with the urban elites that have both supported and opposed the peace negotiations, the resulting agreement, and the ongoing peace process. Interviews gave the subjects space to be frank about their opinions without the social pressure of conforming to metanarratives about conflict and allowed me, the interviewer, to prod specifically into the politico-philosophical concepts at the heart of peacebuilding.

The approach taken to prepare the semi-structured interview focused specifically on the eleven key elements of the truth-commissions concept. The questions were crafted to be, first, representative of the eleven elements so as to provide theoretically meaningful responses and, second, sufficiently open-ended to elicit responses and opinions I might have missed in the conceptualization. As such, the questionnaire included: direct questions used as keys to opening normative and dialogical doors, and follow-up prompts and probes used as mechanisms to get specific in terms of concepts and terminology (Leech, 2002). The aim of this approach, therefore, was to tease out ideological nuances and uncover the elements of peacebuilding that elites prioritize and deprioritize.

Furthermore, the participant selection process took place in person in Bogotá and Cali (from August 2018 to December 2018) and virtually from South Bend, Indiana (from August 2019 to December 2019). Access to participants was largely mediated by interpersonal relationships and institutional connections shared by the researcher and the participants. In other words, I interviewed 22 subjects that I could reach through my personal and professional networks as a white Colombian, an intern at the World Bank, a Yale alum, and a graduate student at the University of Notre Dame. In the process of enrolling interviewees in my research, I focused on ensuring gender parity and a diversity of professional backgrounds, including representatives from all kinds of industries in the private sector (agricultural, media conglomerates, finance, hydrocarbons, etc.) and with different agendas in the public sector (environment-associated institutions, multilateral organizations, among others). However, given the nature of eliteness in Colombia and the heavy relationship between whiteness and wealth, it is critical to note that the majority of subjects interviewed were of European descent and, therefore, significantly white-passing.

Because of the sensitive nature of the topics discussed during the interviews, I followed standard semi-structured interview procedures and took precautions to protect the confidentiality and identity of the interviewees (Leech, 2002). Subjects' written consent to be interviewed and voice-recorded anonymously was established days prior to the actual interviews through a written consent form, and oral consent was re-established right before the interviews began. Moreover, in the process of inviting people to be interviewed in person, I emphasized that the time and location of the interviews was left to the discretion of the participants so as to ensure their comfort and willingness to discuss controversial political topics.

All in all, echoing scholar Layna Mosley (2013), my methodology took an interpretivist approach to the interview process. I sought to develop, through interviews, knowledge about how Colombian elite subjects understand concepts of truth, conflict, peace, and reconciliation, their role in the application of those concepts, and how their specific forms of access to power colors those interpretations. As a scholar-practitioner, however, I also saw in the interviews an opportunity to open spaces for discussion and reflection on the concepts of peace, truth, and reconciliation. Considering the importance of participatory action research for the field of peace studies and for peacebuilding in general, I interpreted the opportunity of interviewing elites as one of creating relational and reflective spaces for both interviewees and the interviewer (Fine, 2017). The probes in the interview questionnaire, for instance, sought to remind the researcher and the interviewee of communities and concepts often forgotten, inviting their emergence in conversation and eliciting opinions about the default silences. The interviews, therefore, aimed to create a needed space for reflection on the moral nuances of peace in both a post-conflict and post-election setting.

## **Results & Discussion**

Having established the theoretical framework and methodology for this research, the following section focuses on qualitatively analyzing the data. My analysis of the interviews follows Daniel Bar-Tal's theory of the conflict ethos, describing how elites' answers to questions about truth-commissions map onto the eight societal beliefs that create an ethos of conflict. In this

section, I discuss how the eight beliefs emerge in Colombian elites through, among other themes, (i) the competing discourses on restorative versus retributive justice, (ii) the role of colonial heritages in contemporary cultural violence, (iii) the visual stereotypes of victims and perpetrators, and (iv) the shared goal of rural economic development. Importantly, however, I do not present the results and my discussion separately. Because societal beliefs work together to create a conflict ethos, this section weaves and connects each belief to the others through contextualized analysis of their co-constitutive character.

This noted, a few paragraphs are devoted to the initial conceptual differences that emerged between the subjects and the researcher and research materials. First, my use of the concept *perpetrador* (perpetrator) contrasted with the subjects' use of the concept *victimario*, a word that in a literal translation from Spanish to English describes a murderer or killer ("Victimario (Latin America, Formal)," 2008). The difference is important because, while *perpetrador* includes committing all kinds of crimes, violent or not, *victimario* has a specifically violent connotation, though it literally means "one who, through his actions, turns another into a victim" (Pérez Porto & Gardey, 2016). This conceptual disparity emerged when interviewees were asked (i) to describe the role that perpetrators should have in truth-commissions and (ii) what they imagine, stereotypically, a perpetrator looks like. The linguistic preference for *victimario* reveals, from the get-go, who Colombian elites consider to be "the bad guys" in the armed conflict (i.e., those involved in direct violence) and who they see as distanced from blame.

Second, an important cleavage between my approach and the subjects' responses was my emphasis on differentiating between indigenous and Afro-Colombian communities, primarily at the level of follow-up prompts. This conceptual differentiation between ethnic groups was largely missing in the interview subjects' responses and, as such, puts into contrast the significant homogeneity of the social group interviewed. Indeed, as was discussed in the first section of this paper, issues of race and socio-economic class are deeply interconnected in Colombia, especially in urban centers, through structures of association that harken back to the early colony. In this context, though whiteness is not always a synonym for eliteness,



eliteness is definitely a synonym for whiteness and, as such, all other races and ethnicities create a blurry “other.” This phenomenon was prevalent throughout all interviews, with elites often recognizing the importance of understanding the specific ways in which the “ethnic community” suffered the conflict but not paying much attention or even lip service to the intersectional complexity of the different Afro and indigenous experiences. This being said, I now turn to describing the themes that emerged for each of Bar-Tal’s conflict ethos societal beliefs.

With regard to **societal beliefs about the justness of the ingroups’ goals**, the primary theme that emerged relates to the elite objective of generating economic development, both at structural and personal levels. These themes, however, are deeply connected to those related to **societal beliefs about ingroup victimization**, namely the phenomenon of brain drain, the loss of human and financial capital, and the loss of freedom. Indeed, in the interviews, subjects were asked to discuss both how they conceptualized their own status as victims and, in an ideal world, what peace and reconciliation in Colombia can look like fifty years in the future. Elites discussed their personal experience of victimhood through the themes of lost freedom and wasted potential. They argued the Colombian armed conflict limited their ability to freely develop in a capitalist society, something implicitly perceived as a *right* and envied as the luck of elites in other countries like Mexico or Peru. This vision of victimhood was expressed as the elites’ inability to go about their daily lives in a “business-as-usual” fashion, instead having to stop their visits to threatened shopping malls, postpone their traditional cross-country trips to farmhouses and family-owned lands, and fly with fear on regular airlines.

Furthermore, when asked about personal experiences with conflict, subjects mentioned the “brain-drain” that occurred as a result of the conflict. Because of kidnapping threats made against wealthy families and individuals during the 1990s and 2000s, many with the means to leave Colombia moved to the United States or Europe, setting up shop in the Global North with little intention to return. The Colombian elites who stayed, therefore, perceive this as a huge loss of both human and financial capital and mention their hope that such losses might someday be redressed. As such, the interviews clarified that the elites’ primary goal is to exist with

tranquility in an entirely capitalist society—to be able to live like elites do elsewhere, undisturbed and fearless in their privileged economic activity and personal development.

This goal emerged distinctly when subjects discussed how they imagine reconciliation to look like in fifty years. Most if not all interviewees said they imagined a fully industrialized Colombia in which the historically forgotten rural areas have become centers of regional and national development. This objective was discursively pitched as the key to reducing inequality and the urban-rural gap, but it was primarily predicated on the necessary expansion of industrial, mostly extractive companies into the regions traditionally controlled by armed actors. Importantly, then, Colombian elites' societal beliefs about the justness of the ingroup's goals and victimization are also deeply imbricated with **societal beliefs about security**. Elites seek to “enable” or “foster” capitalist development both (i) in the regions where it has eluded them structurally and (ii) for themselves without fear of violent reprisals such as kidnapping or bombs.

Returning to Bar-Tal's elements of the conflict ethos, it is worth emphasizing how failing to achieve the goal of capitalist industrialization presents an “existential threat” to the elite ingroup in the Colombian context—a key motivating factor in the justness of goals category. Without going deep into the history of armed insurgencies in Colombia, it is important to highlight that FARC-EP, ELN, and other guerrillas have deeply communist origins. Their gripes with the status-quo have always been based on the entrenched inequality of landownership and access to political office, for example, and their organizational objectives involve a radical transformation of the Colombian state and relations of power. As such, the presence of armed actors in the “peripheral” regions of Colombia has inhibited large-scale industrialization and neoliberal development in the Amazon, the Pacific, and the Orinoquia. From the elite perspective, a long-term continuation of this situation would, therefore, represent a triumph of communism, a triumph of the outgroup, and an encroachment upon the ingroup's perceived right to access and create a free market. Moreover, considering the previous discussion about structures of association and eliteness, achieving economic development in rural areas is another way of having elite control over lands that have eluded them since the conflict began in

the mid-20<sup>th</sup> century. Considering that landownership has been a source of power and influence for centuries, any extended threat to the elites' ability to maintain that status quo is inherently existential.

This leads me to discussing the **societal beliefs about patriotism** that emerged implicitly in the interviews. Interestingly, the topic of nationalism or loyalty to the Colombian Republic was not directly discussed during my conversations with elites. I argue there are two main reasons behind these conspicuous exclusions. First, nationalism and patriotism have not been historically acute forces in Colombia, particularly when we compare experiences with the strong cultural and political nationalism of Mexico and Argentina. Indeed, Colombian scholar María Paula Saffon has argued that, as a regionally fragmented nation, regionalism has historically triumphed over nationalism in Colombians' sense of belonging, save for a few recent instances of national unity when facing cases of international arbitration with Nicaragua or Spain (Saffon Sanín, 2013). Regionalism is expressed in multiple ways, either through accents and dialects, cultural traditions and food, or even the popularity of the biannual competition of the national soccer league. This regionalism, however, is also often translated into a competition of which region gets to represent or stand in for the national—a contest often won by the urban, central regions where all forms of capital are concentrated.

Second, while the themes of national unity and questions of who the patriots are were not addressed, the societal beliefs about this topic do emerge when we consider that elites often speak from the assumed perspective of the just “we.” In a heavily centralized republic, where political power has been concentrated in urban centers for centuries, there is a deep association between the wealthy-urban as legal-legitimate and the rural-poor as illegal-illegitimate. These conditions have significant roots in the heritage of the *hacienda*, particularly in how the actual *latifundistas* moved to the cities and left the *campesinos* caring for their land in rural areas. However, modern circumstances have further entrenched these dynamics.

Elites' position in society (i.e., their social, cultural, political and economic capital) has been legitimized by their closeness to permissive arbiters, both national and international. For example, international institutions—public, private, or both—set up shop in Bogotá, Cali, and Medellín,

investing in elite enterprises, creating partnerships, and documenting the “developedness” of Colombia for their international friends to feel comfortable doing the same. Similarly, elites’ increased access to political office, through legal democratic means or otherwise, also legitimizes their sense of moral “rightness.” These practices, then, generate a societal belief among elites that their regionalized and stratified version of Colombianness is just and, therefore, should be the standard. As such, there is no discursive recognition of “place” in Colombian society, no need to refer to who is a patriot and who is not, because there is an inherent assumption that the ingroup, by default, is patriotic and the outgroup, in its refusal to assimilate to the status quo, is not. The interviews revealed this trend through the repeated use of “dirtiness” imagery to describe non-elite “others,” with the unspoken corollary that elites are, on the contrary, clean.

This point on the dirtiness-cleanliness dyad now leads me to analyze elite **beliefs regarding the ingroup’s positive collective self-image**. Indeed, the most notable theme in this category was elites’ vision of themselves as disconnected from (i) the “dirty politics” of both armed conflict and attempts at peace, and (ii) the “dirtiness” of rural societies involved in illegal economies. These themes are, of course, also heavily implicated in elites’ **societal beliefs that delegitimize opponents**. During the interviews, subjects repeatedly discussed their levels of discomfort with the “dirty politics” involved in managing the armed conflict, in the process of writing and signing a peace agreement, and in the day-to-day exercise of government activity in Colombia. This discomfort, to put it mildly, was expressed primarily through staunch disagreement with the way the Santos administration handled the results of the 2016 plebiscite. The impression among interviewees was that the peace agreement, an incredibly delicate and complex process that “should have been as apolitical as possible,” was instead used to fuel a political circus performed for an international audience. In other words, there was a perception that the “dirty politics” involved in the peace process exist outside of the ingroup. In many ways, elites saw themselves as connected but distinct from the Santos government and, therefore, from political responsibility.

As such, I now discuss how elites conceptually separated themselves from the “dirty politics” of the Santos-associated establishment to maintain both their positive collective self-image and their opposition to the 2016

peace agreement. First, the interviews revealed that there was a general understanding among elites that the 2016 Peace Agreement was denied at the ballot box and, therefore, that its legal enshrinement was inherently immoral and unconstitutional. The triumph of the no-vote in the plebiscite should have represented a significant reconsideration of the process and the document, and the steps taken by the Santos administration to redress popular disagreement were insufficient. It was unclear, however, what further steps could have been taken to satisfy the naysayers. When asked to explain what this “denial at the ballot box” has meant for peace ever since, an interviewee described the process as having “taken off with the emergency brakes engaged.” This situation, however, is not attributed to the role the no-vote played in delegitimizing peace-seeking initiatives, but to the Santos government’s failure to build a national consensus.

Second, there was also a sense among the elites interviewed that the institutional system built around the peace process was and is being “invented on the fly” by self-serving politicians who have been coopted by forces of corruption for the benefit of “giving away” the country to FARC-EP, either as a guerilla or a political party. Interviewees also emphasized that, adding to the dynamics of the peace agreement, a significant portion of regular governmental activity is seen as characterized by historical, hidden “rot” or corruption. Furthermore, the interviews revealed a societal belief that the institutions set in place to build peace were constructed, from the get-go, with an ideological lean toward the left. Together, these beliefs delegitimize the entire truth, justice, and reconciliation-seeking framework established in Colombia by denouncing both its supposed lack of expertise and an allegedly unacceptable level of politicking in what should, instead, be an academic and neutral endeavor. To resume, in arguing that the peace process has been corrupted and sullied through its lack of inclusion of the nay-saying elites, the ingroup places itself outside of the “dirty politics” and maintains its claim to a clean, democratically sanctioned morality.

This being said, after referring to the prevalence of visible and invisible corruption at all levels of government, some elites distanced themselves from these “dirty politics” by highlighting their belonging to the private sector. When asked to identify the perpetrators of the armed conflict, many interviewees avoided discussing the participation of private capital

in funding paramilitary activity or drug cartels, for example. Indeed, the role of the private sector as an actor of conflict was a conspicuous exclusion in the open-ended responses and would only be referred to when the subjects were asked directly. Even in these cases, though, the recognition of responsibility was either vague or justified. Participants would grant to the interviewer that yes, there was some private sector participation, but it was limited; or yes, but it was a necessary evil to maintain operations/safety/employment. Alternatively, when asked about what role the private sector should play in processes of reconciliation or truth-seeking, some argued for companies to be seen as victims. Illustrating with the example of palm oil companies that lost hundreds of millions of dollars in delayed projects in the Orinoquia region, for example, an interviewee argued that it was the private sector who bore the hidden costs of such a lengthy conflict.

However, by looking at the evidence of the unsaid, the interviews reveal some degree of recognition of wrongdoing within the entrepreneurial sphere. When asked whether truth-commission procedures and findings should be made public, some subjects rejected the possibility for fear of the media would “distort and decontextualize” historical events, further feeding the circus of national politics and inhibiting the country’s ability to move on. Similarly, an interviewee argued that a truth-seeking process should follow the “standard business practice” used when assessing mistakes—rather than focusing on finding who did what or who said what, the goal of the process should be to ascertain what happened and how it can be prevented in the future. Though, of course, these comments are no admission of guilt, the nervousness toward public and mediatic truth does shed some light on how elites might have been implicated in fueling conflict.

Continuing on the topic of the dirtiness-cleanliness dyad, interviewed elites also construct their positive collective self-image and delegitimize the opponent by establishing a mental and discursive nexus between the rural, the poor, and the dirty. In the interviews, this nexus appeared in two different ways. First, in highlighting the role of illegal economies as drivers of conflict, elites argued that the “*facilismo*” of rural populations, particularly of the *campesinado* and ethnic communities, is at the root of many evils. Second, and in cognitive dissonance with the first point, elites often spoke about the extreme and particular vulnerability of these same

populations—farmers, Afro-Colombians, and indigenous communities are seen as having been historically forgotten and oppressed and, therefore, should be the subjects of pity, aid, and development.

Regarding elite disdain for *facilismo*, a concept that refers to a person's preference for easy or lazy profiteering, I must mention that this topic gave way to the most vitriol throughout the interviews. Particularly when discussing the causes and drivers of conflict, subjects often doubled down on their criticism of drug trafficking, illegal mining, and corruption as the issues at the heart of violence in Colombia. Some interviewees responded with harsh words about the people involved in these activities, with one going so far as to say that "they are the product of very incapable indians [sic] who had little initiative in comparison to those in Mexico or Peru." This comment on dynamics of the colonial era was one of the few unprompted references to historical structures of power, highlighting the permanence of antique cleavages between those in Colombia of European descent and those with claims to indigeneity. The narrative of the "lazy indian" as a tool to delegitimize their claims has been well documented in scholarship on race in post-colonial countries, so its appearance in the Colombian context, generalized to include anyone poor and remotely rural, was no surprise. However, its coexistence with narratives about the poor and rural also being victims and vulnerable, is worth expanding upon.

Throughout the interviews, subjects constantly referenced the special and acute forms of victimhood that rural communities have experienced as a result of the armed conflict. When asked to describe what they stereotypically imagine as a victim, most interviewees described rural farmers—often women, children, and teenagers—who live in poverty and have suffered forced displacement and/or forced recruitment, have witnessed or been victims of massacres and/or land mines, among other forms of violence. This recognition was accompanied by understandings that these communities (i) have been forgotten or are ignored by the state, (ii) are largely composed by people of color, and (iii) have valid reasons for engaging in illegal activity if they do so.

At first glance, this discursive narrative seems to contradict the previous story of the rural *facilismo*, for it demonstrates that elites recognize the specific struggles that rural populations in Colombia have faced and, to

some extent, the structural dynamics that have exacerbated the impacts of direct violence. However, responses to questions about the type of justice that makes sense for Colombia in a post-conflict setting revert back to the original narrative about the rural as criminal and dirty. Indeed, though most interview subjects recognized the conditions in which many Colombians turned to illegal action, armed or unarmed, there was still a strong emphasis on the social need for punishment and retribution against these actors. In various forms, interviewees argued that the reasons did not justify the actions, and that a stable society relies on there being trust on the rule of law (i.e., if you commit a crime, you will be prosecuted).

As such, while interviewees demonstrated a degree of sympathy for the conditions of the vulnerable, both as victims and as perpetrators, this was not enough to overcome their societal belief that they are, simultaneously, criminals who should face retributive justice. Moreover, these simultaneous senses of disdain and pity help to further entrench the process of othering the rural communities—in recognizing that their forms of victimhood are deeply distinct from their own, white elites further separate themselves from those they already consider to be lazy, dirty, and criminal.

Last, reference is made **to the social elite's beliefs about peace and unity**. Deeply connected to the beliefs discussed above, subjects' opinions about these two topics focused on the institutional frameworks surrounding the peace processes and the country's political polarization—both of which can be seen concretely through the 2016 Referendum. As previously discussed, the interviews revealed how elites have maintained their criticism of the peace agreement *and* their vision of themselves as peace-loving through a critique of the government's methods for achieving peace. In day-to-day discourse, Colombians who opposed the agreement have stuck to the motto "*paz sí, pero no así*," which roughly translates to "yes to peace but not like this." The recent challenges to the implementation of the agreement—including the emergence of FARC-EP dissidences, the unprecedented increase of cocaine production and exports, and the systematic assassinations of social leaders, among others—have helped elites justify this position. Their arguments have centered around claims that the current agreement between FARC-EP and the government prioritized a specific version of peace over the need for comprehensive justice against criminals.



In the interviews, these themes emerged when subjects were directly asked what they would have changed about the agreement if they had the power to do so. Instead of presenting their own vision of peace, many responded with criticism about Santos's choice to have a plebiscite at all and then not follow the "will of the people." Others were critical about the ease and speed with which FARC-EP members were given seats in Congress, believing it was unacceptable that certain individuals were not penalized in any way before they became legislators. Another critique of "*la paz de Santos*" was the way in which the judges for the Special Jurisdiction for Peace were selected. Elite impressions of this process were that (i) foreigners were overly involved and (ii) certain political factions were overrepresented.

All this being said, there was general agreement among interviewees that "the spirit of the agreement was a positive one," even if the process was mismanaged. Particularly, and as mentioned above, this theme of mismanagement emerged surrounding issues of restorative versus retributive justice. Though many subjects did not take ownership of these concepts, there was a general consensus that jailing all former combatants was not the answer and more would be needed to construct a new, peaceful Colombia. Elites held this belief practically, in terms of the justice apparatus just not having the capacity to prosecute everyone, and morally, through a recognition that many members joined due to *force majeure* reasons. However, many subjects caveated their acknowledgement that exclusively retributive justice would not be enough through arguments like: "other forms of justice could incentivize demobilization and represent the state's ability to compromise, but Santos went above and beyond reasonable compromise and incentives."

Perhaps the most prevalent theme surrounding beliefs around peace and unity, though, was the elite expectation that demobilized FARC-EP members should perform, to some extent, the role of the vanquished by demonstrating public remorse and humility in all their proceedings. This belief came to a head in the questions of the interview that dealt with reconciliation, particularly those which asked elites to imagine a peaceful Colombia. Many subjects hoped for a future in which actors involved in the conflict have admitted their mistakes and their defeat, have demonstrated their regret and remorse about their violent actions, and have fully

integrated into a democratic, capitalist society. This view of reconciliation demonstrates an expectation that those who demobilized will reintegrate fully—not just by dropping their weapons but, importantly, by becoming regular (read: non-criminal, non-communist) citizens.

This transformation, conditional on first going through a process of public apology and remorse, is seen as the key to truly forgiving and putting conflict in the past. Indeed, it is the “haughtiness and arrogance” of current FARC-EP members, in Congress and elsewhere, that seems to really bother elites. At the heart of this discomfort is, on the one hand, moral disgust toward with the alleged callousness with which leaders have entered national politics, and, on the other hand, pearl-clutching outrage toward their social climbing—done without the necessary performance of shame. In wanting the show of genuine remorse and apology, elites seek that FARC-EP members continue to perform their otherness and their non-belonging in the halls of legitimate power. In doing so, they delegitimize FARC-EP’s arguments for political, economic, and social transformation and continue to reinforce a narrative of “the national” that excludes them.

Moreover, an important piece that was missing in answers about future reconciliation was the role that elites themselves would play in these processes. This omission reveals that their role is assumed to stay the same and that everyone else is expected to accommodate to their goals and their vision of the future. These visions of Colombia 2070 included no structural transformation of landownership and no changes in racial, class, and/or gender inequality—even if these were identified by the interviewees as root causes of conflict. Most visions, instead, sought a Colombia free of corruption and illegal economies; on a stable path toward sustainable, climate change-aware development; full of employment and education opportunities for youths; with a solid system of pensions and social security; and having significantly less organized crime and more transparency.

In short, visions of a unified and peaceful Colombia are visions of a fully neoliberal Colombia that follows in the footsteps of Latin American nations like Mexico, Peru, and Chile. Indeed, the few subjects that did respond to the interview question about what they would have changed in the agreement, emphasized a vision of peace that would enable economic development and growth. Identified above as one of the primary goals of

elites as an ingroup, this theme is also at the heart of how elites imagine peace and unity. One of the key elements of their ideal peace agreement would have been a swift and efficient justice system that could have reduced the expected timeframes for peace, thus showcasing Colombia's supposed commitment to the rule of law and to creating a welcoming, trustworthy environment for investment.

### **Conclusion & Implications**

This paper investigated the conflict ethos of Colombian elites, a concept of peace psychology developed by Daniel Bar-Tal and understood as an ideological and practical obstacle to national reconciliation and long-term peacebuilding. This research was driven by (i) the moral stance that encompassing and broad-reaching reconciliation will be critical for establishing lasting peace in Colombia, and (ii) the recognition that elites—through their control of the media and Congress, for example—are getting in the way of that possibility. This paper, therefore, sought to illuminate how Colombian elites understand the history and dynamics of the Colombian conflict—their worldview vis-à-vis violent actors, victims, and the state. Moreover, in the introductory sections, this paper examined how elites have built their conflict ethos and acted according to it for decades if not centuries, thus perpetuating structural and symbolic violence and inhibiting possibilities for peace. As such, this project outlined the role of elites as both accomplices and witnesses to violence and sought to shed light on the ideological and ethical underpinnings of those stances. In doing so, my findings provide a concrete case-study of how power operates and perpetuates violence at the level of the national and the local in Colombia.

To resume, I now reduce the conflict ethos of Colombian elites to its main themes and societal beliefs. First, Colombian elites' main stated objective is economic development, which is seen as synonymous with or a form of peace. Their vision of economic development is deeply imbricated in the traditional patterns of landownership that have now become integrated with industrialist production. Indeed, when elites speak of developing the rural, what they typically imagine are large, family-owned conglomerates being allowed to accumulate more land to develop agrobusinesses based on sugar cane, palm oil, coffee, cocoa, and more. The belief in this form of development-as-peace unites two distinct but inseparable material

structures: (i) colonial forms of social association based on the patterns of landownership of the *hacienda* and (ii) the neoliberal, capitalist corporation. Together, these structures form a version of peace that is conditional on the “othering” and the subjugation of non-Western, non-White worldviews.

Second, elites identify the transformation of a racial, social, and economic status quo as the primary threat to their security. This is not a novel argument, for any kind of significant structural change is always bound to threaten elites. However, it points to one of the greatest challenges for peacebuilding in Colombia—any kind of redistributive policy that aims to transform the structures of association that give elites access to power will be denied fiercely. They will advocate, instead, for the kind of peace described above, which depends on the continuity of internal colonialism, racism, and other forms of structural violence.

Third, elites’ vision of “the opponent” is of a dirty criminal who should continually perform his remorse (gendering intended). This vision of the outgroup as dirty also has important structural roots in colonialism. As mentioned in the first section, Colombia inherited from the Spanish the belief that authority is granted by “having” land and the fact of not “being soiled” by working it. The corollary, however, is that those who do work the land are inherently dirty and, in many ways, undeserving. Today, elites echo these beliefs when they “other” the poor, the rural, the *campesinado*, the indigenous, and the Afro—grouping them together as criminals and *guerrilleros*, expecting performances of remorse for seeking change, and delegitimizing their social, political, economic, and cultural claims in the process. Moreover, in using the term *victimario* to speak of those involved in conflict, elites separate themselves from political responsibility. *Victimario* implies that only those involved in direct violence have something to account for.

Fourth, Colombian elites, as a self-identified ingroup, are white, urban, conservative, and made morally superior through their access to the global scale and the validation they receive there. There has been little circulation of elites since Colombia came to be a Republic in the 19<sup>th</sup> Century, and, at the level of politics, elite parties continue to be divided on matters of morality rather than material conditions. Their permanence in power, moreover, is bolstered by the legitimacy that international institutions

(governance, financial, etc.) grant elites, engaging with them as “Western.” Furthermore, elites also reinforce their legitimacy through the ballot—using their social and economic capital to spread disinformation and sway votes in their favor, as with the 2016 Referendum and the 2018 Presidential Election. As such, the Colombian elites’ positive collective identity is not threatened by their negative relationship with the Peace Agreement. In addition, elites have a very limited sense of responsibility for both direct and structural violence. The interviews shed light on how they justify private sector funding of paramilitary groups, for example, and their moral distance from the impact of land monopolies on conditions of inequality.

Fifth, elites’ form of victimhood is mainly expressed in the limitations imposed on their market freedom. This is evidenced in their aspiration of industrially developing rural Colombia and in their experience of the conflict as isolated events and an ambiance of personal insecurity. This contrasts starkly with other forms of victimhood that are systematic and based on ontological insecurity. The concern with market freedom, moreover, appears as the inevitable outgrowth of the colonial concern for owning land. As an asset, land is something one can acquire, and elite power, status, and access to more of both, is mediated by their ability to do so and then hire people to make it productive.

This noted, the implications of the findings are discussed below, both for peacebuilding theory and practice. First, the results of this research indicate that the reconciliatory potential of elites is minimal and, therefore, peacebuilding in Colombia must be pursued through the lens of decoloniality. While the structural transformations that the Peace Agreement is meant to provide are important first steps in dismantling colonial power relations between elites and “the others,” there are still centuries’ worth of work to be done at the level of discourses, worldviews, and mentalities. Colombians need to reconceptualize what it means to be “Colombian” and who, by default, gets to make a claim to “the national.” Transforming the collective “we” must involve confronting and undoing the racist and classist narratives that dominate how Colombians conceptualize peace and development. As with all decolonial projects, critical contemporary peacebuilding, particularly at the level of the local, must challenge the orders of knowledge in which “the Western”

is supracultural and universal, and “the white” is isomorphic with “the human” and, in our case, the peaceful (Wynter, 1995, p. 17). As Colombians, we are overdue for a reckoning with our internal colonialism. Though we shed our direct colonial masters in the early 1800s, the associative structures of the colony still stand strong, and elites perpetuate those relations of power in their discourses about peace and conflict. As Peruvian decoloniality scholar, Anibal Quijano, said: “it is time to learn to free ourselves from the Eurocentric mirror where our image is always, necessarily, distorted. It is time, finally, to cease being what we are not” (Quijano, 2000, p. 574).

Peacebuilders, therefore, must consider and reflect on the foundations of our theories of change. Namely, how even in their “locality” our approaches to peace often perpetuate antique and violent narratives about class, race, gender, and sexuality. If we follow the elites’ lead and define peace and development together, if our peace-related objectives involve international markets and globalization as preconditions, we perpetuate coloniality and the racial axes of power that make it stable. Consider the work that decoloniality and intersectionality scholars such as Quijano, Wynter, Lugonos, and Mygnolo—among many others—have produced. Specifically, ponder the argument that modern capitalism is inherently violent, an outgrowth of the colonial worldviews about race, class, and gender illustrated in this paper. If our methods and theories of peace, both at the Global South and Global North scales, are not purposefully decolonial and to some extent anti-capitalist, any possibility of lasting peace will be meager.

In Colombia, however, the growth of alternative political movements—evidenced by the rising popular support for figures like Gustavo Petro or Claudia López and the 2019 mass protests—is a step in the right direction. By providing options different from traditional political parties and channels of access to power, these movements open spaces for divergent thinking across class, race, and gender. Increased access to political voice among the traditionally marginalized communities is a necessary condition for discourse transformation and, importantly, need not always look like official party politics. As critical theorist Nancy Fraser has posed, subaltern counter publics—the parallel spaces where subordinated social groups can discursively, materially, and publicly articulate their needs—have radical, transformative power of their own (Fraser, 1990).

On that note, it is now the time for left-leaning elites, insider-outsiders like me, to become active participants in defining new forms of association and new orders of knowledge for Colombians. Mostly, we must move aside from the glass ceilings and become conduits for the unravelling of discourses by supporting subaltern publics that seek decolonization. This deconstruction, first, necessitates methodological nuance and adaptability in our academic research and practical work and, second, is conditional on a professional rejection of objectivity and neutrality. As scholars, as practitioners, and as both, we need to think of peace-work broadly, beyond the usual suspects of victimhood and perpetration, and in a way that prickles the consciousness of those who get to opt out. This research project—normative, interdisciplinary, and multi-methods by design, seeking to create spaces for reflection through the interview probes—was an attempt at this flexibility.

Moreover, because this research project was born from a concern for the future of reconciliation in Colombia, it is key to discuss how contemporary scholarship on this topic can guide our journey to peace under a decolonial or post-colonial framework. Indeed, reconciliation and peacebuilding processes must not treat Colombia as a country in need of coexistence, and must not make claims to apolitical grounds. Any attempt at homogenizing political discourses will, inevitably, favor coloniality. Peacebuilding must instead be a process of reimagining and rebuilding our collective identities away from historical, antagonistic violence through the recognition of our individual and collective political responsibilities. As such, mutual respect theories of reconciliation can provide one path forward by recognizing the heavy, violent traumas that make up our national history.

Political scientist and peace studies scholar Ernesto Verdeja has proposed a theory of reconciliation for post-colonial settler societies, describing the specific case of the United States and Native Americans (2017). Though Colombia is not precisely a settler society, it is argued that the theory of mutual respect still carries weight in our context given the prevalence of colonial forms of association. The theory has three components: critical reflection, symbolic and material recognition, and political participation, making it “sympathetic ... to concerns with domination and power, but

[also providing] a normative grounding for reconciliation” (Verdeja, 2017, p. 228). Though all three are, of course, essential, I highlight critical reflection as one of the keys to generating political responsibility among Colombian elites.

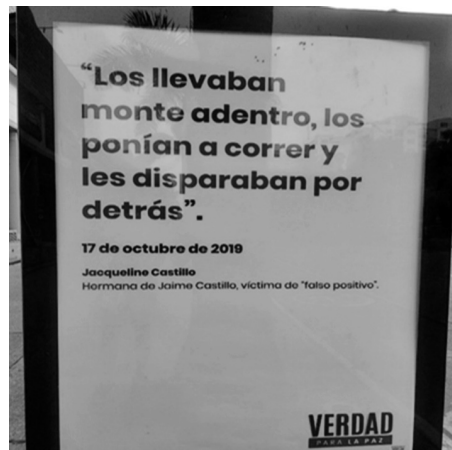
Verdeja argues that reconciliation requires constant critical reflection about the past, including investigating historical injustices and their contemporary legacies in political values, power relations, and, I would argue, forms of association. Critical reflection must involve “unrestrained public debate over issues of collective concern” that allows for emotional, contested, and divisive discourse (p. 232). The objective of these reflective encounters is not to generate consensus. Rather, the debates should raise and expose histories of violence, publicly reframing them as historical injustices that necessitate recognition and reckoning, thus catalyzing new conceptions of heritage and collective identities as well as shifting narratives of victimhood. In doing so, these public debates can start chipping away at some of the societal beliefs that sustain elite’s conflict ethos.

**Figure 1.**  
*TC Poster 1*



*Note.* Public poster published by the Colombian Truth Commission in Bogotá. The text translates to: “He said ‘relax lady, we are going to ask him some questions and will bring him back to you in an hour,’ but it has already been 17 years. July 17, 2019.”

**Figure 2.**  
*TC Poster 2*



*Note.* Public poster published by the Colombian Truth Commission in Bogotá. The text translates to: “They took them up into the bush, forcing them to run, and then they shot them from behind. October 17, 2019.”



For the Colombian case, critical reflection could emerge from the work done by the Truth Commission (TC) established in the Peace Agreement. Thinking practically, this could take the shape of uncomfortable and intrusive public interventions that critique social values and histories in largely elite spaces. These interventions should have the objective of forcing conversation by interrupting the normalcy of the elites' day-to-day. While some interventions by the Truth Commission have already started appearing in Bogotá, however, they have failed to push the envelope far enough. While addressing cases of violence that directly involved elites—such as the government's false positives and Operation Orion—, the Commission's posters did not directly identify those responsible (see Figures 1 and 2). Instead, the posters left the pronouns vague and floating, up for the interpretation of the reader rather than for confrontation or engagement. Moreover, these posters emerged mostly in bus stops, which are largely non-elite spaces. If we seek to be critical and transformational, we must do better. These posters need to be in country clubs and expensive malls too, where they are also critically needed. The issue, however, is that elites can use their access to power to refuse these interventions and any other "eyesores" in elite spaces. At the heart of this matter, then, is the question of how we can build a sense of political responsibility and accountability in those who systematically use their privilege to opt out.

It is argued that, to be successful in transforming a conflict ethos, we must walk the line between being non-coercive and entirely opt-in. The November 2019 national strikes provide an interesting example of that balance, since they managed to spark a national conversation about our journey to peace. Occurring nearly halfway into Duque's presidency, thousands of Colombians took to the streets to protest against the government. By interrupting business-as-usual operations in the largest cities, the strikes forced *everyone* to talk about issues like the armed forces' violent abuse of power and the lackluster implementation of the peace agreement. As an example of a massive subaltern counter public, these protests were inclusive, participatory, non-coercive, and largely peaceful, led by workers' organizations, students, and ethnic groups.

Unsurprisingly, though, media treatment of the protests and the legitimacy of strikers' demands was sorely one-dimensional. Pro-government elites labelled protesters as vandals, criminals, Satanists, and enemies of

democracy. On November 21, Duque himself initially responded to the strike by focusing on the criminal elements of it (Duque, 2019). In doing so—and as his presidential predecessors have done throughout history—the president “othered” and delegitimized the strikers and their demands.

Civil society, however, did not mellow out in response to the government’s securitization approach. Instead, protesters continued to push. The strikes demonstrated collective exhaustion and a transition from passive to active disdain for the elite worldviews that have permeated political power for centuries. The mobilizations represented a sharp, uncomfortable poke at elite consciousnesses. Though the protests were not sustainable in the very long-term and did not lend themselves to nuanced discussions about the past, they hinted at tides turning in favor of critical reflection and transformation. Patience for the *Centro Democrático* methods appears to be wearing thin, and the discursive battle is just beginning.

Colombia finds itself in a prime historical moment. However, we cannot address the structures of coloniality head-on when the discourses and worldviews limit our ability to see a path forward. It is time for national media, public intellectuals, and peace institutions to step up and give mass audiences in Colombia both the language and spaces we need to talk about oppression and colonial injustice. There are spaces of vulnerability in the conflict ethos of elites, particularly when they consider the root causes of violence like rural-urban inequality and the need for restorative forms of justice. These are the topics that must be pressed, loudly and publicly, to generate a sense of responsibility among elites and a change in discourse about race and class and claims to humanity and legitimacy. Indeed, it is critical that as scholar-practitioners we prod, significantly and publicly, at the questions of who gets to be considered human, whose lives we grieve and why, and how these narratives perpetuate conflict and coloniality. We are overdue for a national conversation, on the right terms, about who benefits from conflict and how.

To summarize, this paper has shed light on the elite societal beliefs that perpetuate violence and inequality and, therefore, act as obstacles to peace and reconciliation in Colombia. Future scholarship must continue to investigate how to deconstruct these beliefs and reconstruct collective identities away from colonial, neoliberal visions of race and class. These

efforts must, of course, accompany material processes that reconfigure matrixes of power and structures of association. As a last note, I leave you with the words of a visitor to the *Museo Casa de La Memoria*, the only active memory museum in Colombia.

I do not think this should be just a house of memory so that our girls from the slums continue painting their stories and tragedies there. It must also be for the others, also part of this society, to recognize the tragedy they have allowed. (García Jaramillo, 2019)

### References

- Autesserre, S. (2019, November 8). *On the Frontlines of Peace* [Keynote Address]. [https://www.youtube.com/watch?v=6L6snLFC4uQ&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?v=6L6snLFC4uQ&feature=emb_title)
- Bar-Tal, D. (2000). From intractable conflict through conflict resolution to reconciliation: Psychological analysis. *Political Psychology*, 21(2), 351–365.
- Bar-Tal, D., Sharvit, K., Halperin, E., & Zafran, A. (2012). Ethos of conflict: The concept and its measurement. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 18(1), 40–61. <https://doi.org/10.1037/a0026860>
- Bernal, Y. (2008, August 1). *Cumbre de Cartagena brilló por la puntualidad y los compromisos claros contra el narcotráfico*. Secretaría de Prensa de La Presidencia. <http://historico.presidencia.gov.co/sp/2008/agosto/01/08012008.html>
- Cardona Alzate, J. (2017, November 3). El 8000: Así fue el narcoescándalo que avergonzó a Colombia. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/el-8000-asi-fue-el-narcoescandalo-que-avergonzó-colombia-parte-1-artículo-721349>
- DelaFuente, D. M. (2018). *Radiografía del poder en Colombia: Élitely vínculos de parentesco. Cambios y continuidades desde la teoría de redes*. [Tesis de Maestría, Universidad de Salamanca, Instituto de Iberoamérica]. [https://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/138058/6/TFM\\_Estudioslatinoamericanos\\_Martin\\_de\\_la\\_Fuente\\_David.pdf](https://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/138058/6/TFM_Estudioslatinoamericanos_Martin_de_la_Fuente_David.pdf)

- Dukalskis, A. (2011). Interactions in Transition: How Truth Commissions and Trials Complement or Constrain Each Other. *International Studies Review*, 13(3), 432–451. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2486.2011.01014.x>
- Duque, I. (2019, November 21). Los hechos sucedidos, tras las marchas de hoy, son vandalismo puro y no obedecen a la expresión de la libertad popular, ni serán legitimados por el derecho a la protesta. No permitiremos saqueos, ni atentados contra la propiedad privada y aplicaremos todo el peso de la ley [Tweet]. @IvanDuque. [https://twitter.com/IvanDuque/status/1197723984562937858?ref\\_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1197723984562937858&ref\\_url=https%3A%2F%2Fwww.telesurtv.net%2Fnews%2Fduque-vandalismo-paro-nacional-colombia-20191122-0001.html](https://twitter.com/IvanDuque/status/1197723984562937858?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1197723984562937858&ref_url=https%3A%2F%2Fwww.telesurtv.net%2Fnews%2Fduque-vandalismo-paro-nacional-colombia-20191122-0001.html)
- El estremecedor relato de la muerte del papá de Uribe. (2014, September 18). *Revista Semana*. <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-estremecedor-relato-de-la-muerte-del-papa-de-uribe/403223-3>
- Facultad de Ciencias Sociales, & Universidad de los Andes. (n.d.). *Partido Liberal Colombiano*. Congreso Visible. Retrieved November 17, 2019, from <https://congresovisible.uniandes.edu.co/partidos/perfil/liberal-colombiano/2/>
- Fine, M. (2017). Critical Participatory Action Research and Knowledge Democracies. In Michelle Fine, *Just Research in Contentious Times: Widening the Methodological Imagination* (pp. 113-123). Teachers College Press.
- Fobear, K. (2014). Queering Truth Commissions. *Journal of Human Rights Practice*, 6(1), 51–68. <https://doi.org/10.1093/jhuman/hut004>
- Fraser, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26, 56–80. JSTOR. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Freeman, M. (2006). Truth Commissions. In *Truth Commissions and Procedural Fairness* (pp. 3–87). Cambridge University Press.

- Gamboa Gutiérrez, L. (2019). El reajuste de la derecha colombiana. El éxito electoral del uribismo. *Colombia Internacional*. <https://doi.org/10.7440/colombiaint99.2019.07>
- García Jaramillo, S. (2019, November 9). Dialectics of Memory as a Peacebuilding Component: The Case of Casa de la Memoria Museum in Medellín, Colombia. *Memory, Trauma, and Resistance*. Building Sustainable Peace, Kroc Institute for International Peace Studies.
- Guillén Martínez, F. (2015). *El poder político en Colombia* (2nd ed.). Grupo Planeta, Editorial Ariel.
- Hayner, P. B. (2002). *Unspeakable truths: Facing the challenge of truth commissions*. Routledge.
- Hughes, C., Öjendal, J., & Schierenbeck, I. (2015). The struggle versus the song – the local turn in peacebuilding: An introduction. *Third World Quarterly*, 36(5), 817–824. <https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1029907>
- Jayapalan, N. (2002). Theory of Elites: Mosca about Political Elites. In *Comprehensive Modern Political Analysis* (pp. 155–156). Atlantic. <https://books.google.com/books?id=LMUOdrUr1ycC&q>
- Kalmanovitz, S. (2008). *La economía de la Nueva Granada* (1. ed.). Fundación Univ. de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- LaRosa, M. J., & Mejia, G. R. (2013). *Historia concisa de Colombia (1810-2013): Una guía para lectores desprevénidos* (Kindle Edition). Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Leech, B. L. (2002). Asking Questions: Techniques for Semistructured Interviews. *PS: Political Science & Politics*, 35(4), 665–668. <https://doi.org/10.1017/S1049096502001129>
- Long, W. R. (1989, August 17). Unlike Their Medellín Brethren, They Shun Open Violence: The Cali Cartel, Colombia's Gentlemen Cocaine Traffickers. *Los Angeles Times*. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-1989-08-17-mn-735-story.html>

- Mac Ginty, R. (2015). Where is the local? Critical localism and peacebuilding. *Third World Quarterly*, 36(5), 840–856. <https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1045482>
- Mosca, G. (1939). *The Ruling Class*. McGraw Hill Book Company, Inc. <http://archive.org/details/rulingclass031748mbp>
- Mosley, L. (2013). Introduction: “Just Talk to People”? Interviews in Contemporary Political Science. In *Interview Research in Political Science* (pp. 1–28). Cornell University Press. <http://www.jstor.org/stable/10.7591/j.ctt1xx5wg.5>
- Ortiz Soto, U. (2013, November 2). Delfines y borregos. *Revista Semana*. <https://www.semana.com/opinion/articulo/delfines-en-politica-colombia-opinion-uriel-ortiz/363200-3>
- Pérez Porto, J., & Gardey, A. (2016). Victimario. In *Definición.de*. <https://definicion.de/victimario/>
- Posse Gaez, M. C. (2018a). *Research Design Concept Paper*. University of Notre Dame, Keough School of Global Affairs.
- Posse Gaez, M. C. (2018b). *Research Design Data Collection Paper*. University of Notre Dame, Keough School of Global Affairs.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America (M. Ennis, Trans.). *NEPANTLA: Views from South*, 1(3), 533–580. <https://muse-jhu-edu.proxy.library.nd.edu/article/23906/pdf>
- Relea, F. (2006, May 29). Uribe barre en las presidenciales colombianas y es reelegido con un 62% de los votos. *El País de España*. [https://elpais.com/diario/2006/05/29/internacional/1148853607\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2006/05/29/internacional/1148853607_850215.html)
- Saffon Sanín, M. P. (2013, January 5). The new colombian nationalism. *Dejusticia*. <https://www.dejusticia.org/en/the-new-colombian-nationalism/>
- Schierenbeck, I. (2015). Beyond the local turn divide: Lessons learnt, relearnt and unlearnt. *Third World Quarterly*, 36(5), 1023–1032. <https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1043991>

- Stone, H. (2017, March 27). Colombia Elites and Organized Crime: Introduction. *InSight Crime*. <https://www.insightcrime.org/investigations/colombia-elites-and-organized-crime-introduction/>
- Theidon, K. (2006). Justice in Transition: The Micropolitics of Reconciliation in Postwar Peru. *The Journal of Conflict Resolution*, 50(3), 433–457. <http://www.jstor.org/stable/27638498>
- UNDP. (2011). *Colombia rural: Razones para la esperanza: Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011*. PNUD Colombia. [http://hdr.undp.org/sites/default/files/nhdr\\_colombia\\_2011\\_es\\_low.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/nhdr_colombia_2011_es_low.pdf)
- Verdeja, E. (2017). Political reconciliation in postcolonial settler societies. *International Political Science Review*, 38(2), 227–241. <https://doi.org/10.1177/0192512115624517>
- Victimario (Latin America, formal). (2008). In B. Galimberti Jarman, R. Russell, N. Rollin, & C. S. Carvajal (Eds.), *Gran Diccionario Oxford – Español-Ingles/ Ingles-Español* (Online). Oxford University Press.
- Wynter, S. (1995). The Pope Must Have Been Drunk, The King of Castile a Madman: Culture as Actuality, and the Caribbean Rethinking Modernity. In A. Ruprecht (Ed.), *The reordering of culture: Latin America, the Caribbean and Canada in the hood* (pp. 17–42). Carleton University Press. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/ndlib-ebooks/detail.action?docID=3332413>

# 4. LA PAZ Y EL DERECHO A LA PAZ DESDE LA VISIÓN DEL *VIVIR BIEN* ANDINO BOLIVIANO

## REFLEXIONES SOBRE LA PAZ TERRITORIAL, DEMOCRÁTICA E IMPERFECTA<sup>1</sup>



Bernardo Alfredo Hernández-Umaña  
Karen G. Añaños

### Resumen:

Este capítulo analiza de qué manera los planteamientos del *Vivir Bien* boliviano, contribuyen a la reflexión de la Paz Territorial, Paz Democrática y la Paz Imperfecta, en su complejidad. La investigación va a determinar las semejanzas y diferencias, en torno a estas paces, a fin de encontrar vínculos entre el paradigma del *Vivir Bien* y la paz, en relación con el (*Con*) *Vivir Bien*, propio de la cosmovisión andina. Se examina el derecho a la paz, plasmada en la Constitución y legislación boliviana, como aporte a la construcción de diálogos interculturales y una cultura de la convivencia que gira en torno a la paz y su concreción. Todo lo anterior, a partir del método cualitativo con un enfoque hermenéutico y base documental, así como con fuentes primarias, incluyendo entrevistas semiestructuradas a estudiosos y conocedores de estos temas en Iberoamérica.

**Palabras clave:** Bolivia, *Vivir Bien*, Paz Territorial, Paz Democrática, Paz Imperfecta.

---

<sup>1</sup> Este capítulo es resultado de la estancia de investigación, realizada entre septiembre y diciembre de 2018, en el Instituto de la Paz y de los Conflictos (IPAZ) de la Universidad de Granada (España) con el auspicio de la Universidad Santo Tomás (Colombia).



### **Abstract:**

This chapter analyzes the way in which the approaches of Bolivian *Vivir Bien*, contribute to the reflection of Territorial Peace, Democratic Peace, and Imperfect Peace, in their complexity. This research will determine the similarities and differences around these notions of peace, in order to find relationships between the paradigm of *Vivir Bien* and peace, in regards with *(Con)Vivir Bien*, of Andean worldview. The right to peace and its concretion, as found in Bolivia's Constitution and legislation, is examined as a contribution to building intercultural dialogue for a culture of peaceful coexistence. The researchers use the qualitative method with a hermeneutical focus, review of literature and of primary sources, such as semi-structured interviews to experts of these topics in Latin America.

**Keywords:** Bolivia, *Vivir Bien*, Territorial Peace, Democratic Peace, Imperfect Peace.

---

### **Introducción**

Entre los países de Iberoamérica, Bolivia cuenta con la mayor cantidad de personas indígenas del total de su población, el 62,2%, más de 6 millones de personas, de acuerdo con los últimos datos disponibles (CEPAL, 2014, p. 44).<sup>2</sup> A su vez, ha sido un país gobernado por un líder indígena campesino, Juan Evo Morales Ayma, quien, en las elecciones de 2005, obtuvo el 54% de los votos, asumiendo el poder como el sexagésimo presidente del Estado Plurinacional de Bolivia y primer presidente de origen indígena, desde el 22 de enero de 2006, hasta el 10 de noviembre de 2019. Así mismo,

---

<sup>2</sup> En la actualidad, y de acuerdo con la información que suministra el Instituto Nacional de Estadística – (INE, 2019), en Bolivia, la totalidad de la población asciende a 11,5 millones de habitantes. La Agencia Plurinacional de Comunicación, indica que: el castellano, lo habla el 84% de la población; quechua (28%); aymara (18%) y el guaraní (1%), (APC, Bolivia, 2018), y; además, del castellano se reconocen como idiomas oficiales todos aquellos que son hablados por las naciones y pueblos indígenas, tal cual, como lo reconoce el artículo 5.1 de la Constitución Boliviana de 2009. Esto significa que un 49% del total de la población boliviana, habla un idioma indígena. Según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en 2017, se contabilizaron 826 Pueblos indígenas en el continente latinoamericano.

Bolivia, comparándose con los demás países de la región, tiene una de las Constituciones más avanzadas en el reconocimiento y la protección de los indígenas y sus poblaciones.

Bolivia también cuenta con una legislación específica que resguarda el territorio, la tierra, los recursos naturales, y por supuesto a las poblaciones indígenas (Añaños; Hernández y Rodríguez, 2020). En su Derecho nacional, ha aprobado todos los tratados internacionales sobre el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, en el marco universal de la Organización de Naciones Unidas (ONU); la Organización Internacional del Trabajo (OIT); y, a nivel regional del continente americano, de la Organización de Estados Americanos (OEA).

Esta serie de hechos, hacen que Bolivia sea un país idóneo como objeto de estudio, respecto a los otros países andinos de la región iberoamericana, como: Perú, Ecuador, Colombia, Venezuela, Argentina y Chile<sup>3</sup>. De esta manera, Bolivia contribuye significativamente en el entendimiento del *Vivir Bien*, que en lengua aymara significa *Suma Qamaña* (Añaños, Hernández & Rodríguez, 2020).

*Vivir Bien*, entendido como la vida en plenitud. Es decir, una vida armónica y equilibrada con todos los procesos cíclicos que la Naturaleza y todas aquellas formas de vida y existencia deben hacerse en continuo respeto. Entonces, quien existe y coexiste en sintonía consigo mismo y con la comunidad de la vida, sabe convivir. Así las cosas, si se pretende vivir mejor que los demás se estaría desconociendo el *Vivir Bien* (Huanacuni, 2010).

De esta forma, conocer los aportes del *Vivir Bien*, en especial, el derecho a la paz, plasmadas en la Constitución Política de Bolivia, van a conducir, por un lado, a establecer los aspectos definitivos, diferenciales y comunes alrededor de las comprensiones de la Paz Territorial, Paz Democrática y Paz Imperfecta; y, por otro lado, aquellas otras paces que han surgido a lo largo de estos últimos años, con el propósito de promover otra comprensión acerca de la paz, partiendo de la construcción de diálogos interculturales,

---

<sup>3</sup> Son considerados como países andinos, principalmente, porque comparten geográficamente los Andes (la cordillera andina), que está en la parte occidental del continente americano. Que abarca, desde Venezuela hasta Argentina. La cultura andina o indígena, nace de esa mezcla entre lo hispano, de la colonización española, y la indígena.

esto es entre el pensamiento occidental y las nociones *Suma Qamaña / Vivir Bien* y *Teko Kavi / Vida Buena*, que se insertan en la cosmovisión andina boliviana, y contribuyen hacia una cultura de la convivencia (Añaños y Hernández, 2019).

Finalmente, indicar que la investigación se ha centrado en tres aspectos. Primero, se ha contextualizado el *Vivir Bien* y definido la paz y el derecho a la paz como insumos fundamentales para el *Vivir Bien* boliviano, recogido en su ordenamiento nacional y, también, en los diferentes tratados internacionales sobre poblaciones indígenas. Segundo, se abordan las diferentes paces a saber; territorial, democrática e imperfecta, las dos últimas gestadas en Europa, como alternativas para gestionar las violencias en sus diferentes manifestaciones. Y, tercero, este estudio de las paces va a permitir ver el nexo relacional y diferenciador de las mismas, a fin de interpretarlas conforme a esa cosmovisión andina del *Vivir Bien* boliviano.

Por último, para conseguir esta sinergia entre la visión occidental y andina, además de haber utilizado diferentes fuentes documentales, también, se ha apoyado en fuentes primarias y para este caso con dos entrevistas semiestructuradas realizadas a estudiosos conocedores de la temática en cuestión.

## **La paz y el derecho a la paz desde la visión andina boliviana del *Vivir Bien***

### ***El Vivir Bien en la Constitución Política del Estado***

Una de las características de la Constitución de Bolivia es la incorporación manifiesta de contenidos axiológicos y principios procedentes de culturas originarias (Baldivieso, 2017, p. 20), recogidos en el Preámbulo y a lo largo del texto constitucional. Donde impere el vivir bien respetando la diversidad cultural, económica, social, jurídica y política; por lo tanto, lo que se persigue es promover una Bolivia inspiradora de la paz que esté implicada con el respeto a la autonomía y la libre determinación de los pueblos.

En este sentido, el *Vivir Bien* se constituyó en uno de los pilares del nuevo Estado de Bolivia, en el que la pluralidad y el pluralismo han sido su fundamento (art. 1). Por lo tanto, la cosmovisión andina va a estar

presente en la Constitución. Este reconocimiento de la diversidad cultural lo refleja cuando indica que: la nación de Bolivia comprende la totalidad de bolivianas y bolivianos, así como las naciones y pueblos indígena originario campesinos, y también las comunidades interculturales y afrobolivianos (art. 3).

Es importante destacar que la institucionalización del *Vivir Bien* se ha recogido, en el artículo 8 de la Carta política boliviana. En consecuencia, el Estado se considera como el responsable de la promoción de principios ético-morales, que corresponden a toda sociedad plural, aquellos preceptos adoptados por los pueblos quechua o quichua hablantes, que son: *ama qhilla* (no seas flojo), *ama llulla* (no seas mentiroso) y *ama suwa* (no seas ladrón). Y, “*suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”.

En segundo lugar, el Estado se respalda en los valores y principios para *Vivir Bien*, entre otros, de dignidad, igualdad, libertad, solidaridad, armonía, equilibrio y de igualdad de oportunidades para todos y todas (art. 8.II).

En este marco, el *Vivir Bien* guarda relación con una serie de artículos constitucionales. Así, el legislador boliviano reconoció a favor de los pueblos indígena originario y campesinos el principio de la libre determinación, tanto territorial, institucional, jurisdiccional, y una serie de derechos colectivos, además de su autonomía, y la creación de circunscripciones especiales de representación política, como una forma de desagravio, por todos los siglos de marginación, exclusión y discriminación (Baldivieso, 2017, p. 20).

Bolivia, en este aspecto, ha dado un paso importante, al contemplar en su Constitución la prohibición y sanción por la discriminación contra los indígenas y sus poblaciones (art. 14). Cláusula constitucional determinante para avanzar en la disminución de las brechas económicas, sociales y culturales, hacia la igualdad, teniendo en cuenta que es un país con una población de mayoría indígena. En ese contexto, se aprobó la Ley N° 045 de 8 de octubre de 2010. “Ley contra el racismo y toda forma de discriminación”, que prohíbe la restricción de ingreso a establecimientos abiertos al público a cualquier boliviano y con la obligación de colocar un

cartel visible que afirme: “Todas las personas son iguales ante la ley”. La razón radica en que antes se prohibía el acceso a indígenas y animales a los locales públicos.

Las poblaciones indígenas originarias y campesinas son reconocidas como “nación”, es decir, una población que tenga en común y comparta una identidad ya sea cultural, lingüística, histórica, institucional, territorial y de cosmovisión, cuya presencia sea anterior a la colonia española (art. 30.I). También, se salvaguarda un conjunto de derechos y libertades exclusivos de estas poblaciones (art. 30.II). Responsabilizando al Estado de su garantía, protección y respeto (art. 30.III).

En esta línea, se instaura la jurisdicción indígena, con rango constitucional y de igual jerarquía como la jurisdicción ordinaria (art. 179.II), a fin de fortalecer esta protección reforzada a favor de estas poblaciones vulnerables, que pueden ejercer, según el artículo 190, funciones jurisdiccionales y en el desarrollo de sus competencias, mediante sus autoridades. De esta forma, dando aplicación a principios, valores culturales, normas y procedimientos propios.

Finalmente, hay que señalar que la influencia de la cosmovisión andina está presente en todo el texto constitucional, en palabras de Baldivieso, las normas primarias se engrandecen tanto con los valores y los principios indígenas, que se difunden a las normas fundamentales y orgánicas, de esta forma es posible que permanezcan los bienes superiores propios de la cultura occidental; que va a permitir el desarrollo del pluralismo jurídico boliviano (Baldivieso, 2017, p. 20).

### ***El Vivir Bien en la legislación boliviana***

El *Vivir Bien* está estrechamente vinculado con aquello que conduce al mantenimiento de las relaciones equilibradas y armónicas con la Naturaleza, así lo ha expresado el profesor Fernando Heredia en entrevista, quien agregó la importancia también de reconocer que esta expresión deriva en idioma guaraní, *Teko Kavi* (Vida buena). De esta manera, en la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, se aprobó la *Declaración Universal de la Madre Tierra*, en Cochabamba, Bolivia, el 22 de abril de 2010 (Día de la Tierra). Bolivia la ratificó el 12 de octubre de 2012.

Dicha Declaración reconoce que: la Madre Tierra es “fuente de vida, alimento, enseñanza” y la que va proporcionar lo necesario para *Vivir Bien*. Impulsada por Evo Morales, quien promulgó una serie de leyes en Bolivia, a fin de implementar la aplicación de la *Declaración Universal de la Madre Tierra*, y posibilitar el proceso de cambio hacia el *Vivir Bien* y el respeto por la Madre Tierra. Entre estas leyes se destacan:

- a) Ley N° 071, de 21 de diciembre de 2010. “Ley de Derechos de la Madre Tierra” en adelante (LDMT), la defensa de estos implica su observancia por parte del Estado y cualquier persona o colectividad, a fin de garantizar el respeto y la protección de los derechos que le corresponden a la Madre Tierra para el *Vivir Bien* de las presentes y futuras generaciones (art. 2, Ley 071). En consecuencia, La Madre Tierra es sagrada, desde las cosmovisiones indígenas (art. 3, Ley 071).
- b) Ley N° 300, de 15 de octubre de 2012. “Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para *Vivir Bien*”, en la que se determinaron entre otras cosas, aquellos fundamentos que promueven el desarrollo integral armónico y equilibrado con la Naturaleza para *Vivir Bien* (art. 1, Ley 300; art. 4, Ley 300).

Asimismo, de cara a la construcción de una sociedad justa, equitativa y solidaria, se establecieron unos valores del *Vivir Bien* interrelacionados con los saberes propios. *Vivir Bien* es: Saber crecer (respeto de la libertad religiosa y de creencias espirituales); Saber alimentarse (con calidad y productos naturales, respetando las estaciones del año); Saber bailar (bailar en gratitud de la Madre Tierra, donde se manifiesta el espíritu y la energía); Saber trabajar (considerar el trabajo como fiesta y felicidad, que se expresa con amor y pasión); Saber comunicarse (es sentir y pensar para hablar bien y aportar); Saber soñar (en un buen futuro proyectando la vida); Saber escuchar (para conocernos, reconocernos, respetarnos y ayudarnos. Escuchar a los mayores revalorizar los saberes ancestrales); y Saber pensar (no sólo desde lo racional sino desde el sentir) (art. 6, Ley 300).

- Y, c) Decreto Supremo N° 1696, de 14 de agosto de 2013. “Reglamento de la Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para *Vivir Bien*”, que tiene como fin, regular el funcionamiento de la Madre Tierra.

### ***El derecho a la paz en el ordenamiento boliviano***

En primer lugar, la Constitución boliviana en su artículo 10.I, reconoce la cultura de paz y el derecho a la paz, en ese sentido, contempla que Bolivia es un estado pacifista y de paz.

En esa línea, no acepta la guerra, utilizada como medio para solucionar las diferencias entre los estados, y en caso en que se vea amenazada la independencia y la integridad del Estado, se reserva el derecho a la legítima defensa (Art. 10.II, Constitución de Bolivia). Asimismo, se prohibió la instalación de bases militares extranjeras en su territorio.

Ferrajoli, expone que el derecho a la paz, es un derecho y una garantía de paz social, fuera del Título II de los Derechos Fundamentales y Garantías de la Constitución Boliviana (Ferrajoli, 2011). De esta manera, el hallar estos derechos en la Constitución y no en una Ley, le otorga un carácter de fundamental, que permite la identidad “entre derechos fundamentales y derechos constitucionales” (Rojas, 2018, p. 98).

Entonces, el derecho a la paz (Art. 10) y el rechazo a la Guerra (Art. 108.4), se van a constituir como derechos de pertenencia difusa, es decir, que se defienden derechos colectivos, que generan un problema indeterminado del titular del derecho (Rojas, 2010).

En este marco, el artículo 10, por un lado, refleja la vocación pacifista de Bolivia, y no sólo a nivel estatal sino también internacional, cuando se plantea, la interculturalidad entre pueblos y naciones desde el respeto a su soberanía, lo que en su momento se denominó la “Diplomacia de los pueblos”, convirtiéndose en un instrumento relevante para promover acciones solidarias, de complementariedad, igualdad y reciprocidad entre los pueblos, reivindicando su autonomía, los Derechos Humanos y los derechos de la Madre Tierra a fin de cesar la vulneración de estos derechos y resolver las disputas territoriales<sup>4</sup>. Y, por otro lado, tiene una finalidad de

---

<sup>4</sup> Un ejemplo de ello es la disputa por el acceso al mar entre Bolivia y Chile, ahí al margen de las acciones jurídicas que se emplearon, la mediación llevada a cabo tuvo un rol significativo para mantener la diplomacia de los pueblos, en ese sentido, de importancia significativa aquella participación que realizaron los pueblos indígenas Mapuches al igual que algunas organizaciones sociales que han apoyado esta iniciativa para preservar la paz en estos territorios andinos.

“defensa constitucional de la soberanía del Estado” (Tapia, 2010, p. 268), mediante el establecimiento de la prohibición de bases militares en Bolivia, que va a favor de la democratización de la región.

De acuerdo con Tapia, este apartado tiene un carácter anticolonial y una reacción en contra de la geopolítica norteamericana que, en los últimos tiempos, su estrategia pasa por entrar en Latinoamérica mediante la instalación de bases militares y la firma de tratados de libre comercio (TLC), en los que se somete el derecho nacional al internacional, que fija la desigualdad de condiciones y oportunidades, en beneficio de las transnacionales (Tapia, 2010, p. 268).

Por último, Quiroga, destaca que, si bien el artículo 10, rechaza todo tipo de acción bélica, no obstante, se reserva el derecho a la legítima defensa, solo si peligran la independencia e integridad del Estado. Por ende, Bolivia, parece autosuficiente, libre, independiente y soberano, alejado de los retos que esboza los esfuerzos de interdependencia en la globalización (Quiroga, 2010, p. 280).

Y, en segundo lugar, el derecho a la paz en la legislación boliviana, está contemplada, en las diferentes leyes, y está relacionada con el principio de armonía e interculturalidad, así tenemos: primero, la Ley N° 071 de 21 de diciembre de 2010, (LDMT), que reconoce como uno de sus principios la armonía, entendida como ese conjunto de actividades humanas, que en el medio plural y diverso, deben obtener equilibrios dinámicos de acuerdo con los ciclos y procesos innatos a la Madre Tierra (art. 2, Ley 071).

El principio de interculturalidad tiene que ver con el ejercicio o la práctica de los derechos de la Madre Tierra, esto implica reconocer, recuperar, respetar y proteger ese diálogo diverso en todos los ámbitos de las diversas culturas del mundo que persiguen una convivencia armónica con la naturaleza (art. 2, Ley 071).

Para conseguir dicho fin, el Estado tiene una serie de obligaciones que debe cumplir, por un lado; la promoción de la paz, para ello se debe eliminar todo tipo de armas de destrucción masiva; y, por otro lado, la promoción y reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra a nivel local, nacional e internacional (art. 8, Ley 071).



Además, la persona (natural o jurídica, pública o privada), tiene la obligación de impulsar la armonía en la Madre Tierra, el ser humano y la naturaleza (art. 9, Ley 071).

De otra parte, y en relación con lo antes mencionado se resalta que en la Ley N° 300, denominada “Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para *Vivir Bien*”, se manifiesta esa necesidad de la compatibilidad y complementariedad de derechos, obligaciones y deberes, siendo interdependientes entre: los derechos de la Madre Tierra; los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas originarios campesinos, comunidades interculturales y afrobolivianas; los derechos fundamentales (civiles, políticos, sociales, económicos, y culturales) y; el derecho de las poblaciones tanto urbanas como rurales en sociedades equilibradas y sin pobreza material, social y espiritual (art. 4.1, Ley 300).

Es decir, derechos y libertades individuales y colectivas, vinculadas con la libre determinación de los pueblos indígenas, originarios y campesinos; pero también este concepto se asocia con la consulta y el consentimiento, los recursos naturales<sup>5</sup>, las tierras y los territorios, que, con frecuencia, son objeto de controversia, entre pueblos indígenas y el Estado.

En consecuencia, el derecho a la paz, hace referencia a esa “relación armónica dinámica, adaptativa y equilibrada”, entre las necesidades de Bolivia y la Madre Tierra (art. 4.12, Ley 300). Esto significa, “Vivir Bien entre nosotros, Vivir Bien con lo que nos rodea y Vivir Bien consigo mismo” (art. 5.2, Ley 300).

Por ende, *Vivir Bien*, implica materializar la justicia social, aquella que tiene como propósito el Estado de Bolivia, cimentar una sociedad justa, equitativa y solidaria, a fin de satisfacer una serie de necesidades de índole social, material y afectivo, respetando la pluralidad (art. 4.13, Ley 300).

---

<sup>5</sup> Son propiedad y dominio directo e indivisible de pueblo boliviano (art. 349 de la Constitución de Bolivia).

### *El derecho a la paz en los tratados internacionales sobre pueblos indígenas*

Tras la independencia de Bolivia (1825), la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas ha sido una lucha constante de los indígenas y de sus pueblos excluidos. A esta situación, se le puso un primer freno, a nivel internacional, con el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, (núm. 107) de la Organización Internacional del Trabajo – OIT de 1957, ratificado por Bolivia, el 12 de enero de 1965, y denuncia automática, el 10 de diciembre de 1992; y, posteriormente, con el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, (núm. 169) de la OIT de 1989, ratificado por Bolivia, el 11 diciembre 1991. Este último de cumplimiento obligatorio.

Convenios que, en relación a la Paz, no lo abordan de manera directa. No obstante, el Convenio 169, contempla el procedimiento de solución de conflictos, por un lado, cuando haya problema en la aplicación del principio que tienen todos los pueblos indígenas, al derecho de conservar sus costumbres o su derecho consuetudinario, siempre y cuando no sean discordantes con los derechos fundamentales que va a estar concretados por el derecho nacional ni tampoco con derechos humanos que a nivel internacional están reconocidos (art. 8). Y, por otro lado, en el marco del derecho a la propiedad y de posesión de tierras históricamente ocupadas por los pueblos indígenas (art. 14).

Ahora bien, tras los Convenios de la OIT, los derechos de los pueblos indígenas y tribales, a las que históricamente no se les ha tomado en cuenta, dio lugar: en primer lugar, al desarrollo de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, con el propósito de que exista un estándar mínimo de protección de estas poblaciones frágiles (Añaños y Hernández, 2019). Bolivia, votó a favor de la aprobación de la Declaración de la ONU, sin ninguna reserva.

En la Declaración de la ONU, se plasma de forma expresa el derecho a la paz en su artículo 30, y lo entiende como la prohibición del desarrollo de acciones militares en territorios indígenas, salvo que exista una razón pública que justifique la intervención, o que se haya llegado a un acuerdo libre con los pueblos indígenas, o que éstos últimos lo hayan solicitado. En cualquier situación, el Estado, antes de utilizar las tierras o territorios

indígenas, deberá consultar a los pueblos indígenas empleando los medios y procedimientos adecuados antes de su uso militar. En ese sentido, la Declaración reconoce el derecho a la consulta de los pueblos indígenas.

Y, en segundo lugar, a nivel regional del continente americano, se promulgó por consenso e instrumento pionero, la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2016, adoptada por Bolivia. Esta Declaración, reconoce y desarrolla de forma detallada y abundante tanto en el preámbulo como en el artículo XXX lo relativo al derecho a la paz.

En el preámbulo, contempla que sólo el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en la Declaración permite fomentar uniones armoniosas con los Estados inspirados en la justicia, democracia, derechos humanos, no discriminación y buena fe. Así, sumados estos factores permiten la convivencia en armonía, esto es, la concreción del derecho a la paz.

Igualmente, la Declaración contiene una disposición detallada explícitamente en el artículo XXX, bajo el título “Derecho a la paz, a la seguridad y a la protección”, que contiene cinco apartados. Donde se reconoce el derecho a la paz y a la seguridad de las poblaciones indígenas, cuyo sujeto de protección de derecho son los pueblos indígenas.

Paz, seguridad y protección como un todo, tanto en tiempos de paz y de guerra, o conflicto (interno o internacional), y recurre a otros instrumentos internacionales y del derecho internacional humanitario a fin de que los Estados tomen medidas para su protección, en especial para los pueblos indígenas y sus territorios. Y, por último, se pretende proteger a los grupos más vulnerables como son: mujeres, niños y niñas y adolescentes, víctimas directas de los conflictos (trata o esclavitud sexual), en ese sentido, es labor del Estado tomar medidas específicas y efectivas para su protección, reparación y garantía.

En este escenario, el último informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), sobre la situación de los pueblos indígenas de la Amazonía, refiere que los pueblos indígenas tienen derecho a ser protegidos, de cara al desplazamiento forzado generada por la violencia, como sucede en el marco del conflicto armado (CIDH, 2019, p. 119).

Finalmente, indicar que el derecho a la paz y la seguridad internacional son elementos fundamentales para la construcción del derecho al desarrollo. Derecho a la paz y derecho al desarrollo próximos al *Vivir Bien* andino, tienen un vínculo inescindible en torno a la armonía individual y colectiva de los indígenas y sus pueblos y, sobre todo, para promover escenarios de convivencia pacífica en los territorios.

### **La paz territorial, paz democrática y paz imperfecta**

Como premisa y punto de partida, hay que decir que con esta investigación no se pretende plantear sólo el estudio de las violencias que ha explicado Galtung (1990, pp. 291-305), o su aporte sobre la paz positiva estructural, reemplazando “represión por libertad, equidad por explotación” y que los fomentaría con diálogo, en lugar de penetración por integración, segmentación por solidaridad, y marginación por participación (Galtung, 2003, p. 58), sino ver otros enfoques sobre esta temática.

Galtung, ha afirmado que la violencia puede ser considerada como la privación de los Derechos Humanos, esto, en términos más amplios, sería todo aquello que impida lograr la felicidad y prosperidad, inclusive la reducción de la satisfacción de las necesidades básicas por debajo del umbral, y que ha estudiado y tipificado en violencia directa, violencia estructural y violencia cultural. Entendiéndose, por la primera, como toda manifestación física de agresión que se evidencia en muerte, mutilación, acoso, exclusión, represión, detención y expulsión, y la ausencia de estas categorías se compensa en la paz negativa, como la han denominado los estudios para la paz (Checa, 2014, p. 9-24), principalmente, con el hecho de las guerras.

Mientras que la violencia estructural o violencia indirecta, se aborda desde las relaciones desiguales de intercambio, que conllevan a la explotación, alienación, adoctrinamiento, y en las que los más afectados por esta inequidad viven en la pobreza, a riesgo de morir de hambre, azotados por padecimientos en su salud, malnutrición, deficiencia en el desarrollo intelectual, o enfermedades que implican una menor esperanza de vida. Y su ausencia conlleva a lo que se ha comprendido como paz positiva o perfecta, un estado utópico e ideal a alcanzar.

Por último, Galtung indica que violencia cultural es “referirse a la esfera simbólica de nuestra existencia, es decir, religión, ideología, lenguaje, arte, ciencia empírica, ciencia formal, lógica y matemáticas”, que se usa para fundamentar o legitimar la violencia, sea directa o estructural (1990, pp. 291-293). Y, en ese orden de ideas, explica que la cultura puede saturar nuestras mentes, ya sea para normalizar la explotación (violencia estructural) o la represión (violencia directa) y aparentar como si todo estuviera en la marcha adecuada, percibiéndose como inalterable, en razón al tiempo que se toman las transformaciones culturales (1990, pp. 295-296).

No obstante, a lo anterior se puede agregar la discusión que ha propuesto Jiménez, respecto a la paz neutra, argumentando que no se trata de aquella paz que no toma partido, sino por el contrario que intenta neutralizar todos los espacios de convivencia donde emerjan signos de violencia cultural (Jiménez, 2014, pp. 19-52), cuestión que se revisa con la paz imperfecta en otros parágrafos más adelante.

### *La paz territorial*

Respecto a la noción de paz territorial, propuesta por Sergio Jaramillo<sup>6</sup>, la cual se constituye de tres elementos (Jaramillo, 2013, pp. 1-8), a saber:

- a) *Derechos*: toda vez que deben ser garantizados los Derechos Humanos, en especial, de todas las víctimas inmersas en un conflicto y, en general, para los ciudadanos que habitan un territorio nacional.
- b) *Territorio*: reconoce que llevar programas de desarrollo desde un modelo centralista a los territorios, donde unos funcionarios de gobierno llevan el Estado a lugares que han sido olvidados por este, debe reevaluarse, y pone el acento en la descentralización, lo cual implica otras prácticas de reconocimiento del territorio, de sus pobladores, de sus necesidades y demás cuestiones que se desconocen cuando se despacha desde un escritorio.
- c) *Instituciones*: son la clave para la realización de los derechos, producir bienes públicos y atender las demandas sociales, pero aquella institucionalidad no debe ser vista solamente desde las

<sup>6</sup> La “paz territorial” término que se empleó en una Conferencia impartida en la Universidad de Harvard el 2013, como parte del diseño de los Acuerdos de Paz que, en los años siguientes, se firmaron entre el Gobierno de Juan Manuel Santos y la guerrilla de ese momento, las FARC-EP.

entidades del Estado, sino también debe ser entendida como ese conjunto de prácticas y normas que contribuyen a crear condiciones de cooperación y convivencia con otros actores que cohabitan el territorio, promoviendo espacios de reconciliación con quienes han sido durante mucho tiempo actores en el conflicto, los cuales deben ser parte integral del proceso de reconstrucción del territorio en medio de una necesaria transición.

Y, en consecuencia, la creación de espacios de discusión que se pongan en la esfera de lo público, pero sobre todas las cosas entendiendo que la justicia no debe ser la del ojo por ojo, sino aquella que consideró Rawls como un “sistema equitativo de cooperación en el tiempo” (Rawls & Sen, 1988, pp. 21-25), pues la cooperación trae beneficios de reciprocidad para todos en el orden social, y es allí que se hace necesaria la planeación participativa que incluya a diferentes sectores de la sociedad para que con la concertación ayude a construir diálogos entre lo urbano y lo rural.

### ***La paz democrática***

La paz democrática, planteada por Boaventura de Sousa Santos, hace recuerdo que hasta los años ochenta, sin las condiciones sociales, económicas e institucionales no era posible hablar de democracia; sin embargo, con los cambios en las dinámicas geopolíticas y económicas de ese momento, se dijo que la democracia era una condición necesaria para que todo lo demás se pudiera realizar.

Y, en ese sentido, el sistema capitalista promovió democracias de baja intensidad, lo cual desplazó la importancia de los Estados, quienes tenían la prioridad de garantizar los servicios públicos de sus conciudadanos, condición que quedó relevada por quedar al servicio de la ortodoxia neoliberal. Y, es por ello, que coloca en oposición la paz democrática frente a la paz neoliberal (Santos, 2017, pp. 273-274).

Santos, tomó de ejemplo el caso colombiano para explicar la paz democrática, sostuvo que no podía perderse la oportunidad que en su momento se tenía de poder superar las causas que históricamente han motivado la violencia política en este país, trasladándose en una violencia directa durante más de cincuenta años, dejándose en manos de aquellos que no han deseado que estas causas se transformen y, por el contrario,

continuando en aumento la brecha de la desigualdad y la injusticia social de quienes se siguen nutriendo (políticamente) de la guerra, y de otros que vieron en el acuerdo de paz una oportunidad para continuar con la arremetida del modelo desarrollista extractivista que no considera el valor de la vida, pues la ve como un precio.

Esto es lo que llama Santos, la falacia de la paz neoliberal, pues no le interesa discutir las cuestiones estructurales que han llevado a la violencia, solo le importa cesar las balas de los fusiles para que la inversión extranjera aumente, haga presencia en los territorios que por muchos años estuvieron resguardados por la insurgencia alzada en armas y al margen de la ley (antiguas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia- Ejército del Pueblo FARC-EP), y ahora son explotados aquellos recursos naturales, a partir de la deforestación y entre otras prácticas, que conducen a la ilusión de esa falsa paz de mercado, con una democracia de baja intensidad, excluyente y superficial (Santos, 2017, pp. 273-274). De este modo, “la paz democrática busca la pacificación de las relaciones sociales”, y, en consecuencia, intenta eliminar rápidamente aquello que ha conducido a la violencia política. Así, la paz democrática, tiene como pilar la aspiración de ser un proceso que conduzca hacia la reconciliación de las sociedades, pero con justicia social y cultural (Santos, 2017, p. 275).

Santos, plantea que la paz democrática, tiene que ver con reducir la eliminación física de los insurgentes y la real desmovilización de estos actores alzados en armas que actuaron en la ilegalidad, pues se entendería como los primeros pasos necesarios para que aquellas violencias, la directa y la estructural, cesen, y pueda pensarse en una paz democrática, y sea ésta el prelude de la paz imperfecta y compleja.

### ***La paz imperfecta***

En relación con la paz imperfecta, es necesario realizar algunas precisiones, en ese sentido, es importante la construcción epistemológica de esta paz, y avanzar en la deconstrucción de paradigmas, que se han creído históricamente como inherentes a nuestra humanidad.

Para Muñoz, la paz imperfecta es un proceso inacabado, ya que la paz “es un proceso continuo y permanente”, símil al conflicto que es estable en la vida del hombre (Muñoz, 2001, p. 38). De esta manera, la paz imperfecta

nos permite proyectar unos futuros conflictivos e incompletos (Muñoz, 2001, p. 42). Esta afirmación, da lugar a identificar y reconocer no solo los conflictos, sino que, al mismo tiempo, permite diseñar estrategias que ayuden a transformar los conflictos a través de acuerdos de cooperación mutua entre las partes interesadas.

Muchos de los conflictos no siempre son predecibles, por ello la necesidad de considerar a todas las paces es importante, con la finalidad de que cualquiera de ellas, permita transformar el conflicto, y reducir aquellos actos de violencia que podrían suscitarse en el entorno durante la convivencia de los actores.

En consecuencia, La paz imperfecta se concibe como situaciones, donde se obtiene el mayor desarrollo de las capacidades humanas, conforme con las “condiciones sociales y personales de partida” (Muñoz, 2004, p. 898). Por tanto, está en constante construcción, “es cotidiana y ubicua, perfectible, inacabada” y coexiste con los conflictos y la violencia (Jiménez, 2018, pp. 21-22).

Adicionalmente, sobre la paz imperfecta, como lo han reiterado Muñoz y Bolaños, es importante realizar un giro epistemológico, el cual supone la renovación de la mirada acerca de la paz, pero paralelamente en torno a los conflictos, las mediaciones, el poder, las violencias, entre otros aspectos, toda vez que la relevancia de este vuelco conlleva a pensar en la paz desde la paz, de manera autónoma (Muñoz y Bolaños, 2011, p. 21).

Igualmente, la relación de la complejidad y la conflictividad, permiten comprender su inescindible vínculo. De un lado, entender las dinámicas propias del cosmos, de la casa común, nuestro planeta y todas aquellas formas de vida que se manifiestan y con las que se cohabita, lo cual, permite adoptar una posición integradora entre humanos y seres no humanos, que se deben implicar en un proceso constante de evolución, toda vez que, de las adaptaciones a realidades complejas, fenómenos, incertidumbres e interacciones es que ha dependido la supervivencia humana; y, de otra parte, saber que todo esto es un proceso en el que se gestiona conflictos del medio, siendo participes y creando otros nuevos, en una práctica de sobrevivir o vivir, por ello, insisten en afirmar que “la conflictividad proviene de la gestión de la complejidad” (Muñoz & Bolaños, 2011, pp. 17-18) .



Ante esto, reiteran que la respuesta a la complicación y la conflictividad, “son los equilibrios dinámicos” (Muñoz & Bolaños, 2011, p. 19), que se logran con el entendimiento de la interacción entre el orden y el desorden; el primero, se vincula con los equilibrios y ubica en el escenario del estructuralismo, pues invita al *statu quo*, así no permite la promoción de cambios, y cae en el determinismo de las estructuras, de hecho, el aporte de la investigación para la paz se ha realizado a partir del estudio de la violencia estructural.

Mientras que, en el segundo escenario, es decir lo dinámico, todo cambia, nada es estático, hay incertidumbre y, por tanto, esta mirada se encamina hacia el constructivismo, en el que el Ser Humano tiene las capacidades y potencialidades para promover un cambio social (Muñoz & Martínez, 2011, pp. 43-48), por ello, es necesaria la relación entre complejidad y conflictividad, en tanto, produce equilibrios dinámicos, y asimismo permite entender que la paz no es perfecta, positiva o negativa, sino imperfecta, inacabada, dándosele la razón de este aspecto a los humanos, y en tal sentido, se les reconoce como agentes de su propio desarrollo, pero comprendiendo que esta situación deviene de la relación objetiva y subjetiva, de lo externo e interno en cada sujeto.

En ese sentido, un medio por excelencia para prevenir y regular los conflictos, son las mediaciones, porque permiten comprender las relaciones que se suscitan entre la paz y la violencia. Concretamente, la paz imperfecta y la violencia estructural, y además las mediaciones admiten “unas dinámicas más dialécticas menos mecánicas y, por tanto, con mayor capacidad para adaptarse a las dinámicas reales” (Muñoz & Bolaños, 2011, pp. 26-28).

En el caso de las mediaciones, refiere Muñoz, hay un tope hasta donde se consciente quebrar la polaridad binomial, que nos permite comprender y relacionarnos (tensamos y violentamos) con las realidades (Muñoz, 2001, p. 183). Un ejemplo, que reseñan Muñoz y Bolaños, es el poder, asociado con un imaginario de violencia, pero que debe ser interpretado como una “capacidad de transformación”, y todo depende del uso que a este se le otorgue (Muñoz y Bolaños, 2011, p. 28).

Adicionalmente, como lo indican Muñoz y Martínez, con el poder viene inmersa la capacidad de decidir y ejecutar acciones orientadas a la mejora de sus potencialidades o del resto. Y, de esta forma, añaden que las “dialécticas

abiertas” son esos espacios y representaciones concretas, donde pueden intervenir múltiples actores y motivaciones para hallar prácticas humanas que enlazan la paz y la violencia (Muñoz & Martínez, 2011, p. 63).

Por tanto, Muñoz y Martínez, afirman que la mediación entre el individuo y la sociedad es bidireccional (2011, p. 56), y es precisamente este aspecto el que permite los *habitus*, definiéndolos (2011, pp. 57-58), como aquellos escenarios que promueven la gestión de los conflictos y el desarrollo de las potencialidades, en diferentes etapas humanas, contribuyendo a la construcción de paz, y convirtiéndose en espacios de empoderamientos pacifistas, esto permite que emerjan estrategias para la transformación social y por tanto conduce al replanteamiento e indagación de otras realidades en torno a la paz, las cuales son susceptibles de ser «empoderadas» y, por tanto, se vincula con la paz imperfecta (Muñoz & Martínez, 2011, p. 64).

Es decir, son escenarios de paz imperfecta, que permiten la adaptación a la complejidad y los equilibrios dinámicos, reconociendo la posibilidad de acción a las personas y grupos humanos para la transformación. Y, un ejemplo de lo anterior, es la *Pax Homínida*, toda vez que es un *habitus* pacifista de la especie humana.

En razón a lo anterior, es que Jiménez Arenas, acerca de la *Pax Homínida*, ha dicho que es el reconocimiento pacifista (comportamiento altruista, cooperativo y filantrópico) de los predecesores, que han sido importantes para los consecutivos éxitos en la evolución de nuestra familia, de esta forma, han aportado a la mejora de las potencialidades humanas, tanto del pasado como del presente, y, en ese sentido, es necesario rescatarlo por cuanto favorecen a transformar nuestra identidad pacífica (Jiménez, 2011, p. 93; 2018, pp. 18-19).

Esto indica la existencia de prácticas homínidas solidarias, cooperativas, de cuidado y consideración por el otro, como el caso de «el viejo» de *Dmanisi* y otros ejemplos del pleistoceno medio, o la caza cooperativa, o el modo de vida de los neandertales (Jiménez, 2011, pp. 87-91), comportamientos que han dado lugar a que hoy la humanidad esté donde está, y por tanto, dejen en entre dicho que el ser humano es violento, pues la paz, fue la

forma más usual en que nuestros progenies pudieron resolver, regular y gestionar sus conflictos, primero consigo mismo y luego con la naturaleza (Jiménez, 2011, p. 92), lo que sugiere afirmar que el concepto de paz no ha sido necesario sino hasta que aparece la violencia, siendo esta muy reciente por cierto, si se observa que hay evidencia de humanidad en la Tierra.

Esto hace inevitable ir deconstruyendo la presunta violencia prehistórica que hasta la fecha se ha considerado, y, en ese sentido, a partir de lo dicho por Jiménez Arenas, se puede comprender que lo que para un ser humano puede interpretarse como comportamientos agresivos, para muchos de los animales, estas acciones están inmersas dentro de su sistema de comunicación. Y, en razón a ello, también se pregunta si no tiene algo que ver que, al reducirse el tamaño de los caninos, se incrementaba el tamaño del cerebro y este, a su vez, permitiría un cambio en la forma de la comunicación y, por tanto, en el comportamiento de los antepasados (Jiménez, 2011, pp. 85-86).

En este orden de ideas, se considera muy importante relacionar lo antes mencionado en torno a la paz imperfecta y *pax homínida* con los planteamientos que se hacen desde la cultura del *Dao*<sup>7</sup> (San Ginés, 2013, pp. 302-303; San Ginés, 2000, pp. 54-58), que como lo explicó el profesor San Ginés en entrevista, esta cultura aspira a la paz y se fundamenta en ella. Y, se constituye por las fuerzas del *Yin* y del *Yang*, las cuales interaccionan, una vez es paz y otra vez es conflicto, pero como el problema no es el conflicto sino su resolución, todo depende como sea resuelto, si es de manera pacífica o violenta, y ante ello es que se adhiere a esta comprensión un tercer elemento, se trata del *Dao*, el cual realiza la función de la mediación, de centro, de resolución de contradicciones. Y, es en ese sentido que San Ginés afirmó que, cuando cada elemento toma su sitio en función de lo que es, emerge la «Armonía», es decir, el *Dao* de la paz.

<sup>7</sup> Véase las raíces del ADN Cultural del *Dao*, conocida en occidente como *Tao*, en las que se edifica el Estado del Centro, es decir la China. Y se constituyen en: 1) la unidad; 2) el binomio formado por el yin y el yang; 3) el trinomio formado por el cielo, la tierra y el hombre; 4) los cinco elementos conocidos como los cinco orientes: norte, sur, este oeste y centro; 5) el vacío y lo lleno y la energía; 6) el concepto de «no acción» y; 7) el concepto del centro como fundamento para vivir y convivir en paz, alejándose de los extremos.

## Relación de las paces y el *Vivir Bien* andino

Conforme a lo antes señalado, se han encontrado dos aspectos comunes con un nexo relacional y un elemento diferenciador entre las tres paces; territorial, democrática e imperfecta en perspectiva del *Vivir Bien*.

En primer lugar, se observa una relación directa entre la paz territorial y la paz democrática, ya que ambas se configuraron con ocasión al proceso de paz llevado a cabo en Colombia desde el 2012 hasta el 2017. Y, en ese orden de ideas, ha existido un vínculo estrecho que se ha denominado violencia estructural; en tanto, las causas del conflicto armado en este país obedecen a problemas, que de fondo no se habían abordado<sup>8</sup> lo suficiente como para que una guerrilla tan antigua como las ex FARC-EP, emprendiera la dejación de las armas e reincorporaran a la vida política, después de unas largas negociaciones que le antecedieron con violencia directa, la cual se especificó como violencia política, aduciendo ser una manera «legítima» de reclamar por el camino de la insurgencia, la transformación de aquellas estructuras y desiguales relaciones de poder, que por vías democráticas habrían obtenido sin generar el dolor y sufrimiento causado. Y, como consecuencia de ello, las ausencias del Estado en los territorios permitieron que estos grupos armados al margen de la ley, lo relevara e impusiera su ley y orden, con las serias implicaciones de violación a los Derechos Humanos para las víctimas del conflicto, desde hace más de cincuenta años.

En segundo orden, se considera que existe un elemento relacional de estas dos paces, la territorial y la democrática, las cuales se ha señalado, que emergen de una violencia estructural y que la paz imperfecta, las ampara como aquellas necesarias para abordar la cuestión de la paz, desde la paz y no desde las violencias, y en razón a que la complejidad y la conflictividad, son indispensables para la búsqueda del equilibrio dinámico de esta paz.

El tercero, es el elemento diferenciador entre estas tres paces, y es que la paz territorial, no propone cuestiones que conlleven a cambios estructurales, sino de ocupar espacios perdidos mediante la institucionalidad y la garantía

---

<sup>8</sup> No quiere decir que, con este proceso de paz, las causas del conflicto se hayan terminado, pues los problemas estructurales persisten y que al parecer se vislumbra como la concreción de una paz neoliberal, que se consolida con una democracia al servicio del sistema económico hegemónico.

de los Derechos Humanos, pero no va más allá de lo que contrariamente sí plantea la paz democrática, y que dista mucho de una realidad que a pesar de las buenas intenciones se ha estancado en una paz neoliberal y, por tanto, la paz imperfecta, es consciente que necesita del conflicto y las dinámicas propias para equilibrar las relaciones estructurales que han sido generadoras de violencia directa, estructural y cultural de Galtung, en tanto, son entendimientos que se configuran como razonables para gestionar y transformar realidades. Y también al margen de lo anterior, la paz imperfecta democrática, funda su discurso a partir de la violencia política derivada de la violencia directa, y coloca en oposición la paz democrática con la paz neoliberal, pero sin otorgarle un planteamiento epistemológico que reconozca a la paz como una categoría de análisis autónoma.

### *Encuentros y desencuentros*

En relación con los encuentros y desencuentros entre las anteriores paces, y el *Vivir Bien* andino boliviano, se considera que existe más afinidad entre la paz democrática, la paz imperfecta y el *Vivir Bien*, que con la paz territorial. En ese orden de ideas, se presentan cuatro aspectos comunes y tres que son divergentes, en lo que sigue de este capítulo.

En correspondencia con los puntos de encuentro, se considera que existe una relación entre los elementos constitutivos de la paz imperfecta y el *Vivir Bien* andino, toda vez que se asemejan en lo relativo a la comprensión de su complejidad y en relación con el cosmos, la Tierra, la Naturaleza y el ser humano.

Seguidamente, ambos comprenden que existen fuerzas que equilibran y desequilibran, en conjunto promueven las relaciones entre lo interno y externo, en cada ser humano y en lo comunitario, las cuales si se organizan y saben gestionar los conflictos generan armonía o desarmonía. Además, consideran que es relevante el diálogo con los opuestos que se complementan, constituyen relaciones de interdependencia y reciprocidad e involucran tanto a la Naturaleza como al ser humano.

Entre tanto, la *pax hominida* y *Vivir Bien*, se relacionan bastante, en tanto demuestra que los antepasados han dejado evidencias físicas de tener comportamientos de solidaridad y cuidado por el otro, lo cual se ha venido

consolidando con el transcurrir del tiempo y, que luego, los moradores del continente americano han sabido conservar, siendo los pueblos indígenas poseedores de una cultura de convivencia y armonía con el cosmos, la Naturaleza y entre los seres humanos, y que tampoco dista mucho de los planteamientos del daoísmo y el *Buen Vivir*, antes referidos en relación a la mediación de las contradicciones.

Ahora bien, respecto al cuarto aspecto en común, se observa que también existe una relación entre la paz democrática y el *Vivir Bien*, y es que ambos visionan paradigmas de desarrollo diferentes al hegemónico. Sin embargo, de este encuentro se deriva una divergencia, pues de un lado, (paz democrática) reclama que el conflicto ha emergido por la no transformación de las estructuras que han permanecido en un *statu quo* que perpetúan las desigualdades y la injusticia social. Y, el paradigma del *Vivir Bien*, no reconoce el desarrollismo como el camino a seguir, en tanto sea *Suma Qamaña* o *Teko Kavi* u otra de las expresiones mencionadas en la Constitución boliviana, sigue siendo un camino de realización del ser y del hacer que se relaciona con el cosmos, la Naturaleza y el ser humano, por tanto, comprenden que el *Vivir Bien* es saber vivir con uno mismo y con los demás, ello implica una filosofía de vida no occidental que abarca el saber convivir con el otro, por tanto integran en esta palabra lo que para el conocimiento experto es conocido como paz y desarrollo, en razón a que para ellos el desarrollo, como se ha comprendido desde que se inventó esta necesidad, no es reconocida.

Entre tanto, respecto al segundo elemento diferenciador se considera que en el *Vivir Bien*, no se contempla una relación de mediación explícita como si se hace con la paz imperfecta, pues el *Vivir Bien*, parte del principio de que se debe saber *vivir bien* consigo mismo para poder *vivir bien* en comunidad, son comprensiones distintas y cosmovisiones diferentes que hacen ver las realidades en armonía con el todo y el uno, y por ello conciben el (*Con*)*Vivir Bien*, con el otro, sea humano o no humano.

Mientras que, con la paz imperfecta, sí se habla de mediación, *habitus*, empoderamiento pacifista, como escenarios que permiten gestionar los conflictos que se producen en las relaciones entre humanos, y comprender la necesidad e importancia de los equilibrios dinámicos, la complejidad y la conflictividad.

Y, finalmente, respecto a la paz territorial y el *Vivir Bien*, no se observan convergencias, en tanto la primera hace sus apuestas sobre aspectos que no son de transformación o cambio de paradigma, sino del deseo de recuperar territorios que el Estado abandonó bajo el pensamiento determinista y excluyente, descuidando a los más desfavorecidos en sus Derechos Humanos, y dando lugar a que lo ocuparan la insurgencia alzada en armas que delinquía en estos territorios. Y, en la segunda, el *Vivir Bien* se aleja de esta mirada, en tanto lo que promueve no es el prevailecimiento de unas estructuras inamovibles que permiten que unos pocos vivan mejor, sabiéndose que todos pueden *Vivir Bien*.

### **Reflexiones finales**

En primer lugar, Bolivia juega un papel muy importante en el aporte a la temática indígena, en comparación al resto de países del continente americano. Se aprecian, entre otros, dos factores claves que no se producen en otros países. Por un lado, es el territorio que cuenta con una mayor participación relativa de la población indígena, respecto al total, siendo, por otra parte, el único Estado que en su pasado reciente tuvo como presidente a un líder político de origen indígena y campesino. Y, de otro lado, la contribución del Estado Plurinacional de Bolivia en torno al ámbito jurídico, político, social, económico, cultural en favor del medio ambiental.

En segundo lugar, el *Vivir Bien* andino permite plantearse a partir de las diferencias y semejanzas, unas relaciones y vínculos que constituyen los elementos fundamentales para poder tejer diálogos interculturales, en torno a las paces territorial, democrática e imperfecta. A pesar de la mayor afinidad que presenta la paz imperfecta y el *Vivir Bien*. En ese sentido, ofrecemos otra comprensión de la paz, partiendo de la construcción de diálogos interculturales, entre el pensamiento occidental y las nociones del *Suma Qamaña*, *Nandareko*, y *Teko Kavi*, que se insertan en la cosmovisión andina boliviana, como lo reiteró el profesor Fernando Heredia en torno al *Vivir Bien*.

Todo esto permite extender un puente que acerque a los pueblos y las naciones, a partir de estos vínculos y relaciones, hacia la construcción de una cultura de la convivencia con más elementos que ayuden a repensarla

con el reconocimiento de la otredad en sí mismos y, por tanto, la coexistencia del nos(otros) en las prácticas comunicativas de la cotidianidad y el *(Con) Vivir Bien*.

## Referencias

- Agencia Plurinacional de Comunicación Bolivia / APC – Bolivia. (2018). ¿Cuántos idiomas se hablan en Bolivia? Obtenido de <http://www.apcbolivia.org/noticias/noticia.aspx?fill=56190&t=%C2%BFcu%C3%A1ntas-lenguas-se-hablan-en-bolivia?>
- Añaños, K.; Hernández, B. & Rodríguez, J. (2020). “Living Well” in the Constitution of Bolivia and the American Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Reflections on Well-Being and the Right to Development . *International Journal of Environmental Research and Public Health*. This article belongs to the Special Issue Environmental Health and Well-Being of Indigenous People, 8 (17), 2870-2895, DOI: <https://doi.org/10.3390/ijerph17082870>
- Añaños, K. & Hernández, B. (2019). Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Otra lectura, desde el Buen Vivir. *Revista de Paz y Conflictos*, 1(12), 251-264.
- Baldivieso Jinés, M. A. (2017). La interpretación constitucional en Bolivia, (¿suicidio del TCP?, estudio de caso). *Revista Boliviana de Derecho*, 23, 16-50.
- Checa, D. (2014). Estudios para la paz: Una disciplina para transformar el mundo. *Annals of the University of Bucharest / Political science series*, 16(1), 9-24. Disponible en <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-398111>
- Comisión Económica para América Latina – CEPAL. (2014). Garantizar los derechos de los pueblos indígenas en América Latina: avances en la última década y desafíos pendientes - noviembre de 2014 (LC/L.3893/Rev.1). Disponible en [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37051/4/S1420782\\_en.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/37051/4/S1420782_en.pdf)



- Comisión Interamericana de Derechos Humanos – CIDH. (2019). Situación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y tribales de la región panamazónica. Washington D.C: OEA. Disponible en <http://www.oas.org/en/iachr/reports/pdfs/Panamazonia2019-en.pdf>
- Estado Plurinacional de Bolivia. (2013). *Decreto Supremo N° 1696, de 14 de agosto de 2013. Reglamento de la Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Estado Plurinacional de Bolivia. (2012). *Ley N° 300, de 15 de octubre de 2012. Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo para Vivir Bien*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Estado Plurinacional de Bolivia. (2010a). *Ley N° 045, de 8 de octubre de 2010. Ley contra el racismo y toda forma de discriminación*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Estado Plurinacional de Bolivia. (2010b). *Ley N° 071, de 21 de diciembre de 2010. Ley de Derechos de la Madre Tierra*. La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Estado Plurinacional de Bolivia. (2009). *Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia*. El Alto de La Paz: Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Ferrajoli, L. (2011). *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*. Tomo I: Teoría del Derecho. Madrid: Trotta.
- Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao: Gernika Gogoratus.
- \_\_\_\_\_. (1990). Violencia cultural. *Journal of Peace Research*, 27(3), 291-305. Disponible en <https://doi.org/10.1177/0022343390027003005>
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Editorial CAOI.

- Instituto Nacional de Estadística de Bolivia – INE (2019). *Datos de Población – 2019*. Disponible en <https://www.ine.gob.bo/>
- Jaramillo, S. (2013). La Paz Territorial. Disponible en <http://www.interaktive-demokratie.org/files/downloads/La-Paz-Territorial.pdf>
- Jiménez, J. M. (2018). Evolución humana y paz. Una aproximación desde la teoría y la práctica, *Revista vínculos de historia*, 7, 15-36.
- \_\_\_\_\_ (2011). Pax homínida. Una aproximación imperfecta a la evolución humana. En: Muñoz, F. y Bolaños, J. (Edits.), *Los Habitus de la Paz. Teorías y Prácticas de la Paz Imperfecta* (pp. 65-93). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Jiménez, F. (2014). Paz neutra: Una ilustración del concepto. *Revista de Paz y Conflictos*, 7, 19-52.
- Muñoz, F. y Bolaños, J. (2011). La praxis (Teoría y práctica) de la paz imperfecta. En: Muñoz F. y Bolaños, J. (Edits.), *Los Habitus de la Paz. Teorías y Prácticas de la Paz Imperfecta* (pp. 13-36). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Muñoz, F. y Martínez, C. (2011). Los habitus de la paz imperfecta. En: Muñoz, F. y Bolaños, J. (Edits), *Los Habitus de la Paz. Teorías y prácticas de la Paz Imperfecta* (pp. 37-64). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Muñoz, F. (2004). Paz imperfecta. En: Mario López Martínez (Dir.), et al. *Enciclopedia de Paz y Conflictos: L-Z. Edición especial*, Tomo I (pp. 898-900). Granada: Editorial Universidad de Granada, Colección “Eirene”.
- \_\_\_\_\_ (2001). *La paz imperfecta*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- Organización de Estados Americanos – OEA (2016). *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Aprobada por la Asamblea General en la tercera sesión plenaria, celebrada el 15 de junio de 2016, AG/RES.2888 (XLVI-O/16); Santo Domingo,

República Dominicana, 46 de 2016. Disponible en <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>

Organización Internacional del Trabajo – OIT. (1957). *Convenio sobre poblaciones indígenas y tribuales* (núm. 107). Disponible en [https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_ILO\\_CODE:C107](https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C107)

Organización Internacional del Trabajo – OIT. (1989). *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales* (núm. 169). Disponible en [https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_INSTRUMENT\\_ID:312314](https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID:312314)

Organización de las Naciones Unidas. (2010). *Declaración Universal de Derechos de la Madre Tierra*. Declaración adoptada por la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el cambio climático y los Derechos de la Madre Tierra, del 20 al 22 de abril de 2010. Cochabamba, Bolivia.

Organización de las Naciones Unidas. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Resolución/Aprobada por la Asamblea General, 2 de octubre de 2007, A/RES/61/29; Naciones Unidas: Nueva York, NY, EE.UU. Disponible en <https://undocs.org/es/A/RES/61/295>

Quiroga Trigo, J. A. (2010). El Estado Plurinacional y el fin de la República. En: Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA), Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Universidad Mayor de San Andrés (Edts.), *Miradas Nuevo Texto Constitucional* (pp. 273-282). La Paz: IDEA Internacional.

Rawls, J., Sen, A. (1988). Las libertades fundamentales y su prioridad en libertad, igualdad y derecho. En: Las conferencias Tanner sobre filosofía moral. (Ed. Sterling M. McMurrin). Barcelona: Editorial Ariel S.A.

Rojas Tudela, F. (2010). Análisis y comentario de la Primera Parte de la CPE. En: Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia

Electoral (IDEA), Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Universidad Mayor de San Andrés (Edts.), *Miradas Nuevo Texto Constitucional* (pp. 283-294). La Paz: IDEA Internacional.

Rojas Tudela, F. (2018). La garantía jurisdiccional de aplicabilidad directa de derechos fundamentales en la constitución Boliviana. *Revista Jurídica de Derecho*, 9(7). Disponible en [http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2413-28102018000200006](http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2413-28102018000200006)

San Ginés, P. (2013). La Cultura del Dao y la Paz. En: Comins, I. y Muñoz, F. (Edits), *Filosofías y Praxis de la Paz* (pp. 297-317). Barcelona: Icaria.

\_\_\_\_\_ (2000). El concepto de la paz en la China clásica. En: Muñoz, F. y López, M. (Edits). *Historias de la Paz. Tiempos, espacios y actores*. Colección monográfica “Eirene”, 12 (pp. 51-82). Granada: Editorial Universidad de Granada.

Santos, B. S. (2017). *Democracia y transformación social*. Bogotá: Siglo XXI Editores.

Tapia Mealla, L. (2010). El pluralismo político-jurídico en la nueva Constitución de Bolivia. En: Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA), Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Universidad Mayor de San Andrés (Edts.), *Miradas Nuevo Texto Constitucional* (pp. 261 – 272). La Paz: IDEA Internacional.

### ***Entrevistas realizadas:***

Luis Fernando Heredia. Profesor de la Facultad de Sociología de la Universidad Autónoma Gabriel Rene Moreno. Realizado en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), el 5 de junio de 2018.

Pedro San Ginés Aguilar. Profesor titular de la Universidad de Granada, Co-Director del Instituto Confucio de la Universidad de Granada y Coordinador del área de lingüística general. Realizado en Granada (España), el 25 de octubre de 2018.

# 5. ESPIRITUALIDAD DE PAZ Y BUEN VIVIR DESDE EL TERCER ISAÍAS<sup>1</sup>

## REFLEXIONES DESDE LA LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA



Maricel Mena-López  
Angie Marcela Gómez-Giraldo  
Julián Eduardo Leal-Reatiga  
Manuel Antonio Veloza

### Resumen

Esta investigación se propuso sistematizar los sentidos y reflexiones de algunas comunidades de fe frente a la lectura bíblica del Tercer Isaías (Is. 56-66), desde sus experiencias ante los retos del posacuerdo colombiano. Mediante la metodología de la Lectura Popular de la Biblia, se plantea como objetivo la búsqueda de instrumentos útiles para la paz y la reconciliación en el horizonte del Buen Vivir urbano. Se parte desde las reflexiones de víctimas y excombatientes en espacios eclesiales urbanos y en diálogo con la lectura comunitaria de la Biblia, en particular el Tercer Isaías. Los talleres bíblicos se orientaron a buscar el sentido del Tercer Isaías para nuevas comprensiones de paz, reconciliación y buen vivir en el posacuerdo.

**Palabras clave:** Espiritualidad, justicia, perdón, reconciliación, Tercer Isaías, lectura popular de la Biblia, Buen Vivir, urbano, paz

---

<sup>1</sup> Artículo fruto de la investigación titulada: “Espiritualidad de justicia, perdón y reconciliación en un horizonte político de paz y buen vivir en el Tercer Isaías” del semillero bíblico Bereshit, financiado por la Universidad Santo Tomás. Proyecto FODEIN (2017-2018). Código del proyecto: 17465011

## Abstract

This research sought a biblical reading of the Third Isaiah (Is. 56-66) from the experiences of some faith communities amidst the challenges of the post-peace accord in Colombia. The objective, through the Popular Reading of the Bible methodology, is to search for useful tools for peace and reconciliation in the horizon of urban *Buen Vivir*. It begins with the reflections of victims and excombatants during urban pastoral settings and in dialogue with a community reading of the Bible, in particular the Third Isaiah (Is. 56-66). The Biblical workshops were oriented towards making sense of the Third Isaiah for new understandings of peace, reconciliation and good living during the post-accord.

**Keywords:** Spirituality, justice, forgiveness, reconciliation, Third Isaiah, popular reading of the Bible, Buen Vivir, urban, peace.

---

## Introducción

Después de cuatro años incesantes de diálogos entre el gobierno y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia- Ejército del Pueblo (FARC-EP), en 2016 se firmó el cese al fuego y hostilidades bilaterales. Sin embargo, la polarización y desconfianza de este proyecto de paz llevó a la no refrendación de los acuerdos y la polarización entre los del sí y los del no, entre otras cosas por críticas internas al acuerdo de paz. Dentro del ambiente religioso la crítica se centró en torno a la ideología de género, que, según la oposición, ponía en jaque la constitución del modelo de familia cristiano y católico. Lo cierto es que esta investigación en medio de esta coyuntura se propuso pensar en algunas rutas de perdón y reconciliación con miras a una paz estable y duradera, más allá de los fundamentalismos religiosos en nuestro país.

En medio de este panorama, esta investigación se propuso acompañar a algunas comunidades urbanas con insumos bíblico-teológicos y pedagógicos, para re-pensar la paz y la convivencia, desde el Buen Vivir urbano y en la transición, que debe ser incluyente de las personas desplazadas, reinsertadas y de la población de las urbes, como Medellín,

Barranquilla, Cali, Quibdó y Bogotá, que es el caso más cercano donde se ubica esta investigación pero en diálogo y encuentro con experiencias de comunidades eclesiales de las ciudades mencionadas en torno al mismo tema: perdón, reconciliación y Paz, desde lecturas bíblicas diversas, en un ambiente de negociación del fin del conflicto.

Para la consecución de nuestro objetivo, se desarrollaron talleres a nivel regional y nacional de lectura popular de la Biblia sobre el perdón y la reconciliación<sup>2</sup>. En dichos talleres se compartieron, reflexionaron y celebraron prácticas y rutas de perdón y reconciliación desde las experiencias de comunidades víctimas de violencia. Se trató de un espacio propedéutico y terapéutico de escucha, reflexión, acción y prevención de la violencia e intolerancia desde la experiencia de fe. (Mena-López & Ramírez, 2015).

Como personas, cristianas y colombianas, se tiene un compromiso ético por la justicia y la dignidad humana, cuestión que orientó esta investigación. A su vez, la búsqueda de la verdad es un componente primordial de la teología dominicano- tomista que inspiró esta investigación y se entiende como un proceso constante de entendimiento de la realidad, como fue expuesto por Santo Tomás, *facientes veritatem*, lo cual posibilitó en esta investigación la comprensión, el entendimiento y la evaluación crítica de las acciones humanas (Aquino, 1947, pp. 626-632).

Teniendo en vista este concepto de verdad que pasa por el entendimiento, la acción y la proposición, el problema de la presente investigación se formuló así: ¿Cuáles elementos de espiritualidad política de justicia, perdón y reconciliación se evidencian en el estudio bíblico del Tercer Isaías como pautas éticas en el horizonte político de paz y Buen Vivir urbano?

El abordaje fue interdisciplinario, pues la teología, en diálogo con la sociología, la historia, la antropología, psicología, entre otras, nos posibilitaron ofrecer algunas pautas para pensar en los temas de paz, justicia y reconciliación en la Colombia de hoy.

---

<sup>2</sup> Esta investigación hace parte de un proyecto más amplio a nivel nacional con comunidades de Cali, Quibdó, Barranquilla, Medellín, Bogotá en torno al perdón y la reconciliación, donde se trabajaron diversos textos bíblicos, como parte del convenio Universidad Santo Tomás (USTA)- Kairós Educativo (KAIREd) y con el apoyo solidario de Kerk-in Active (Holanda).

Adicionalmente, se realizan interpretaciones teológicas que se comprometen con la dignidad humana y que aportan a la sanación de las personas afectadas por la violencia (Torres Díez, 2008). Así mismo, algunos conceptos de la antropología bíblica, se utilizan, como: justicia, verdad, perdón, reconciliación, paz para juzgar la realidad.

Para la socialización de los resultados investigativos en este capítulo se parte de una breve aproximación al impacto social del posacuerdo en Colombia, seguida de un breve balance del estado de la investigación con relación al tema de la paz, la justicia y la reconciliación, todo esto con la finalidad de darle un sentido teológico a las categorías de análisis escogidas a saber: espiritualidad de paz, justicia, perdón-reconciliación y Buen Vivir urbano. Después de la delimitación conceptual, el siguiente paso consistió en el análisis social del siglo IV a.C., época en la que se sitúa a la comunidad post-exílica del Tercer Isaías. En seguida se presentan los resultados de algunos de los talleres bíblico con el fin de presentar las principales rutas del perdón y reconciliación planteadas por las comunidades, después del análisis de las categorías y subcategorías derivadas del trabajo de campo.

### **El impacto social del posacuerdo en Colombia**

La negociación del fin del conflicto entre el gobierno Santos y las FARC-EP construyen el tramo final de un proceso que, aunque no se refrendó por la mayoría de la población, sí debería culminar con su implementación. Por tal motivo, se hace urgente una inmensa tarea educativa, política y espiritual que acompañe y consolide los anhelos de una paz estable y duradera. Este anhelo se vio empantanado por el cese de diálogos en Ecuador con el Ejército de Liberación Nacional (ELN), por el retorno de fracciones disidentes al combate armado, por la ola de asesinatos de los líderes sociales y de prácticas que ya se consideraban de un pasado lejano, como es el caso de masacres colectivas, que se han vuelto constantes y más recientemente por el impacto global de la Pandemia. ¿Es válido seguir apostándole a la paz en medio de este cambio abrupto de la coyuntura nacional y mundial?

Merece la atención en el plano económico el destaque que se le ha dado a las megaobras de infraestructura, a los negocios extractivos que lucran con el oro, el coltán, el petróleo, entre otros dando prioridad al empresariado



y a las transnacionales, y disminuyendo recursos para el sector social y medio ambiental. A todo esto, se suma el aumento de impuestos a los trabajadores y pequeños comerciantes y consecuentemente el incremento de la corrupción.

Como consecuencia de esto se observa que la tendencia de los movimientos sociales es el de dinamizar sus luchas contra los megaproyectos mineros y energéticos, que no corresponde a las expectativas y exigencias de transformación y justicia social que requiere el proceso de paz y el Buen Vivir de las mayorías.

Esto está advirtiendo una crisis generalizada en tiempos del posneoliberalismo donde la extracción desmedida de petróleo y de minerales ha causado estragos irreparables al medio ambiente (El País, 2018). El paso del neoliberalismo al posneoliberalismo (López, 2016, p. 37) ha incrementado los niveles de devastación del medio ambiente al tiempo que la corrupción, el narcotráfico y la militarización están a la orden del día

Todo esto ha generado cambios en el escenario político. De un lado, una izquierda que trabaja en la formación de un frente amplio para incidir en la negociación de la paz y en las condiciones de participación política para las fuerzas guerrilleras, ya incorporados a la vida civil, así como la crítica al modelo económico, a los megaproyectos extractivistas y a la política internacional. De otro, las iglesias cristianas inciden en la vida política desde posturas fundamentalistas que de alguna forma fomentan la polarización entre la iglesia y la sociedad civil. Como consecuencia de esto, se percibe indiferencia o pasividad ante la injusticia y una profunda pérdida del sentido crítico, que vuelve vulnerable a la democracia ante la asimilación del modelo neoliberal, incluso por sus principales detractores (las izquierdas), el autoritarismo, la destrucción de la naturaleza y el militarismo. Urge democratizar los medios, fortalecer la comunicación pública y comunitaria, crear más escuelas de comunicación en las universidades públicas, articular las redes de comunicación alternativa, etc.

Aunque los temas de perdón y la reconciliación son parte de la agenda de los gobiernos, se nota que en la vida cotidiana son temas que aún son espinosos, pese a que la mayoría de las veces, se pregonan estos valores como intrínsecamente cristianos. Por tal motivo, resignificar estas categorías

teológicas tornan válida y pertinente esta investigación. Es por este motivo que se delimita este trabajo a la época del post-exilio Babilónico a partir de la experiencia de las comunidades del tercer Isaías.

Así pues, se considera esta investigación importante para la teología, porque, aunque se encuentren estudios sobre la reconciliación y la paz desde las diferentes disciplinas del saber tales como: la sociología, la historia, la política, en el ámbito específicamente teológico hay poco material de campo, salvo por los aportes dados por algunos teólogos que se han preocupado por el tema de la guerra, el desplazamiento forzado y del restablecimiento de los cuerpos desde la resiliencia.

### **Producciones referentes a la justicia, paz y reconciliación**

Para hacer un balance en materia de los temas de paz, justicia y reconciliación es importante, en un primer momento, destacar la producción intelectual en el ámbito internacional que nos sirven de apoyo conceptual y teórico. En este sentido, se hace una aproximación a algunos casos de África y América Latina y más recientemente al de las minorías étnicas de Norte América. En un segundo momento, se ubica en el caso Colombia para finalmente revisar en qué va la implementación de los acuerdos en estos cuatro años del posacuerdo.

Sobre las experiencias de búsqueda de justicia, paz y reconciliación es importante citar el caso de Sudáfrica mediante los aportes de Jeremy Sarkin (1996), en el que se plantea el difícil proceso por el que pasó una nación tan golpeada por las guerras internas y la muerte en la búsqueda de la reconciliación pero que hoy celebra importantes avances en procesos de sanación individual y colectiva. En su artículo reciente, este autor reconoce las críticas y falencias en torno a las comisiones de verdad y reparación, no obstante, ellas pueden ofrecer una base para la curación individual y también como promotora de la reconciliación en una nación dividida, una comisión de la verdad puede ser tanto o más poderosa que los enjuiciamientos que constantemente recibe. Para Sarkin (2019), estas instituciones son claves en varios aspectos, incluyendo la recuperación de la verdad y la ayuda que puede ofrecer a una sociedad para reparar las heridas que existen entre las víctimas y los perpetradores y entre los grupos divididos (p. 1).

En la misma línea, Susanne Buckley-Zistel (2019), al analizar los casos de violencia sexual en el marco de la guerra en Sierra Leona, Liberia y Kenia, resalta la importancia de las narrativas sobre atrocidades pasadas que se fijan por escrito en las comisiones de verdad, ya que ese material puesto a disposición de las comunidades sirve de referencia futura para no seguir perpetrando crímenes atroces como los vividos por tantas mujeres (p. 99).

Así también es importante el trabajo de Jhon de Gruchy (2002), que desde la teología pública y el contexto sudafricano aborda el tema de la reconciliación y la idea que persiste según la cual esta depende del final de los conflictos y la restauración de la justicia. Argumenta además que la importancia de la reconciliación va más allá de la armonía personal o eclesial, abarcando las relaciones entre grupos, la política e incluso el medio ambiente (p. 502).

El reciente trabajo de Douglas Foster (2020), basado en la experiencia racial norteamericana, plantea la reconciliación como un tema fundamental para la unidad cristiana, reconociendo las posturas de algunos cristianos antirracistas que afirman que no puede haber restablecimiento de la unidad y la armonía en una sociedad donde esto nunca ha existido. No obstante, el autor defiende la reconciliación como un concepto fundamental para la promoción humana y la equidad racial (p.63).

Skaar (2019), por su parte, hace hincapié en la importancia que tienen las recomendaciones hechas por las comisiones de verdad para poner freno a los abusos de los derechos humanos por los diferentes actores del conflicto armado en Latinoamérica. Además, argumenta que América latina desde la década de 1980

ha tenido 13 comisiones de la verdad oficiales... en 11 países diferentes que han completado su trabajo desde principios de la década de 1980... Comisiones ampliamente conocidas incluyen la Comisión Nacional de Desaparecidos de Argentina (CONADEP), la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación de Chile (Comisión Rettig) y la Comisión de Verdad y Reconciliación de Perú. Las comisiones de la verdad menos conocidas incluyen las de Ecuador, Haití, Panamá y Paraguay. Un recién llegado a la escena de la comisión de la verdad en América Latina es Brasil, que publicó su informe final casi tres décadas después de la transición del país de la dictadura militar a la democracia en 1985, en respuesta a una iniciativa

presidencial. Recientemente también se han establecido comisiones de la verdad en Colombia y Bolivia, lo que sugiere que esta forma de documentar las violaciones de derechos humanos está lejos de ser pasada de moda en la región. (Skaar, 2019, p. 119)

Con todo esto, al parecer los discursos sobre la reconciliación se han tornado insuficientes, en países como Argentina, Chile, El Salvador, Nicaragua y Guatemala, en cuanto al número de personas víctima a las que se le haya garantizado sus debidas reparaciones. (Duque, 2016, p. 21). La recuperación de la confianza en los entes gubernamentales en materia de corrupción, impunidad y Derechos Humanos, es necesaria.

En Colombia, en el año 2005 surge la Ley 975, conocida como la ley de justicia y paz, dando comienzo al proceso de justicia transicional. Esta ha sido duramente criticada por que todavía no se evidencian resultados satisfactorios en cuanto a la reparación integral de las víctimas (Duque, 2016, p. 21).

El trabajo de Iván Orozco (2003) por su vez, explora la relación existente entre venganza, justicia y reconciliación con un interés particular en la situación de nuestro país. El trabajo de este autor tiene como propósito ayudar a mermar las desavenencias existentes entre los promotores de la paz y el asunto de la impunidad.

Por su parte el Observatorio de paz y conflicto de la Universidad Nacional de Colombia con el apoyo del gobierno de Suecia y su embajada en Colombia ha elaborado varios documentos con los cuales pretende informar a la sociedad en general sobre los aspectos concretos de la reparación de las víctimas y la justicia transicional. Tal es el caso del documento *Los procesos de paz con las autodefensas: experiencias y lecciones* (Observatorio de paz y conflicto, 2015) en el que se analizan las distintas cuestiones relacionadas con estos procesos y el fracaso de muchos de los mismos. También en el documento *Colombia: retos para la construcción de la paz* (2018, p. 3) de Paula de Castro, se evidencia problemas de reincorporación colectiva por parte de los desmovilizados y la situación de inseguridad en los territorios, por lo que se constata una distancia entre los acuerdos y la implementación de lo ratificado.

Merece una especial mención el trabajo editado por Francisco de Roux y Virginia Bouvier y desarrollado por varios autores, titulado *Colombia, La construcción de la paz en tiempos de guerra* (2014). En este trabajo, los editores se han propuesto rescatar las iniciativas de paz y reconciliación que se han venido gestando dentro de las propias comunidades afectadas por el conflicto, que buscan superarlo y que articuladas con los procesos de paz pueden alcanzar un éxito muy importante en cuanto a la consecución de la paz y la reconciliación.

Es también importante rescatar el trabajo de Gloria María Gallego y María José González (2012), donde se aborda el tema de la verdad en su sentido ético y filosófico, la posibilidad del perdón en Colombia y su posible relación con el derecho o la justicia. Este trabajo plantea un aspecto novedoso, como es el sentido del miedo en la relación social y política que se establece con el conflicto y cómo el uso del miedo como factor de cohesión se convierte en factor de poder, terminando haciéndole daño a la sociedad. Al final, este trabajo propone un cambio de paradigma en la guerra y el modo en que esta se desarrolla y se caracteriza, promoviendo la protección de los derechos civiles en contextos de guerra.

Resulta muy oportuno también, y sobre todo en el contexto de nuestro estudio que busca reconocer en la biblia las voces de los que no tienen voz, el trabajo de Esperanza Hernández-Delgado (2012), en el que comunidades directamente afectadas por la violencia en Colombia plantean la reconciliación no como una labor específica del Estado y de los actores armados sino también de las víctimas, puesto que desde esta óptica la reconciliación equivale a verdad, no repetición, no impunidad y reparación integral. Hernández ofrece, además, conceptos para la comprensión de ciertas categorías como: reconciliación, víctima, conflicto interno armado, Derecho Internacional Humanitario (DIH), crímenes de guerra, delitos de lesa humanidad, perdón, relevantes para una paz estable y duradera en Colombia.

En un artículo reciente del 2018, esta autora a partir del estudio de la lucha por el agua del pueblo indígena yaqui de México, plantea como estrategias la persuasión, protesta e intervención como mecanismos legales de resistencia.

El libro *Justicia y paz: ¿Verdad judicial o verdad histórica?* del Centro de Memoria Histórica (2012), a su vez, nos amplía el tema de la justicia transicional, desde una mirada etnográfica, centrándose en la temática de la verdad desde las mujeres a partir de su sufrimiento y duelo. Se trabaja la paz y la justicia a partir de dos etapas: la investigación y el juzgamiento. En la etapa investigativa se apuesta por el establecimiento de la democracia a partir del análisis del pasado. Mientras que, en la etapa de juzgamiento, se establecen los criterios de juicio y discernimiento para una paz justa, estable y duradera.

En cuanto a trabajos teológicos que abordan específicamente el tema de la paz, la verdad y la reconciliación, merece destaque el trabajo de Sobrino (2003), en donde se evidencian los límites de este concepto al no tomar en cuenta el drama real de las víctimas, ni contribuye a la superación del abismo creciente entre los poderosos y los pobres. También, María Pilar Aquino (2003), quien reconoce el papel de la religión en los procesos de conflicto y reconciliación; Zegarra (2002), quien enfatiza la necesidad de justicia para que la reconciliación sea plena, pues la verdad no es suficiente y la justicia es indispensable; y Castro Quiroga (2006), quien desde los valores del evangelio cristiano pone en evidencia que la verdad es el camino para la reconciliación.

Es relevante también la compilación de Jorge E. Martínez y Fabio O. Neira (2010) titulada *Miradas sobre la reconciliación: reflexiones y experiencias* de la Universidad de la Salle, donde la reconciliación aparece como una posibilidad concreta y real a partir de la escucha de relatos concretos.

Todos estos trabajos tienen un objetivo común, superar la violencia que se vive en el mundo y que se manifiesta de diversas formas. Estos materiales favorecen la difusión del problema, que podría llegar a facilitar el cambio de mentalidad de la sociedad mundial, haciendo posible que las actitudes que rechazan la violencia se globalicen. En este sentido, el marco conceptual que alimenta la reflexión teológica es aquella proporcionada por los valores bíblico-teológicos (Castro Quiroga, 2006).

Una vez establecido el marco teórico global, el siguiente paso consiste en levantar algunas categorías articuladoras del diálogo que se hará entre el Tercer Isaías y los diversos escenarios del conflicto y de la vida cotidiana

de las comunidades. Estas categorías nos pueden ayudar en la redención y restauración del tejido social.

### **Espiritualidad de paz**

La mejor manera de definir el concepto o idea de *shalom* es a través de lo que se entiende en la Biblia como “reino o reinado de Dios”. O, dicho de otra manera, el reino de Dios es la mejor forma de describir o explicar lo que significa *shalom* en la Biblia. (Sánchez Cetina, 2017, p. 59)

Partiendo de este concepto, la unión del binomio paz y espiritualidad, se puede entender como una proyección de la experiencia individual al campo comunitario. Pues es justamente en el interior donde germina un sentimiento cuyo fundamento va más allá de motivaciones materiales y en donde se establece la relación con el totalmente Otro. Por ello, se puede decir que la espiritualidad comprende la más íntima relación de ser humano con lo trascendente y con su entorno, y es inherente a su condición de humana. La espiritualidad es, por tanto, un rasgo que identifica a las personas, por lo que no hay un solo modelo de espiritualidad. Hans von Balthasar (2004), habla de tres formas de espiritualidad: trascendental, activista y pacifista que iluminan la realidad existente de una espiritualidad que tiene un compromiso objetivo con el mundo, la activista. Esta espiritualidad que hace referencia a la expresión de la condición del hombre religioso es el fundamento para relacionarlo en su auténtica práctica con la paz que se establece en un contexto determinado.

Por su lado, la paz se puede considerar como uno de los anhelos de la humanidad, el “*shalom* hebreo, homologado con el *eirene* griego, significa bien religioso, obra de la justicia, don que se pierde con la trasgresión del pecado” (Blázquez, Devesa & Cano, 2002 p. 429). Siendo así, se puede afirmar que como bien religioso u obra de la justicia, la paz toca la dimensión comunitaria, debido a que éticamente se comprende como la armonía que debe guardar una sociedad, dado el paradigma en que se entiende al humano como un constante buscador de la felicidad.

El punto de encuentro entre espiritualidad y paz se da en la creación y especialmente en el ser humano, que interiormente, al establecer una relación con Dios, debe impactar directamente a la sociedad de manera

positiva. El carácter eminentemente personal de la espiritualidad, toca la esfera social en la medida en que ello hace parte de su condición. Se puede afirmar que la espiritualidad encuentra su mayor fundamento en acciones que contribuyen a un Buen Vivir, y que por tanto evidencia su relación con la divinidad y el compromiso y responsabilidad que adquiere por asumir la misión como agente de paz.

## **Justicia**

Tanto en la filosofía aristotélica como en la teología cristiana, la justicia hace parte de las cuatro virtudes cardinales, es decir, es una virtud indispensable en el actuar humano referido a su relación con otra persona basada en la rectitud. Actualmente, en la teología contemporánea la justicia tiene elementos retributivos como castigar lo malo y recompensar lo bueno, pero también tiene su dimensión distributiva, como la correcta distribución de recursos y poder

La justicia en la concepción bíblica veterotestamentaria no se encuentra en las acciones humanas determinadas por normas jurídicas, pues antes de adjudicarle al poder público el deber de hacer justicia, el Antiguo Testamento entendía que la justicia se basaba en una bondadosa y recta actitud del ser humano agradable a Dios. Por lo tanto, la justicia inicialmente no tenía como consecuencia el castigo, no obstante, a la luz de la teología deuteronomista esta adquiere un sentido de culpa y condena (Dt 25, 1). Posteriormente, y a la luz de la práctica de Jesús, la justicia toma un carácter de bondad por su apelo a la conciencia anterior (Cohen, Beyreuther & Bietenhard, 2003).

Se sabe que tanto el judaísmo como el cristianismo estuvieron cometidos a varias interpretaciones desde distintas posiciones, según sus convicciones de vida. Por ejemplo, respecto a la categoría justicia, el grupo de los rabinos la entendía como cumplimiento y armonía del hombre con la ley, pues, al obedecer la ley iban a obtener méritos; para ellos las acciones verdaderamente meritorias son: la beneficencia y las obras de caridad. Otro grupo en el que se encuentra una distintiva concepción de justicia es la comunidad del Qumram; ellos entendieron de manera profunda su propia culpa y transitoriedad, por ende, apelaban a la justificación que solo viene del maestro de justicia, Dios (Cohen et al., 2003).



Respecto a los anteriores matices y concepciones de justicia, dentro de la teología contemporánea y la concepción bíblica veterotestamentaria, se observa que la justicia siempre va a referir a Dios y a nuestro prójimo, de estas relaciones no se puede separar ya que conduciría inevitablemente a la inequidad. La justicia debe contener un fin salvífico, liberador, restaurador y bondadoso para el justo, para el desplazado que perdió sus tierras, para la víctima que vio morir y perdió sus familiares en una invasión o en un saqueo por la guerra, etc.

La justicia, más que palabras, necesita acciones que renueve la vida de las víctimas, por ende, deben cumplirse con rigurosidad los derechos. La justicia, más que condenar a los victimarios, debe tener en mente que su principal labor es la restauración de los derechos de las víctimas. Por eso, en torno a estas concepciones de justicia y la realidad del país, se nota que es pertinente reflexiones bíblico-teológicas en torno a esta categoría de justicia.

### **Perdón y reconciliación**

La categoría reconciliación, se deriva del latín *conciliatus*, e implica la idea de “juntar”, “reunir”, “caminar juntos”, es un acto en el que aquellos que caminaban separados comienzan a caminar juntos, de la mano. La reconciliación con el prójimo implica una reconciliación con nosotros mismos, con la comunidad, con la naturaleza y consecuentemente con Dios.

Para Fitzmyer (2004),

Pablo deriva esta imagen [la de reconciliación] del ambiente grecorromano, puesto que no hay en el AT ninguna palabra hebrea o aramea para expresar esta idea. Los LXX usan *diallasein*, que tiene el mismo significado, acerca de un levita que se irrita con su concubina y va a hablar con ella ‘para reconciliarla consigo’ (Jue 19,3), pero el hebreo dice ‘para hacerla volver a él’. (p. 1200)

En el léxico rabínico se encuentra el uso de la voz activa, *katallassein* – reconciliar –, con significación pasiva – ser reconciliado –, y esto indica que la gran fuente del significado de *katallasso* en Pablo es del mundo judío. Los

distintos matices que toma *katallásso* en el léxico, indican la reconciliación y la amistad entre los hombres, y en el lenguaje religioso la reconciliación es la paz entre los hombres y Dios.

En síntesis, *katallasso* indica una transformación, una renovación de la relación entre Dios y su creación y ciertamente entre los seres humanos. La reconciliación manifiesta una transformación radical del hombre por la que se hace una criatura nueva (2 Cor 5, 18). Esta transformación reviste las siguientes características:

- La iniciativa es siempre de Dios y Él es siempre quien reconcilia consigo a los seres humanos.
- La reconciliación no tiene sólo una dimensión antropológica, sino también cósmica.
- La reconciliación tiene una dimensión horizontal y una vertical.
- Pablo habla de los efectos de la obra de Cristo –Pasión, muerte, sepultura, resurrección, exaltación e intercesión- mediante diez (10) imágenes diferentes: justificación, salvación, reconciliación, expiación, redención, libertad, santificación, transformación, nueva creación y glorificación. Cada aspecto expresa una parte de la totalidad.
- La reconciliación es lo mismo que la unificación en el sentido de hacer uno.

Sin justicia no puede haber perdón ni reconciliación auténtica (Zegarra, 2002, p. 14). La reconciliación va unida a la reparación, cada uno de nosotros está llamado a ejercer prácticas reparadoras con las personas que han sido afectadas. Esta reparación pasa por la generación de espacios de inclusión, donde estos temas sean tratados, donde las comunidades puedan concientizarse de que hay que tener las manos dispuestas para compartir desde un abrazo, hasta una risa, o un pan, pues hay muchos desplazados en las calles que necesitan ayuda. Es un llamado evangélico a ser misioneros de la paz.

### **El Buen Vivir urbano**

El acuerdo de paz firmado entre el Estado colombiano y la guerrilla de las FARC-EP, el 24 de noviembre de 2016, reconoce entre otras cosas la

riqueza étnica y multicultural de las comunidades Afro e indígenas, comprometiéndose con su preservación mediante el fomento de los saberes ancestrales y organizacionales (Alto Comisionado para la Paz, Acuerdo de Paz, 2016, p. 21). En ese sentido, se asume en esta investigación la política del Buen Vivir de los pueblos indígenas, como una posibilidad de sostenibilidad holística e integradora de la diversidad de género y ambiental en escenarios rurales y urbanos.

El Buen Vivir como concepto proviene de varias culturas andinas latinoamericanas. Del quechua, *sumak kawsay*- buen vivir, del aymara, *suma qamaña*-vivir bien, y del guaraní *teko pora* o *teko kavi* -“el buen modo de ser y de vivir”. En síntesis, es plenitud y armonía, o “realidad cualitativa del ser y del estar”, y cuyo “paradigma es esencialmente comunitario” (Valdeavellano, 2012, p. 4).

De esta forma, el buen vivir constituiría una filosofía desde la tierra, la naturaleza, como sujeto de derechos, planteando una dimensión política-comunitaria-relacional, más que lo individual.

En tal sentido, desde la Colombia de hoy se clama por la resignificación de estas categorías y para eso se recurre al estudio del Tercer Isaías que invita a participar de la Jerusalén restaurada en el espíritu del Buen Vivir. Esta cualidad implica el hablar de vida, de ética, de orden, de armonía entre los seres creados, es una forma de aproximación al ámbito de la experiencia religiosa humana, con miras a la reconstrucción del tejido social. Por tanto, partiendo del encuentro de las víctimas y victimarios, de manera individual y en conjunto, se logra una reparación integral en las dimensiones humanas en su encuentro consigo mismo, con el otro y con lo trascendental; buscando un Buen Vivir desde la imagen materna de la Jerusalén que acoge a los pueblos y colma de frutos a quienes entran en ella.

### **Una aproximación al Tercer Isaías**

El comentario a la Biblia de Jerusalén de Ramis (2008) apela a la conversión del pueblo por medio de intermediarios diversos y por medio de naciones y personajes extranjeros, tal es el caso de Ciro, dando así una perspectiva universal e incluyente a la conversión, puesto que esta se ofrece al pueblo de Dios y de manera general a toda la humanidad (p. 247). En su siguiente

obra, Ramis (2010, p. 145), coherentemente con su pensamiento, pone su acento en la irrupción de Dios en el mundo y su apuesta a la conformación de una humanidad armónica y solidaria mediante su metáfora “el cielo nuevo y la tierra nueva”, aquí no hay lugar para la exclusión de gentiles o paganos pues todos participarán de esta nueva comunidad.

A su vez, Elorza Ugarte, aunque su obra se centra alrededor de la figura del profeta, deja claro que estamos ante unos capítulos de restauración. Para este autor, la unidad entre este conjunto se puede percibir mediante las palabras clave: Sion, ciudad de Dios, Santo, lugar de reunión de todos los creyentes, resto y esperanza futura (2017, pp. 115-116)

El Tercer Isaías es un texto que ha despertado el interés de algunos exégetas en América Latina, debido a su gran aporte en torno a la justicia de Dios como respuesta a las tendencias oficiales judaizantes hegemónicas. Severino Croatto (2001) enfatizó el valor querigmático de esta tradición, mientras que Milton Schwantes (2002) hizo su relectura desde el clamor de los pobres de la tierra. En consecuencia, este estudio toma partido por los sectores vulnerables de la sociedad que están en un proceso de empobrecimiento, para quienes tiene como propuesta el jubileo y el sueño de una Jerusalén inclusiva.

### ***Contexto histórico y literario***

Desde hace ya mucho tiempo se ha señalado que en los capítulos 56-66 de Isaías se está ante un nuevo contexto de su auditorio: la realidad del regreso de algunos/as exiliados/as de Babilonia. La distinción clásica es que los primeros 39 capítulos del libro están anclados en el período de la monarquía, y este concluye justamente con el anuncio del destierro de Ezequías a Babilonia. A partir del capítulo 40 y hasta el capítulo 55, el contexto es el anuncio del fin del destierro. El capítulo 40 comienza con el anuncio del fin del exilio, del regreso de los exiliados y con el mismo tenor culmina el capítulo 55.

A partir del capítulo 56 se menciona una nueva realidad, ya de vuelta en Jerusalén. Isaías 56, 8 muestra la realidad del regreso de algunos, pero con la existencia de muchos aún en el exilio: “Oráculo del Señor Yahvé, que reúne a los dispersos de Israel. A los ya reunidos todavía añadiré otros”.

Los oráculos contemplados en el tercer Isaías, “reflejan la realidad de la comunidad exílica que retorna a Jerusalén después del Edicto de Ciro (538 a.C.) el cual posibilita el regreso de los exiliados, la reconstrucción del templo y posteriormente de la ciudad de Jerusalén” (Mena López, 2015-2017). A este cuerpo literario se le ha llamado Trito-Isaías (TtIs) o Tercer Isaías. La realidad del retorno, o del encuentro entre los que fueron al exilio, y los que se quedaron para reconstruir su país en ruinas, trajo duros problemas, por ejemplo, la expropiación de la tierra y el trabajo forzado para las obras de la ciudad, entre esas el templo.

En consecuencia, se produjo crisis económica, corrupción de los líderes religiosos y políticos, entre otros. Así que la comunidad vivió el desánimo y la frustración, además de la marginación y exclusión de los extranjeros y grupos minoritarios. El proyecto del TtIs nos refleja esa situación, al tiempo que promueve una integración de la diversidad en la casa común (Jerusalén). Por tal motivo, el TtIs tendrá como cometido mantener vivas las esperanzas.

En otras palabras, las teologías oficiales contempladas en los proyectos

postexílicos de Esdras-Nehemías retoman la propuesta del libro de Crónicas y piensan en el templo como centro organizador de la vida de la comunidad y con un fuerte énfasis exclusivo en “los hijos de Israel auténticos”, es decir, los regresados del exilio en desmedro de los que quedaron en la tierra (Esdras 6:21; cap. 9; Nehemías 8:17). (Mena López, 2015-2017)

La pregunta emerge quiénes participarán de la “salvación que está por llegar y de la justicia que está por manifestarse” (56,1). Las voces de los excluidos (hijos, extranjeros, eunucos, pobres, mujeres) bien pueden pensarse como expresión de un movimiento de liberación. Este conjunto de 10 capítulos presenta una heterogeneidad de propuestas en cuanto a la autoría, por lo que la procedencia del material es de fuentes diversas.

Los capítulos 56-66 de Isaías son atribuidos por la mayor parte de los comentaristas actuales a diversos autores vinculados espiritualmente a Deuteroisaiás, que proclamaron su mensaje en los últimos decenios del siglo VI y primeros del V. Por consiguiente, no podemos hacer la menor referencia ‘biográfica’ en este caso. (Sicre, 1992, pp. 347-348)

Hay una diversidad de propuestas respecto a su autoría: algunos se la adjudican al mismo Deuteroisaiás (que habría continuado su actividad en Jerusalén al término del destierro); otros a un discípulo del DtIs (que habría adaptado a la época del post-exilio la predicación de su maestro); un profeta anónimo; pluralidad de autores (debido a la falta de unidad temática y estilística de estos capítulos).

También respecto a la época hay diversidad de propuestas: desde la vuelta de Babilonia hasta la reconstrucción del templo (segunda mitad del siglo VI); últimos decenios del siglo VI y primeros del siglo V; dataciones más o menos tardías a las anteriores (Alonso Schökel, 1980, pp. 340-343)

### ***Contexto social***

La comunidad postexílica está dividida en diferentes grupos: los que se quedaron en el país y no vivieron el exilio; y otros grupos y personas, no integradas o excluidas en la comunidad (Mena López, 2015-2017).

Entre estos grupos se dan tensiones (cfr. 57,3-21; 58,3-10; 59,3-8.13-20; 65,5-16; 66,5s.14-17). Los perjudicados son los socialmente más débiles (cfr. 58,3ss; 60,17b-18; 61,1-2), pues estas tensiones internas son empeoradas por el desencanto de los retornados del exilio. Surge la pregunta: “¿Dónde están las promesas del Deutero Isaiás?” (Mena López, 2015-2017).

A pesar de la intención del profeta de dar un mensaje de esperanza y brindar la salvación, esto sólo será posible mediante la participación humana, es decir, mediante una clara intención del pueblo de colaborar, cambiando de actitud y de conducta. Por tanto, se requiere de un consenso entre las partes para poder materializar esa paz entre los que llegan y los que ya habitan los territorios.

Según el estudio bíblico de Maricel Mena López (Mena López, 2015-2017), presentados en los talleres bíblicos y que se encuentran en las memorias, en estos capítulos

estamos ante la realidad del regreso de algunos/as exiliadas/os de Babilonia a Jerusalén. Ante esta nueva realidad, parece que estos capítulos traen consigo la pregunta de quiénes serán parte de ese proyecto que se está gestando en Jerusalén. Aún más, quiénes participarán de la “salvación que está por llegar y de la justicia que está por manifestarse. (56,1)

En contexto reformas jalonadas por Esdras-Nehemías, el templo se concibe desde la comunidad, aunque exclusivo a “los hijos de Israel auténticos”, los que habían retorando del exilio y en rechazo a los que se quedaron (Esdras 6,21; cap. 9; Nehemías 8,17).

El discurso puesto en boca de los excluidos (hijos e extranjeros/eunucos) bien puede pensarse como una expresión que se levanta frente a esta nueva realidad. En tal sentido, este texto marca un conflicto entre los grupos ya mencionados más las estipulaciones que encontramos en Dt 23,2-9. (Mena López, 2015-2017)

Ante esta situación, el Tercer Isaías es más revelador aún, no solamente se deben integrar estos dos grupos, sino que dentro de ellos la diversidad es mayor, están los eunucos, los pobres de la tierra, las mujeres, los apegados a la ley que solo les interesa el ayuno, los fundamentalistas que rechazan el cambio y la integración. Ante esta realidad, el Tercer Isaías apela a la dimensión holística de la vida mediante la metáfora de la nueva Jerusalén femenina (Is 60-66), de donde mana leche y miel, ese nuevo cielo y esa nueva tierra continúa alimentando nuestras utopías por una vida mejor en la Colombia que se sueña.

Pero, ¿quiénes son incluidas/os dentro de esta comunidad y quiénes quedan fuera, excluidos/as, marginados/as? Están invitados a leer el Tercer Isaías bajo el lema: “somos muchos, somos uno. Enviados a construir la paz de Dios”. ¿Se encuentra alguna “causa superior” que nos arraigue en la ética de la justicia que nos permita superar nuestros prejuicios y conflictos? Esta pregunta se hará visible a partir del reconocimiento de los sujetos emergentes en esta narrativa a saber: extranjeros, eunucos, pobres-oprimidos y mujeres.

### ***Los hijos e hijas de extranjero***

Ahora bien, no se trata de cualquier extranjero. Se trata de hijo(s) del extranjero adheridos a Yahvé. Si bien la exégesis menciona que se trata propiamente de extranjeros, Croatto (2001) sugiere, con buenos argumentos, que se puede señalar solo a los judíos exiliados que mantuvieron su fe o volvieron a ella. Más allá de esta discusión, es claro que se encuentran ante un proyecto mucho más inclusivo que el promovido por Esdras y Nehemías.

La exclusión de los extranjeros (considerados impuros, incircuncisos etc.) y de los eunucos se daba a diversos niveles. Así, por ejemplo, los eunucos eran excluidos del sacerdocio (cfr. Lv 21,20); las y los extranjeros eran excluidos de la celebración de la pascua (cfr. Ex 12,43), del culto (cfr. Lv 22,25), de las ventajas del año sabático (cfr. Dt 15,3), de la posibilidad de ser rey (cfr. Dt 17,15), del préstamo sin interés (cfr. Dt 23,21) (cfr. Ez 44,7-9; Esd 10,2ss; Ne 9,2; 13,26s.30, donde se indica que uno de los pecados del pueblo ha sido el haber aceptado convivir con extranjeros).

### ***Los eunucos***

Los eunucos y extranjeros están siendo excluidos de la comunidad (Dt 23,3-9), ante esta realidad el texto de Is 56-1-8 comienza invita a la comunidad a participar de la justicia de Dios mediante la práctica de la misma justicia en la comunidad. La bienaventuranza está abierta a toda persona que se dice observante de la fe y se abstiene del mal.

El lugar de los eunucos es en las cortes reales. Los eunucos no solo designan a los castrados físicamente, sino que es un término que designa a un grupo mucho mayor, como altos funcionarios reales, dentro de los cuales, los castrados son sólo una porción. La designación de eunucos podría incluir dentro de la comunidad a personas gay, asexuales, etc., y como lo señala los versículos 3-7, la bienaventuranza es para todos los que se adhieran a la ley.

### ***Los pobres y oprimidos***

Para el tercer Isaías, los pobres son todos aquellos que sufren injusticia y violencia. En 57,1 se especifican las características de la pobreza: los que no tienen vivienda, están desnudos, tienen hambre, los que son prisioneros y están cautivos. En 56,1-10 se critica el ayuno en el templo y se exhorta a un nuevo ayuno, que incluye acciones en favor de esta comunidad de pobres y oprimidos. Como consecuencia de su acción a favor del prójimo, Yahvé promete luz, gloria y justicia. Se observa, pues, que el Tercer Isaías es solidario con los pobres y oprimidos al tiempo que explora y denuncia las causas de la pobreza (Croatto, 2001, p. 254).

### ***Las mujeres***

En el Tercer Isaías también llama la atención la abundancia de imágenes femeninas (Ackerman, 1992). Concretamente, este libro contiene cuatro discursos sobre una ciudad-mujer (57,6-12; 60,1-22; 62, 1-12; 66,7-13). El



primero de ellos, no tan positivo, se interpreta a Jerusalén bajo la metáfora de una mujer que ha sido adúltera. El adulterio y fornicación se entiende como infidelidad a Yahvé por las constantes alianzas con dioses extraños a Yahvé. El segundo es positivo, ya que aquí el profeta se dirige a Jerusalén como una madre de pechos fecundos que acoge a sus hijos exiliados. En el tercer texto, Sión es una mujer casada con hijos. En el cuarto, Jerusalén es una mamá que da a luz a la humanidad. La nueva Jerusalén es presentada con connotaciones femeninas reproduciendo los hijos sin dolor.

Son estos sujetos, entre otros, los que están invitados a participar de la Jerusalén restaurada en el espíritu del Buen Vivir. Es una espiritualidad que se abre a la inclusión, más allá de los fundamentalismos separatistas y neofascistas.

## **Aproximación Metodológica**

### ***Ver, juzgar y actuar***

La teología, y más concretamente los estudios bíblicos, se valen de los métodos histórico-críticos que posibilitan la aproximación al contexto histórico, social, literario, ideológico y de la historia de la transmisión de los textos. Estos métodos oriundos de las escuelas europeas son importantes para la comprensión textual. No obstante, los contextos también determinan las interpretaciones, es así que desde América Latina se han apropiado de un método que, aunque no sea originario de este continente, sí ha sido utilizado por las diversas comunidades que aplican el método Ver, Juzgar y Actuar, legado de las juventudes cristianas belgas que, entre otros grupos, promovieron la renovación eclesial del Concilio Vaticano II y tuvieron en cuenta el análisis de la realidad al leer e interpretar la Biblia.

En América Latina, Carlos Mesters y Francisco Orofino (2007) han sido pioneros de este método. En su escrito plantea la relación existente entre Biblia (texto), comunidad de fe (contexto) y realidad social (pre-texto). Siendo la realidad el punto de partida para una adecuada aproximación a lo que el texto bíblico revela. Así pues, Dios se revela y comunica en y desde la realidad presente. El segundo punto es conocer el nivel literario del texto, es decir, lo que el texto dice a nivel textual, redaccional, histórico y teológico. Para finalmente, en el tercer paso, celebrar y actuar en favor de la vida.

Este método popular y comunitario de la lectura de la Biblia es muy significativo, ya que permite a muchas personas y comunidades escuchar, compartir los aportes que emergen de su espiritualidad, esa espiritualidad que nos hace uno solo en medio de la divergencia, permite el liderazgo de los que han guardado silencio por tanto tiempo. Es reconocer a Dios caminando con ellos, no como una doctrina, como una solución mágica, sino como ese reconocerse humano, hijo del creador, con derechos, con igualdad, que le ha sido negada por circunstancias diferentes que los ha llevado a ser y sentirse marginados, vulnerados, oprimidos, olvidados.

Como objetivo esta investigación, se planteó realizar una lectura bíblico-teológica del Tercer Isaías, teniendo como telón de fondo el proceso de paz y los anhelos del Buen Vivir en las urbes colombianas, con comunidades eclesiales de base, con la finalidad de proyectar una espiritualidad política comprometida con la paz y el Buen Vivir urbano. Véase en la Tabla 1 las características de las y los actores, o población muestra, con los que se dialogó y compartió nuestros resultados, quienes hacen parte del convenio USTA-KAIREL.

**Tabla 1.**

*Caracterización de la población muestra*

| ACTORES  | CARACTERÍSTICAS  |
|--|--|
| Experiencias de participantes del encuentro ecuménico de lectura popular de la Biblia “Lo que el Espíritu dice a las iglesias” (Nov. 2015) | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Semillero de Biblia - USTA</li> <li>2. Iglesia Presbiteriana (Barranquilla)</li> <li>3. Patiecitos bíblicos (Barranquilla)</li> <li>4. Comunidad Cristiana Anabautista. La Unción (Barranquilla)</li> <li>5. Uniclaretiana (Quibdó-Medellín)</li> <li>6. Grupos de Jesús (Medellín)</li> <li>7. Casa Bíblica Laureles (Medellín)</li> <li>8. Casa Cultural Tejiendo Sororidades (Cali)</li> <li>9. Casitas Bíblicas (Bogotá)</li> <li>10. Comunidad Hermandad en Cristo (Bogotá)</li> <li>11. Proceso Guacamayas (Bogotá)</li> </ol> |

Tabla 1. (Cont.)

|                                      |   |
|--------------------------------------|---|
| Agentes de pastoral                  | Laicas, laicos, religiosas, religiosos, sacerdotes, pastoras, pastores, educadoras, educadores, catequistas, animadores y animadoras de pastoral de diversas tradiciones cristianas en Bogotá y en el país, participantes en procesos ecuménicos de paz y Buen Vivir. |
| Número de participantes del proyecto | 250 (personas)  |

*Nota.* Autoría propia.

### ***Ver la realidad***

El primer momento de sensibilización consistió en la lectura en grupo de ítems seleccionados sobre los acuerdos. En plenaria se compartieron los resultados, luego, la comunidad contó sus relatos. Se seleccionan dos de ellos por los límites que impone este escrito.

Juan Pablo viene de la comuna trece de Medellín, cerca de la zona de La Escombrera, donde se encuentran sepultados cerca de 300 cuerpos en una fosa común. Haciendo recorridos por el barrio se encuentra con una señora que le cuenta la historia de La Escombrera y lo que más le llama la atención es el proceso de resiliencia de las mujeres que luchan por reclamar los derechos que les son vulnerados en el mismo sector, puesto que allí no hay excavaciones para descubrir los cuerpos e identificarlos, sino que el Estado genera un proceso para proclamar el territorio de La Escombrera como Territorio Santo para no buscar más cuerpos. “Impacta el dolor sufrido por estas madres”, afirma Julián, “hacían resiliencia perdonando y luchando para encontrar sus muertos y poder cerrar una etapa personal y familiar de sus vidas”. (Mena López, 2015-207)<sup>3</sup>

El hacer memoria de la verdad es un punto importante, pues a partir de allí se generaron espacios de resiliencia que abren, aunque tímidamente en algunos casos, la posibilidad de pensar en el perdón, que de ninguna manera es sinónimo de olvido. Por el contrario, esta práctica nos impulsa a trabajar por los procesos de reparación y confianza con los entes gubernamentales.

<sup>3</sup> Memoria del curso bíblico “Perdón y Reconciliación” (Medellín).

Otro relato escogido tiene que ver con la realidad de homofobia. En esta perspectiva, Juanita abrió su corazón en el siguiente relato:

Juanita dice emocionarse al poder recordar y poder contar su historia. Desde joven se dio cuenta que sus gustos y sentimientos son de mujer, pero debido a las circunstancias sociales, debió comportarse como hombre. La familia donde creció Juanita le permitió una educación desde una dimensión machista, homofóbica y violenta; así que ella debió comportarse como hombre. Alcanzó lo que cualquier persona desea para sentirse realizada: estudios, trabajo, etc., pero siempre se sentía en un cuarto oscuro, encerrada y sin ver la luz...

Hace diez años decidió salir del closet. Hoy se enfrenta a otras barreras y estigmas, segregación, burlas y violación de los derechos, como el del trabajo, pues no le reconocen veinte años de experiencia en las posibilidades de acceso a un empleo estable. (Mena López, 2015-2017)

A partir de este testimonio se reconoció como un logro histórico la inclusión de la perspectiva de género y los derechos de las mujeres en el Acuerdo de Paz. Así pues, es un logro el hecho de que las cuestiones de género se hayan incorporado de manera transversal en cada uno de los puntos de la agenda. Por lo que se cuestionó la polarización de algunos sectores eclesiales con relación a la violación de aspectos tan fundamentales de los Derechos Humanos como lo es el acceso a la verdad, justicia y reparación por violaciones, muertes de mujeres, niñas y afectaciones a las comunidades LGBTQ—lesbiana, gay, bisexual, transgénero y queer—, bien como la reivindicación de sus derechos de vivir en entornos seguros, más allá de los fundamentalismos religiosos.

### *Juzgar (texto)*

El lema de nuestros encuentros en torno al Tercer Isaías es “somos muchos, somos uno. Enviados a construir la paz de Dios”.

**Una nueva comunidad inclusiva (Isaías 56,1-8).** Tomando el texto de Is 56,1-8, donde el profeta escucha y hace suya la exclusión de dos grupos específicos, los “eunucos” y los “hijos de extranjeros”. Compartimos algunas preguntas:

- ¿Hay alguna palabra, frase o imagen que sea especialmente reconfortante y/o desafiante para mí, para la comunidad a la cual pertenezco?
- Haciendo un ejercicio de imaginación, ¿cómo habrá sido recibido por el auditorio el mensaje de Isaías 56,1-8?
- ¿Existe hoy en sus comunidades algunas personas o grupos que necesitan que su voz de exclusión sea escuchada?

**Una nueva ley para una comunidad inclusiva: construir la paz de Dios (Isaías 58,1-12).** Continuando con el tema de la exclusión en este estudio se aborda el tema de los pobres y oprimidos en el Tercer Isaías bajo el lema “una nueva ley para una comunidad inclusiva: construir la paz de Dios”. Se toma como base Is 58, 1-12; esta paz se consigue, según el Tercer Isaías, afirmando la liberación para los oprimidos (Is 58,6), como solidaridad en las necesidades concretas de los pobres aquí y ahora (58,7). Pero se hace efectiva en el ámbito de las relaciones interpersonales (58,9). Se comparten las siguientes preguntas:

- ¿De qué se acusa al pueblo?
- ¿Por qué ayunamos?
- ¿Dónde está realmente el problema?

**Una liberación integral (Isaías 61, 1-11).** Este texto de está lleno de promesas, lleno de esperanzas de empezar de nuevo. Hay un profeta que está llamado por Dios para anunciar este tiempo. Los/as destinatarios/as de esta promesa no aparecen mencionados, pero sí aparece una contraposición entre los beneficiarios de las promesas, sus tareas (v. 4 y 6a) y otros que aquí aparecen como extraños/extranjeros (v.5) y las riquezas de las naciones (v. 6b).

Centrándonos en la primera parte de nuestro lema, “somos muchos. Somos uno”, preguntamos:

- ¿Cómo sientes esta contraposición en los vs. 4-6?
- ¿Quiénes les parece que fueron los destinatarios originales de tales promesas? ¿Quiénes serían los referentes históricos de los extraños/extranjeros y las riquezas de las naciones en el texto?

- ¿Cómo era la situación por la que atravesaban los destinatarios originales de las promesas?

**En el amor se refleja la dimensión holística de la nueva Jerusalén femenina (Is 57, 6-12; 60,1-22; 62, 1-12; 66, 7-13).** Para su estudio en 4 grupos, retomamos el lema de nuestro estudio “somos muchos. Somos uno”, para intentar responder a las siguientes preguntas:

- ¿Qué metáforas femeninas utiliza el profeta?
- ¿Liberan estas metáforas o refuerzan estereotipos sexuales?
- ¿Qué característica tendría una nueva ciudad femenina en los tiempos actuales?

#### ***Actuar: sistematización de experiencias***

Se aclara que en la investigación cualitativa adoptada no se busca la comprobación determinante de una hipótesis. Lo que se busca es evidenciar las situaciones sociales existentes y por ende este método no es independiente a las preguntas de la investigación. Por lo tanto, la coherencia entre el problema de la investigación, el método y las técnicas de investigación, son evidentes.

Dentro de los métodos de investigación cualitativa, se asume el proceso de Sistematización de Experiencias, en cuanto que esta puso en el panorama del mundo académico la necesidad de volver objeto de conocimiento los saberes creados por los grupos sociales, las organizaciones sociales, y la realidad social construida desde dichos escenarios. La Tabla 2 condensa cuatro experiencias para esta sistematización:

**Tabla 2.**

*Talleres comunitarios a partir de la lectura popular de la Biblia sobre el Tercer Isaías*

|                       |        | Encuentros Locales - Bogotá  |   | Encuentros Nacionales  |   |  |
|-----------------------|--------|------------------------------|---|--|---|--|
|                       |        | Lugar<br>→                   | Instituto de la Sabiduría   | Parroquia:<br>Jesucristo Pan de Vida   | Universidad Santo Tomás - Bogotá  | Casa de Convivencias San Juan de Luz - Medellín  |
| <b>TRITO - ISAÍAS</b> | Textos | Categoría                    | Taller 1:<br><i>Biblia, Perdón y Reconciliación</i>   | Taller 2:<br><i>Perdón y Reconciliación: una mirada desde el Tercer - Isaías</i>   | Taller 3:<br><i>Biblia, Perdón y Reconciliación</i>   | Taller 4:<br><i>Comunidades Ministras de Reconciliación</i>  |
|                       | Is 56  | <i>Espiritualidad de paz</i> | La paz es el proceso que se logra trabajando en comunidad y dejando de lado la discordia, para obtener esta paz hay que pasar por la reconciliación de nuestros cuerpos y vivirlo desde sí. | Para una verdadera paz se debe construir en primer lugar caminos de perdón, que impriman respeto y aceptación por el otro. La espiritualidad es la clave de lectura para orientar los procesos que tienen como fin la paz. | Para lograr acciones transformadoras de paz, es necesario transformar las situaciones de venganza, pues son nocivas en los procesos de reconciliación. Paz con justicia social lleva a la Igualdad e Inclusión de la diversidad en todos los sentidos. La paz debe trascender el discurso diplomático a las comunidades que han sufrido el conflicto. | Es generar un espacio de paz y reconciliación, que permee la comunidad y el conjunto de la sociedad; tarea de los ministros de la reconciliación por medio de su acción social y pastoral.                           |
|                       | Is 57  | <i>Justicia</i>              | Se comprende a partir de la observancia del derecho en pro del servicio y la adhesión a YHWH por parte de la comunidad.   | Frente a la soberbia que existe en los procesos de reparación, es necesaria la humildad para lograr juicios justos que busquen reivindicar en primer lugar a la victima.   | Debe existir verdad, memoria y justicia en los procesos de paz, para así integrar o involucrar los protagonistas del conflicto de manera inclusiva en la sociedad. La noción de perdón está relacionada con la justicia, ya que plantea una ruta para llegar a la reparación integral.  | La justicia vista desde el perdón histórico es la llamada a la conciliación que inicia consigo mismo. Para iniciar este proceso se requiere de la unión comunitaria que analice la injusticia social de la realidad. |

Tabla 2. (Cont.)

|                       |              |                       |  |   |  |  |
|-----------------------|--------------|-----------------------|--|---|--|--|
| <b>TRITO - ISAÍAS</b> | <i>Is 58</i> | <i>Reconciliación</i> | <p>Debe partir de la misericordia y compasión con miras a la reparación y atención de las víctimas en un grupo social. Estas claves de lectura inmersas en los caminos de reconciliación son desafíos entre los actores del conflicto.</p> | <p>Es el deber de ser don y donación de los grupos sociales, donde a veces se busca el bien individual. Donarse es sinónimo de entrega y de estar al servicio de la reconciliación.</p> | <p>La reconciliación, va en busca de un país mejor, que desempeñe un papel fundamental en la construcción de equidad y justicia.</p>   | <p>Invitación a la comunidad hacer ministros(as) de la reconciliación partiendo del discipulado de Cristo, para así comprender la realidad y realizar acciones concretas ante las problemáticas vividas.</p>     |
|                       | <i>Is 60</i> | <i>Buen Vivir</i>     | <p>La reparación integra de los actores del conflicto debe tener presente la memoria como camino de sanación ante los hechos vividos, para así encaminarse en la restitución integra de la persona.</p>                                    | <p>Es la restauración de una unión comunitaria que parte del sujeto hacia el entorno, ya que busca integrar lo bueno y lo malo del hecho vivido.</p>                                    | <p>La paz trae consigo una reparación ambiental, económica y de justicia social; a fin de evidenciar un equilibrio entre los actores del conflicto y el ambiente afectado que lo rodea. El buen vivir reúne el bienestar integral, la salvación, la justicia, la solidaridad, la equidad y la distribución equitativa.</p> | <p>Partiendo de los procesos de reconciliación, los miembros de la comunidad inician la restauración de su ser ante el entorno que los rodea, de este modo se plantea una reparación integral de la persona.</p> |

Nota. Autoría propia.

## **Análisis de resultados**

### ***Rutas de paz y reconciliación***

El análisis de las categorías: espiritualidad de paz, justicia, reconciliación y Buen Vivir, se realiza a partir de la síntesis de experiencias que busca integrar el saber teórico y práctico como lente de estudio de la situación actual de Colombia luego de la culminación del proceso de paz. Frente a lo anterior, el saber teórico se comprende en el estudio del contexto de la obra del Trito-Isaías que se enmarca en una realidad del retorno del exilio que vive el pueblo de Israel bajo el imperio babilónico. Este contexto nos desplegará al saber práctico de las comunidades víctimas del conflicto armado que se muestra a partir de la lectura popular de la biblia.



De acuerdo a lo expuesto, la Tabla 2 pretende poner por escrito las relaciones existentes entre los diversos talleres. Para ello se tiene en cuenta el análisis semántico de las palabras constantes y el estudio de la red polisémica concordante frente a la intención de expresar una idea mayor. Este análisis se proyecta, en un primer momento, transversalmente por la iluminación bíblica que corresponde a perícopas escogidas del Tercer Isaías. En un segundo momento, se busca hallar rutas de perdón y reconciliación a partir de las categorías transversales de nuestro estudio.

### *Espiritualidad de paz*

Esta categoría fue analizada a partir del estudio de Is 56, 1-8. Según el análisis de las memorias de los encuentros, la primera ruta a seguir es la inclusión que se manifiesta en primer lugar, en la vida personal de cada ciudadano creyente que entiende que la paz es un proceso de reconciliación que parte de la conciencia de sus propios cuerpos, es decir, del amor y reconocimiento propio. En segundo lugar, se puede pasar a una paz con el prójimo que reside en el respeto y aceptación de la situación o realidad del otro. Este respeto por el prójimo lleva, a un tercer lugar, que es la práctica de acciones transformadoras en un contexto concreto, que lleva a una propuesta de justicia social comunitaria.

### *Justicia*

El llamado dado a la nueva comunidad inclusiva es a construir la paz de Dios Isaías (58,1-12), pero esta paz requiere de la práctica de la justicia (Is 57,3-13). Estos textos nos dan diferentes acercamientos con respecto a la comprensión de justicia, a partir de la vivencia de víctimas y victimarios en la guerra. Es así que esta segunda ruta de perdón y reconciliación coloca como imperativo ético el buen ejercicio de la justicia y del derecho, pues se supone que éste nace en pro del servicio y bienestar de la comunidad. Al estar en pro del servicio común, la justicia en tiempos de paz debe exigir la reivindicación y restauración de las víctimas. Pero como la justicia no solo consiste en reparar en primera instancia es necesario dar paso al perdón sincero que debe practicarse consigo mismo, para poder contemplar una justicia social colectiva.

### ***Reconciliación***

Una liberación integral propuesta en Isaías 61,1-11 se fundamenta en la reconciliación. Esta reconciliación requiere un profundo acto de misericordia y compasión, que busca como fruto acciones reparadoras para las víctimas del conflicto. La reconciliación surge de una relación entre el victimario y la víctima. Esta interacción debe surgir previa a un arrepentimiento y concientización de las malas acciones que han creado profundas heridas. A partir de esta búsqueda de caminos comunes, se abre paso a una instauración de paz, justicia y equidad. Cada creyente debe ser ministro de reconciliación para que pueda llevar a cabo una paz y armonía durable.

### ***Buen Vivir***

El amor se refleja en la dimensión holística de la nueva Jerusalén femenina (Is 57,6-12; 60,1-22; 62, 1-12; 66,7-13). La propuesta hecha en este estudio mueve los supuestos unívocos de que las cosas son tal como son. Por lo que la categoría Buen Vivir, desde la metáfora de los pechos fructíferos, nos invita a dialogar con las tradiciones ancestrales indígenas. El Buen Vivir desde el Tercer Isaías se denota en la categoría bíblica de “restauración”. Esta expresión denota el sentido integral de reparación y sentir del hombre ante las realidades que lo rodean. Es por ello que la relación consigo mismo, con el otro y lo trascendental refleja el estar bien; ante las situaciones límites del ser humano, se presenta la necesidad de reparación integral del ser, en este sentido, el Buen Vivir ayuda en el camino de la paz y reconciliación, no solo como reparación individual sino de carácter comunitario y con el entorno.

### **Discusión y conclusiones**

Gracias al trabajo de campo que se ha realizado por medio de los talleres bíblicos, encuentros regionales con redes de estudios y experiencias bíblicas, y el estudio asiduo de la Sagrada Escritura, se ha logrado la integración con el contexto del posconflicto. Se ha logrado confrontar la realidad del post-exilio con la coyuntura que vive nuestro país a causa de la firma del Acuerdo de Paz y la puesta en marcha de la reintegración de los desmovilizados. El Tercer Isaías muestra las rutas a seguir para lograr la inclusión, la justicia, espiritualidad de paz, la reconciliación y el Buen Vivir urbano.

En los capítulos estudiados se evidencian los anhelos de paz de un pueblo que ha vivido el exilio y que, ante la realidad del retorno, plantea estrategias que dignifiquen la vida. Estas comunidades formadas por personas oriundas de Jerusalén, de judíos de la diáspora y por comunidades que han sido particularmente empobrecidas por el sistema, se plantean maneras de integración social. Para ellos no hay acepción de personas, todos somos llamados a formar esa comunidad inclusiva “somos muchos, somos uno. Enviados a construir la paz de Dios”, donde los eunucos (géneros diversos), las mujeres, los excluidos por razones religiosas y por impedimentos físicos son los llamados por excelencia a gozar de esa Jerusalén restaurada.

Leyendo esta realidad a la luz del contexto colombiano, valdría la pena inspirarnos en estos deseos de esperanza de una comunidad que vivió situaciones similares a las nuestras. Se hace necesario tomar conciencia de la responsabilidad que se tiene de forjar una Colombia integra e integradora de la vida, donde haya espacio para diversidad de saberes, sabores, colores, experiencias, vidas que convidan. Es así cómo, inspirados en la sabiduría ancestral indígena, proclamamos nuestro derecho al Buen Vivir urbano, como posibilidad de una restauración integral. Parafraseando a Isaías 60, “una Colombia que amamante a sus hijos con dignidad”, que nos posibilite el degustar de los frutos de nuestra tierra y de los minerales que de ella emanan. No más trabajo forzado, no más minería ilegal, no más robo de tierras, basta de corrupción.

Dentro de las principales contribuciones del proyecto podemos señalar las siguientes:

- Se articularon procesos eclesiales ecuménicos en Bogotá, Medellín, Cali, Quibdó, Barranquilla, en torno a la formación, acompañamiento y fortalecimiento de prácticas pedagógicas pastorales de lectura comunitaria de la Biblia y las espiritualidades políticas comprometidas con la transformación social, la paz y la reconciliación.
- Se establecieron a partir del trabajo de campo, rutas de una praxis concreta para el perdón y reconciliación en la perspectiva de la paz, la convivencia ciudadana y el Buen Vivir.
- Se están sistematizado las prácticas comunitarias de perdón y reconciliación alrededor de textos, sujetos, comunidades, metodologías y horizontes éticos-políticos.

- El estudio de textos bíblicos diversos y del Tercer Isaías en particular posibilitó evidenciar situaciones similares de guerra, exilio, retorno y reconstrucción de una comunidad que supo encontrar caminos de sanación, inclusión y restauración de las relaciones en medio de conflictos entre quienes vivieron la diáspora y el grupo que permaneció en Jerusalén durante el exilio babilónico.
- Se realizaron varios trabajos de campo, regionales y nacionales con comunidades cristianas que han vivido el conflicto de diversas maneras.
- Las categorías de espiritualidad, justicia, perdón, reconciliación, paz y Buen Vivir fueron los ejes transversales que ayudaron a perfilar otras subcategorías importantes para encontrar posibles rutas de perdón y reconciliación.
- El estudio bíblico posibilitó imaginar una Jerusalén restaurada y conformada por los que estaban siendo excluidos: mujeres, eunucos, extranjeros, pobres, discapacitados, aquellos marginados por la comunidad sacerdotal y su teología de santidad y purificación del judaísmo. Estos grupos de resistencia popular consiguieron imaginar una tierra donde brota leche de la madre que cuida a sus hijos. Se restauraron las relaciones a partir de la metáfora de la madre que acoge.
- Esta lectura posibilitó hacer analizar las categorías identificadas, abriendo paso para nuevas subcategorías como rutas viables de perdón y reconciliación, con el objetivo de hacer de nuestras urbes ciudades de acogida, donde se disfrute de los frutos de la tierra en armonía. Este es el ideal del Buen Vivir, es posible vivir bien en la ciudad, es posible lograr la armonía y el equilibrio entre la naturaleza y los habitantes de esta Colombia que añora la paz. Así pues, la paz y la reconciliación son imperativos éticos que brotan desde dentro, del interior y que se evidencia en las relaciones con nuestra comunidad y nuestro entorno.

## Referencias

- Ackerman, S. (1992). En Carol A. Newsom & Sharon H. Ringe, (Eds.), *The Women's Bible Commentary* (pp. 169-177). Louisville: Westminster John Knox.
- Alonso Schökel, J.L. (1980). *Profetas, I*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Alto Comisionado para la Paz. (24 de noviembre de 2016). *Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz*. Obtenido de <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos%20compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>
- Aquino, M. P. (2003). Hacia una cultura de reconciliación: justicia, derechos, democracia. *Concilium*, 303, España: Verbo Divino, 156-158.
- Aquino, T. D. (1947). In Barbado Viejo F. t. (Ed.), *Suma teológica*. Madrid: BAC.
- Balthasar, H. v. (2004). *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Blázquez, Devesa & Cano. (2002). *Diccionario de términos éticos*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Buckley-Zistel, S. (2019). The Global Textual Legacies of Truth Commissions: Narratives on Sexual Violence in the Reports of Sierra Leone, Liberia, Kenya and Beyond. En J. Sarkin (Ed.), *The Global Impact and Legacy of Truth Commissions* (pp. 99-118). Intersentia. doi:10.1017/9781780687957.004
- Castro, P. d. (2018). Colombia: retos para la construcción de la paz. *Notes Internacional CDOB*. Obtenido de [https://www.cidob.org/publicaciones/serie\\_de\\_publicacion/notes\\_internacionales/n1\\_193/colombia\\_retos\\_para\\_la\\_construccion\\_de\\_paz](https://www.cidob.org/publicaciones/serie_de_publicacion/notes_internacionales/n1_193/colombia_retos_para_la_construccion_de_paz)
- Castro Quiroga, L.A. (2006). *Escenarios de reconciliación, desde una teología espiritual y desde un país en conflicto*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

- Centro de Memoria Histórica. (2012). *Justicia y paz: ¿verdad judicial o verdad histórica?*. Tautus-Semana.
- Cohen, L., Beyreuther, E. & Bietenhard, H. (2003). *Diccionario teológico del Nuevo Testamento, III*. Ediciones Sígueme.
- Congreso de la República de Colombia. (25 de julio de 2005). Ley 975 de 2005. DO: 45.980 [http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley\\_0975\\_2005.html](http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_0975_2005.html)
- Croatto, S. (2001). *Imaginar el futuro. Estructura retórica y querigma del Tercer Isaías. Isaías 56-66*. Buenos Aires: Lumen.
- De Roux, F. & Bouvier, V. M. (2014). *Colombia la construcción de la paz en tiempos de guerra*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- Duque Ayala, C. (2016). Los procesos de justicia transicional, justicia, verdad y reconciliación en el espacio Francófono y en América Latina. *IUSTA*, 45, 19-44.
- Elorza Ugarte, J.L. (2017). *Drama y esperanza – II (Lectura existencial del Antiguo Testamento)*. Navarra: Verbo Divino.
- El País. (22 de marzo de 2018). Derrame de petróleo en Santander causa emergencia ambiental en río Sogamoso. *El País*. Obtenido de <http://www.elpais.com.co/medio-ambiente/derrame-de-petroleo-en-santander-causa-emergencia-ambiental-en-rio-sogamoso.html>
- Fitzmyer, J. A. (2004). Teología paulina: (C) Reconciliación. En Brown, Fitzmyer y Murphy (Eds.), *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* (pp. 1176-1225). Navarra: Verbo Divino.
- Foster, D. (2020). Reclaiming Reconciliation: The Corruption of “Racial Reconciliation” and How It Might Be Reclaimed for Racial Justice and Unity. *Journal of Ecumenical Studies*, 55(1), 63-81.
- Gallego, G. M. & González, M.J. (2012). *Conflicto armado, justicia y reconciliación* (pp. 205-226). Bogotá: Siglo del hombre. [dx.doi.org/10.30827/revpaz\\_v11i2.7608](https://doi.org/10.30827/revpaz_v11i2.7608)

- Gruchy, J. (2002). *Reconciliation: restoring justice*. Londres: SCM Press.
- Hernández-Delgado, E. (2012). *Intervenir antes que anochezca. Meditaciones, intervenciones y diplomacia no violentas de base social en el conflicto armado colombiano*. Universidad Autónoma de Bucaramanga.
- López, F. (2016). *América Latina: crisis del posneoliberalismo y ascenso de la nueva derecha*. Buenos Aires: CLASO.
- Martínez, J.E., & Neira, F.O. (Eds.). (2010). *Miradas sobre la reconciliación: reflexiones y experiencias*. Bogotá: Universidad de la Salle.
- Mena-López, M. & Ramírez, F.M. (2015). Religión, memoria e identidad historias de vida de mujeres que interpelan la verdad y la reconciliación. *Fragments de cultura, Goiânia, 25(4), 527-537*. out./dez. 2015
- Mena López, M. (2015-2017). Memorias de los talleres bíblicos de Perdón y Reconciliación. *Kaired*. Obtenido de <http://kaired.org.co/archivo/category/biblia-y-paz>
- Mesters, C., & Orofino, F. (marzo-abril 2007). *Sobre lectura popular de la Biblia*. *Revista Pasos*, (130). Departamento Ecuménico de Investigaciones. Obtenido de [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa\\_Rica/dei/20120706110824/lectura.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120706110824/lectura.pdf)
- Observatorio de paz y conflicto. (2015). *Los procesos de paz con las autodefensas: experiencias y lecciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. [http://www.humanas.unal.edu.co/observapazyconflicto/files/7414/3930/5077/6 OPC\\_procesosPaz\\_Autodefensas.pdf](http://www.humanas.unal.edu.co/observapazyconflicto/files/7414/3930/5077/6 OPC_procesosPaz_Autodefensas.pdf)
- Orozco, I. (2003). *La postguerra colombiana: divagaciones sobre la venganza y la reconciliación*. Working Paper #306. Kellogg Institute.
- Ramis, F. (2008). *Isaías (40-66)*. (Comentarios a la Biblia de Jerusalén). Madrid, España: BAC.
- Ramis, F. (2010). *Los profetas*. Estella: Editorial Verbo Divino.

- Sánchez Cetina, E. (2017). Paz en la Biblia. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana RIBLA*, 74, 55-74. Quito: RECU
- Sarkin, J. (1996). The Trials and Tribulations of South Africa's Truth and Reconciliation Commission. *South African Journal on Human Rights*, 12(4), 617-640.
- Sarkin, J. (2019). Introduction: Contextualizing and Understanding the Global Role, Impact and Legacy of Truth Commissions. In J. Sarkin (Ed.), *The Global Impact and Legacy of Truth Commissions* (pp. 1-44). Intersentia. doi:10.1017/9781780687957.001
- Schwantes, M. (2002). *Profetas e profecias - Novas leituras*. Petrópolis: Vozes.
- Sicre, J.L. (1992). *Profetismo en Israel*. Estella: Verbo Divino.
- Skaar, E. (2019). The Implementation Record of Truth Commissions' Recommendations in Latin America. In J. Sarkin (Ed.), *The Global Impact and Legacy of Truth Commissions* (pp. 119-142). Intersentia. doi:10.1017/9781780687957.005
- Sobrino, J. (2003). El cristianismo y la reconciliación: camino a una utopía. *Concilium*, 303, 95-106. España: Verbo Divino.
- Torres Díez, J. (2008). *Dignidad humana y bioética*. Madrid: Universidad de Comillas.
- Valdeavellano, R. (2012). Practicando el Bien vivir desde la dinámica urbana. En A. Guillén García & M. Phélan Casanova (Eds.), *Construyendo el Buen Vivir* (pp. 197-221). Cuenca: Pydlos ediciones.
- Vera, F.H. (12 de septiembre de 2012). Las lecciones de paz de Centroamérica. *El Espectador*. Obtenido de <https://www.elespectador.com/colombia/mas-regiones/las-lecciones-de-paz-de-centroamerica-article-374492/>
- Zegarra, F. (2002). Ética y reconciliación. *Foro solidaridad Perú*, (35), 14



# 6. THE MICRO-DYNAMICS OF RECONCILIATION PROCESSES IN POST-CONFLICT SOCIETIES AND THE INFLUENCE OF RELIGION



Theo van Willigenburg

## Abstract

This chapter inquires about the (psycho)social capacities of people in post-conflict societies that may foster the willingness to engage in inclusive encounters across ethnic or religious divides, like hope and forgiveness. By referring to examples coming from Northern Ireland, Bosnia-Herzegovina, South-Africa, Colombia, Guatemala, Sri Lanka and Sierra-Leone, this chapter looks at the different post-peace accord contexts and assesses the micro-dynamics of reconciliation processes, with an emphasis on religious practices. In nearly all contexts, religion appears to play an ambiguous role, sometimes motivating believers to resist reconciliation or even to hinder the investigation of atrocities committed, and sometimes enabling them to display an astonishing magnanimity in forgiving others and a willingness to work for a better future.

**Keywords:** reconciliation, religion, social network expansion, trust, forgiveness, hope, sense of justice,

## Resumen

Este capítulo indaga sobre las capacidades (psico)sociales de las personas en sociedades posconflicto que puedan fomentar la voluntad para involucrarse en encuentros inclusivos a través de líneas étnicas o religiosas, como la esperanza y el perdón. Refiriéndose a ejemplos de Irlanda del Norte,

Bosnia-Herzegovina, Sudáfrica, Colombia, Guatemala, Sri Lanka y Sierra Leona, se observan las micro-dinámicas de los procesos de reconciliación, con un énfasis en las prácticas religiosas. En casi todos los contextos, la religión pareciera jugar un rol ambiguo, algunas veces motivando a que los creyentes resistan la reconciliación o afectando la investigación de las atrocidades cometidas, y algunas veces los motivan a mostrar una magnanimidad en perdonar a otros y una voluntad para trabajar por un mejor futuro.

**Palabras clave:** reconciliación, religión, expansión de la red social, confianza, perdón, esperanza, sentido de justicia.

---

## **Introduction: A Culture of Peace and Reconciliation**

Although there is a wide variety of academic perspectives on reconciliation (understood as a process not as an end-state), those different understandings<sup>1</sup> seem to have at least two aspects in common: (a) reconciliation is future-oriented and forward looking (but not to the exclusion of dealing with a violent past), and (b) reconciliation is fundamentally relational, aiming at restoring just interpersonal relations and community healing (but not to the exclusion of institutional reforms).

Speaking of a ‘culture’ of peace and reconciliation makes clear that peacebuilding and reconciliation requires a comprehensive, multi-level, locally-driven approach (Korostelina, 2012). Reconciliation might have value “as a potential framework for large-scale societal transition” (UNDP, 2015, p. 5), but we must be clear that there is no uniform template for processes of reconciliation.

In recent years social scientists, though sometimes hesitant of using the concept of reconciliation (e.g. Trimikliniotis, 2012), have done valuable research into the micro-level social dynamics of peace processes, providing for useful insights that are needed to supply social conflict and peace

---

<sup>1</sup> For instance, Darweish (2012); Eisikovits (2010); Lederach (1997, 2005, 2010); Little (2011); Murphy (2012); Philpott (2012); Skaar (2013); Weinstein & Stover (2004).

studies the focus on political, social, and economic reform and institutional transformation (cf. Brewer, 2010, 2011, 2015, 2018a, 2018b; Freeman, 2012; Mac Ginty, 2014; Sapio & Zamperini, 2007; Staub, 2006; Strupinskienè, 2017;). Their research reflects the ‘local turn’ in peacebuilding (Leonardsson & Rudd, 2015) which focuses on the everyday dynamics within communities and the bottom-up local agency by ordinary people, instead of promoting one-size-fits all interventions targeting governance structures and state building (Hancock, 2017; Mac Ginty & Richmond, 2013).

This article explores some of the (psycho)social factors that social scientists have identified as enabling compromise and reconciliation in post-conflict societies. Though such factors play a different role in different contexts, they seem to be fundamental for the restoration of interpersonal relations and the healing of communities. By surveying the relevant literature, special attention will be given to the role of that religious practices and beliefs may play in fostering such ‘transformative’ (psycho)social factors, not forgetting that religion may also seriously impede transformation. I will refer to examples coming from Northern Ireland, Bosnia-Herzegovina, South-Africa, Colombia, Guatemala, Sri Lanka and Sierra-Leone. There is no room in this article to go deeply into the cause and character of the various horrible conflicts referred to. The reader has to resort to other sources for information and clarification.

### **Beyond Mere Co-Existence: Basic Trust Through Personal Encounters**

It is obvious that reconciliation requires trust between individuals and between groups of people. Trust involves a ‘leap of faith’: it is a process whereby individuals believe in favorable outcomes related to events, situations or interactions with others, having little knowledge or certainty of a positive outcome (Mollering, 2001). To trust is to act “as if certain rational future possibilities will not occur” (Lewis & Weigert, 1985, p. 969).

A lack of trust may result in isolation, antagonism and depression. It may take generations to deconstruct enemy images and build trust, because generations that were not involved in a conflict still may have been raised with narratives that induce in them a continued ambivalence about whom

to rely on and be safe with. This ambivalence may be visible in certain habits and ways of reacting. Research, for instance, shows that 22 years after the Good Friday Peace Agreement that ended most of the violence of the Troubles (a political conflict in Northern Ireland that had been ongoing since the 1960s), young people in Belfast are still very aware of the former geographical divisions between Protestant (unionist) and Catholic (nationalist) neighborhoods and areas. They spontaneously avoid traversing certain geographical spaces (taking time and care over planning routes) and will not meet with friends from the 'other side' in their homes, but rather go to the city center (Smith, 2018, p.87 and 96).

According to Gordon Allport's (1979) famous *contact hypothesis*, groups can lessen their prejudices toward each other through contact, considering certain conditions are met. Contact works only when it is frequent and prolonged, when people work together cooperatively, have equal status and receive institutional and social support. That is why mixed working places are so important –now considered normal in Northern Ireland (Smith, 2018, p.83)– as well as mixed schooling. In Northern Ireland, only a small number of schools are mixed or integrated, but results are promising, especially because these schools “are pioneers in fostering a particular model of inclusive practice, and as safe spaces in Northern Ireland's post-conflict society where sensitive and contentious issues are deliberately addressed” (Abbot, 2010, p. 856).

Even so, in many post-conflict areas there are hardly possibilities for encountering 'the other'. The division between groups may even become stronger (instead of fading) as time goes by. Bosnia-Herzegovina is now one of the most divided countries in the world. Before the Bosnian war, the famous city of Mostar was an integrated environment with about 70,000 inhabitants: 31% Bosnian Croats (primarily Roman Catholic), 33% Bosniaks (primarily Muslim) and 17% Bosnian Serbs (primarily Christian Orthodox). There was little 'ethnic' distance and 36% of the marriages were ethnically mixed. During two devastating wars between 1990 and 1995, thousands of Bosniaks and Serbs fled. After the war many of them returned, but they did not mix again. On the east bank of the Neretva river returned Bosniaks settled, on the west bank the Bosnian Croats and in the

outskirts of the city the returned Bosnian Serbs. There is now, 25 years after the war, hardly any contact between ethnic groups. Fire brigades, garbage collection companies, hospitals, and even electricity companies function only behind ethnic lines (Higgins, 2018). This ethnic division mirrors the way the nation itself (following the Dayton Peace Accords) is separated into separate entities, with the Office of Presidency rotating between a Bosniak, Croat, and Serb president every eight months. The continuing stratification of Bosnian society along ethnic lines is the reason why, instead of fading, wartime divisions only seem to have hardened.

Given such realities some researchers prefer not to speak of reconciliation as a goal, but of 'coexistence', because people can live parallel lives, even as neighbours, without having reconciled with each other (Minow & Chayes, 2003; Rigby, 2011). Such a coexistence might include pragmatic economic cooperation across ethnic lines, because such cooperation is to everybody's benefit. Since such economic cooperation does not require close relations, understanding of another party or a common perspective – "nothing personal, just business" –, some consider it a form of "thin reconciliation" (Strupinskiènè, 2017, p.457-458). However, most researchers think that proper reconciliation requires more substantial levels of engagement and the restoration of broken relationships (or the creation of new ones) based on mutual respect and acknowledgment (Lefko-Everett et al., 2011; Murphy 2012; Staub, 2006; Stefansson, 2010).

The question then is what (psycho-)social 'bridging' capital (Putnam, 2001, p. 22) would possibly be helpful in starting such a process of mutual engagement and restoration. Here we turn to the work of social psychologists and sociologists like Charlotte Freeman and John D. Brewer and colleagues. Freeman has pointed out possibilities of inclusive encounters that go beyond 'parallel' living in Bosnia and elsewhere (Freeman, 2012). Brewer (et al.) have identified in various post-conflict areas the so called "compromise mediators", like forgiveness, hope, experience of reciprocity and fairness in settlements, social network expansion and memory transcendence (Brewer et al., 2018a, p. 19 and pp. 232-233). The compromise mediators Brewer (et al.) have identified in different post-conflict communities point out opportunities for inclusive encounters that go beyond mere 'co-existence'.

## **Social Network Expansion as a Way of Overcoming Strongly Biased Images**

How might intergroup contact be facilitated in situations of strict divisions between formerly contestant groups, like in Bosnia? Such intergroup contacts are necessary to weaken group stereotypes, increase awareness of the perspective of the other and grow empathy and trust.

One way is to develop mixed special interest groups: members of different ethnic groups are brought together in the pursuit of a common and cooperative goal. Freeman gives the example of the work of the International Commission on Missing Persons (ICMP). This Commission's main objective is to find, across ethnic divides, those who disappeared during the war.

ICMP staff members and trained psychologists worked with families of missing persons through memory and healing across interethnic lines, helping overcome sentiments of revenge, as well as doing political lobbying for mass graves exhumations (Freeman, 2017, pp. 22-23).

This is an example how mixed social networks may emerge that make people sensitive to the stories of the other group and to recognize mutual victimhood. Another example is found in the non-governmental organization (NGO) Youth Initiative for Human Rights (YIHR), that successfully facilitated the development of meaningful intergroup relationships in Bosnia-Herzegovina. The YIHR organized interethnic communication and the building of interethnic friendship among youngsters using social media and online campaigns. The goal was to "increase participants' knowledge and understanding of the outgroup" (Freeman, 2017, pp. 24-25). By stimulating the curiosity of young people and their wish for change, the program resulted in a growing amount of friendships between individual youngsters of different ethnic groups.

When other group members observe such an 'extended contact' (without the stress of being themselves involved in such an intergroup relation) this can be very effective at reducing prejudices about 'the other', as observers tend to clearly identify and generalize the significance of the contact extension (Tausch et al., 2006; Wright et al., 1997). These micro-dynamics

might look small and unimportant but “[T]he relationship between contact and prejudice reduction is cumulative: the contact reduces prejudice, which then allows for greater contact.” So, “marginal improvement, in either tolerance or contact, leads to a reciprocal improvement” (Freeman, 2007, p. 21).

### ***Religion***

As religious affiliation in Bosnia-Herzegovina is usually blended with ethno-national identification, religion mostly acts as the dominant ethnic identifier and thus was also a dominant factor in the Bosnian war (Sells, 1996). One of the main difficulties in overcoming distrust and division following that war is the extremely low level of religious knowledge of other communities, resulting in enduring biases and stereotypes concerning a ‘projected’ other instead of a real other (Andrejč, 2015, p. 11), especially among young people who have no remembrance of the multi-ethnic country Bosnia-Herzegovina once was. Schools offer no or very poor interreligious teaching or interreligious contacts, given the infamous ‘divided school’ phenomena. Even when children of different ethnic groups use the same building, they are segregated, using different doors and attending different classes, measures to prevent contact between pupils of different ethnic groups (Institute for War and Peace Reporting, 2011). Small steps are however taken to create opportunities for youth interfaith education, dialogue and co-operation. There was a three-year Youth for Peace project that gained some fame because of the meetings and activities organized in Srebrenica, the town where in 1995 a genocide took place. All the events of the project were organized by young people of Srebrenica themselves. There were bilateral dialogue sessions between Muslim and Serbian Orthodox youth, a concert by the multi-faith choir *Pontanima* (Spiritual Bridge) and presentations by Bosnian theologians. Also, visits to religious spaces were organized, which was for some young Muslims the first time they saw the inside of the nearby Orthodox monastery and for Christian youth the first time to visit the Mosque on the corner of the street (Andrejč, 2015, p. 12). Again, these ‘small steps’ had a flywheel effect, especially in downplaying biases and overcoming distrust, often resulting in long-lasting friendships between youngsters of different ethno-religious origin. These youngsters became ambassadors in countering the one-sided narratives and views, often manipulated by authorities and official educators, that deeply

influence the way perpetrators and survivors in Bosnia-Herzegovina understand themselves and their world. They developed what Stover and Weinstein (2004, p. 324) have pointed out as of critical importance to avoid being 'locked up' in particular narratives: an attitude of critical reflection on common sense and of querying authorities (see also Warschauer Freedman et al., 2004).

### *Hope*

Initiatives like the Youth for Peace project in Sebrenica make people hopeful, and this is exactly the emotional-attitude that Brewer and colleagues have pointed out as important in the micro-dynamics of reconciliation. Hope is a forward-looking emotional-attitude and therefore often neglected by the public discourse on the atrocities of war and its victims, because such discourse prioritizes past-focused emotions (Brewer et al., 2018, p. 249). Hope is the (interpersonal) process of *imagining* and *anticipating* a better future (Brewer et al., 2018, p. 249). Hope counters depression and nurtures the willingness to step over the past and to engage in social practices towards the other. As Andrew Rigby (2012) writes,

to hope for something indicates a recognition that what is desired may be beyond our present capacity to bring about. But to 'hope well' is to experience ourselves as agents of potential, confronting our limitations and seeking to move beyond them. As such, there is a strong relationship between hope and social change. (p. 15)

The team of Brewer discovered to their own surprise that first-generation survivors sometimes develop a remarkable level of optimism and hope, more than later generations. First-generations often have a survivor identity, eager to move on, instead of an identity that is frozen in the moment of their victimhood (Mihai, 2016; Gobodo-Madikizela, 2008; Brewer et al., 2018, p. 237). As survivors, they want to 'get along with the other', so that their children and grandchildren will have a better future. It is striking that those who have suffered most tend to be most empathetic towards the erstwhile enemy (Brewer & Hayes, 2011, 2015). The hypothesis is that the victimhood experience facilitates such emotional empathy across community borders (Brewer et al., 2018, p.238). Victimhood may motivate a wish to never again happen this horror to anyone else.



Hope, however, is affected by the social conditions that help sustaining it. Even if the first generation showed to be prepared to leave the past as it is, second- or third generations may become more resentful because of enduring poverty, inequality or racism (Mueller-Hirth, 2018). Social injustice destroys hope and undermines people's self-image.

In order to be able to maintain hoping, it requires a kind of patience. Such an attitude of hope and patience may be nurtured by 'collective hope', when a social group shares a vision and expectation of a better future and anticipates such a future in its emotions and behavior (Braithwaite, 2004). Such a 'community of hope' (Rigby, 2012, p.15) can create its own grounds for hope by exchanging signs of positive developments and narratives of transformative initiatives. Brewer calls this 'a symbiotic relationship': "Social change is helpful in creating the conditions for sustaining hoping-anticipating, while hoping-anticipating helps bring about social change" (Brewer et al., 2018, p. 250).

Hope, understood as an (interpersonal) process of anticipating some future desired state may be nurtured by religious beliefs and practices, as religious resources may foster people's imagination of a better future and may inspire them to make efforts that make such a future feasible. Hope involves a 'Gestalt shift'<sup>2</sup>: a different way of perceiving the future resulting in various forms of anticipating activities and an attitude of resolve (Martin, 2014, p. 32 and pp. 44-45). Religious imagination of a 'new world' and eschatological promises of liberation may stimulate such a Gestalt shift resulting in the joyful anticipation that next generations will fare much better (Mueller-Hirth, 2018).

However, as we saw above in speaking of 'collective hope', such a hopeful imagination nearly always needs support from others. As Dudgeon and Brewer (2018, p. 44) note in their study of victims in Northern-Ireland (the majority of which appeared to be hopeful regardless of their degree of injury): "Forward-focused emotions like hope ... are easier to garner

---

<sup>2</sup> In psychology, a Gestalt shift is when one's perception suddenly changes: one sees the same thing completely different. The most well-known illustration of the phenomenon is Wittgenstein's duck-rabbit illusion: one sees a painting of a duck, but suddenly one recognizes in the same painting a rabbit (not seeing the duck anymore).

and sustain when victims have social connections with others who share the same forward-focused emotions, who thus function as self-reinforcing support.” Dense social networks like church-communities can constitute communities of hope. Of course, such religious networks may also be a source of hate and unforgiveness, as was clear in time of the Northern Ireland Troubles. For instance, the Free Presbyterian Church of Ulster for long resisted the attempts to come to negotiations with their Catholic ‘enemies.’ The minister of this church community, Ian Paisley, founded the Ulster Protestant Action, a radical unionist movement that refused to sit on one table with the nationalists of the Irish Republican Army (IRA).

Religious networks thus can play very different roles. But if religious conviction and practice motivates believers to reach out to ‘the other’, we see that the eschatological promise of things being new ‘already, but not yet’ becomes a tangible reality to people, and a strong motivation to live as if the new future is close at hand. Brewer tries to make a case for a sociological understanding of hope which furnishes a secular eschatology, without the need for theology (Brewer et al., 2018, p. 250). But even a secular eschatology will need to be embedded in a larger ideological narrative, like a communist-socialist view on how history might develop driving toward a world of peace, prosperity, and equality (De Man, 2020).

### *Forgiveness*

Forgiveness encompasses the intentional suspension or overcoming of hostile feelings, like resentment, towards the offender, so as to continue with or restore relationships. Forgiveness does in some sense involve bracketing of the wrong, without thereby downplaying the harm done or making excusable the offense (Garrard & McNaughton, 2003, p.41; Brewer et al., 2018, p.246). The capacity of forgiveness is an important mediating factor that makes it possible for people to live together after conflict and to reconcile (Misztal, 2011; Montiel, 2002; Murray, 2002). Forgiveness, as something to strive for, has become a central tenet of the various truth commissions that in past-conflict areas have been set up to deal with past violations. In South-Africa the Truth and Reconciliation Commission (TRC), led by bishop Desmond Tutu, explicitly placed forgiveness after confession at the heart of the process of reconciliation. Having visited Rwanda, explaining the work of the South-African TRC, bishop Tutu said:

We must break the spiral of reprisal and counter-reprisal ... I said to them in Kigali “unless you move beyond justice in the form of a tribunal, there is no hope for Rwanda”. Confession, forgiveness and reconciliation in the lives of nations are not just airy-fairy religious and spiritual things, nebulous and unrealistic. They are the stuff of practical politics. (TRC, Volume V, 1996, p. 354)

Tutu himself connects this vision on the importance of ‘thick’ reconciliation involving forgiveness with a non-Western, African understanding of overcoming hatred and division. In a live TV interview, he said:

Retributive justice is largely Western. The African understanding is far more restorative – not so much to punish as to redress or restore a balance that has been knocked askew. The justice that we hope for is restorative of the dignity of the people. (cited in Bell, 2020, p. 90)

The TRC explicitly states that such a restorative vision (which includes the possibility of amnesty for perpetrators) is part of the spirit of *ubuntu* (TRC Volume V, 1996, p. 444). *Ubuntu* is a complex Africa philosophy and value system which centers on humanity’s essential interconnectedness. In a recent interview, South-African writer Antje Krog explains that the belief in a universal bond of sharing that connects all people implies that only by giving a perpetrator of atrocities (‘a monster’) his humanity back, also the victim’s interconnectedness will be restored (Van Dijk, 2020). And though *ubuntu* is a contested term (Mboti, 2015), as it has often been misunderstood or simply identified with a humanist philosophy, it actually has been a powerful motivation for victims in South-Africa to forgive their former torturers or the murderers of their children. The Truth and Reconciliation Commission has published a fair amount of remarkable cases of survivors who were willing to forgive the perpetrators (TRC Volume V, 1996, pp. 371-382).

However, this practice of forgiveness has also met serious criticism, as if victims were emotionally inhibited, under a heavy duty to be tolerant and forgiving, and therefore unable to express their resentment (Muldoon, 2008). Also, not all survivors were willing to forgive. Many opposed the amnesty policy deployed and some were explicitly asking for retributive punishment, – the families of the murdered activists Griffiths Mxenge and Steve Biko being a case in point (Shore, 2009, p. 160-161). Even so, the

South African Reconciliation Barometer of 2011 shows that 15 years after the work of the TRC, over half (53,3 per cent) of the general South African population agreed that they were trying to forgive those who hurt them under Apartheid (less than 8% disagreed). What is even more surprising is that the percentage of those trying to forgive was considerably higher in the historically disadvantaged groups than in the whole population (Mueller-Hirth, 2018, p. 110). This accords with a more general finding by Brewer and colleagues: especially in the first-generation of survivors the capacity and willingness to forgive is remarkably high. The empirical data that Brewer (et al.) collected show that “the majority of first-generation victims are surprisingly magnanimous, generous, and empathetic towards their erstwhile enemies” (Brewer, 2018, p.237). These first-generation victims had adopted a survivor identity characterized by an eagerness to move on, instead of being fixed in the moment of their victimhood. Such empirical findings may broaden our understanding of victimhood. Without denying the reality of trauma, anger and shame, Brewer’s research identifies the transformative feelings and attitudes in first-generation victims, whose experience can facilitate empathy with the enemy. Thus, “non-victims can have higher levels of unforgivability and retribution compared to many victims (Brewer et al., 2018, p. 238).<sup>3</sup>

Many first-generation survivors appear to have a wish to ‘get along’ with their erstwhile enemy and hope that their children and grandchildren will never have their victimhood experience. This does not mean that first-generation victims are undivided in their forgiving attitudes. The forgiving attitude of victims may be *layered or compartmented*. It may be that victims who cannot forgive individual perpetrators, have the ability to forgive for wrongs done to the collectivity (Mueller-Hirth, 2018, pp.119 ff.). They might say things like ‘I cannot forgive the men that killed my son, but I can forgive the white folks for their wrongs’. This kind of ‘third-party’ forgiveness is to be distinguished from conventional two-party forgiveness and forgiving oneself (one-party forgiveness) (Brewer et al., 2018, p. 247). Third-party forgiveness can be fostered by the realization that the ‘other’ party has also been victimized or that there are at least individuals of the other party that share the victimhood experience.

---

<sup>3</sup> See also Brewer and Hayes (2011, 2015)

Also, the forgiving attitude of victims usually is *not unconditional*. For many it is of utmost importance that perpetrators confess their guilt, offer apologies (and amends) and ask for forgiveness (thus showing their remorse). It appears that if such confessions and apologies are made in public, the redemptive value of the apologies increases, especially because it also affects the onlookers (direct or via television) who are not personally involved (Brewer, 2018, p.248). This was for instance the case with the confessions and apologies made during the public hearings of the TRC in South-Africa (even though the genuineness of such apologies and remorse were often contested, see Mueller-Hirth, 2018, p. 121).

Also, in Colombia the public apologies made by the Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia- Ejército del Pueblo (FARC-EP) guerilla movement for atrocities during the violent conflict between 1983 and 2012 had their impact because of the symbolic value of such public performances. The leaders of the FARC-EP guerilla movement appeared during a public meeting to apologize for massacres like the Bojayá tragedy of 2002. Here, nearly 100 Afro-Colombian civilians were killed. They were hiding in a church, used as shield by the Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) paramilitary army, while homemade mortars of the FARC-EP reached the church instead of the AUC (GMH-CNRR, 2010). The public apologies made by the FARC, followed by public expressions of forgiveness, formed an important part of the broader process that led to the peace treaty in 2016 (Rios Oyola, 2018, pp.219-220). Public apology and forgiveness discourses as presented on press and television, and during official meetings with survivors may have strong redemptive value also for witnesses for whom such discourses speak to their own circumstances.

But also, the public and symbolic way in which forgiveness is being offered adds to its strength and value. There is always a delicate balance between remembering, forgiving, and forgetting atrocities. Using performances can help to strike that balance right. During the ceremony in which the FARC admitted responsibility and publicly apologized for the Bojayá massacre, the victims' associations presented their testimony as survivors, with a theater play and with traditional funerary songs. Such performances involving melody, movement, embodiment and

storytelling have the function of remembrance of atrocities, so as to respect the dignity of the victims and their claims for justice and truth. At the same time, transforming the negative emotions that nourish victims' sufferings (Millan, 2009). Songs of remembrance of the Bojayá massacre are performed every year during anniversaries and other remembering dates (Rios Oyola, 2015; Rios Oyola, 2018, p. 216).

The role of religion in the construction of concepts and practices of forgiveness has often been criticized for adding burden on the shoulders of victims and for neglecting serious guilt or denying structural injustices. In Sierra Leone, movements of pentecostal believers pushed an attitude of moving forward while leaving the necessary recognition of atrocities in the past. The local willingness to reconcile was enhanced by belief, promoted by an attitude of trusting on God's power in reconciling communities (given the unpredictability and insecurity of the postwar period and the felt lack of agential control). In such a context "the man-made processes of truth-telling were experienced as redundant and provocative at worst" (Millar, 2012, p.131). This impeded the work of the Truth and Reconciliation Commission, despite the fact that the InterReligious Council (IRC) in Sierra Leone had a lead role in motivating the establishment of the TRC. Charismatic believers' experience and conviction "that the world is a hard place in which to live, that each individual is unable to do much to change it, and the God is the only salvation available" (Millar, 2012, p.137), made them oppose the work of the TRC, thus hindering the investigation of past atrocities.

Also, in Guatemala, the proliferation of converts to evangelical and charismatic churches that prefer not to address the violence during the civil war has been an obstacle to the recovery of truth about atrocities committed (especially against the indigenous people in the highlands between 1980 and 1983 - see CEH, 1999). As one survivor says:

Many victimizers have changed their religion. Now many are evangelicals and charismatics. They say we must leave the past behind. Yes, it is easy for them to say that. My children were burned that day in the massacre. I witnessed the massacre. You do not forget those things. (Kaur, 2003, p. 36)

On the other hand, it was the Catholic Church in Guatemala that played an important role in the investigations of atrocities. The Recovery of Historical Memory Project was a bottom-up effort of the Church to collect testimonies of massacres resulting from the armed force's counterinsurgency actions (Hayes & Tombs, 2001, p. 108-110). With the help of the Catholic Church local researchers managed to identify clandestine cemeteries, to demand exhumation, and to interview survivors, often against the will of the official authorities (Kaur, 2003, p. 51-52).

Religion also played an ambiguous role in Colombia, where evangelical and charismatic churches opposed the bilateral peace agreement at the end of 2016 between the Colombian Government and the FARC-EP guerrilla under the banner "no forgiveness, no impunity" for FARC-EP combatants. These churches accused the parties supporting the peace agreement of a "gender ideology" as a way to legitimize same-sex relationships. At the other hand churches (like the Mennonites) and grass-roots religious communities played an important role in the struggle for peace and justice and the support of victims (Pacheco Lozano et al., 2020, pp. 8-9)

So what role religion plays will depend on the context and the convictions of the believers. In South Africa the churches not only provided logistical support for the work of the TRC (Philpott, 2009), but the hearings of the TRC also nearly took the form of religious ceremonies, with prayers and songs. Bishop Tutu used to open the sessions with a long prayer, in spite of protests by the African National Congress (ANC) government. Though the ANC (communist) cadre may have nourished anti-religious sentiments, South Africa as a country is deeply religious with over 70% of the population considering themselves as belonging to a religion, mostly Christian, but also Muslim and Jewish. Mueller-Hirth (2018, p. 113) cites a Muslim victim:

We don't hate the government and what they did to us, we forgive them. And a lot of people ask me this question, please explain how can you forgive? As a Muslim and also as Christian, we believe God forgives. Don't we? And I will ask myself who am I not to forgive.

Not only in South Africa, also in other post-conflict areas survivors with rich religious sources, an individual biography of faith commitment, and a

practice of family faith sometimes had a remarkable capacity for forgiveness (Brewer, 2018, p. 233).

Take Sri Lanka, an island divided by a furious war (coming to an end in 2009) between the Tamil minority and the Sinhalese majority. Sri Lanka is a multi-religious country, with Buddhists, Muslims, Hindu's, and Christians. These different religions are not identical to ethnic lines, however, and do not overlap neatly with Tamil or Sinhalese identifications, though Sinhalese (70% of the population) are predominantly Buddhist and Sri Lankan Tamils (14%) are mostly Hindu. Muslims (9%) tend to live among both Sinhalese and Tamils, just as Christians (7%) do. It appears that for most victims of the civil war their religion has been a source of rescue, hope and healing. Religion motivated them to be sometimes incredibly magnanimous and forgiving, even in cases of what they experienced as unforgivable crimes. A Tamil Hindu expressed this need to 'forgive the unforgivable' as follows, referring to the Vanni massacre of 1984, where the Sri Lankan army finally defeated the Liberation Tigers of Tamil Elam (LTTE):

Several innocent lives have been wasted for nothing. People were killed or died for no reason whatsoever. Why on earth they killed one month old children? What did a ten-year-old kid do against them? Or what did an eighty-year-old man or woman do to them? Imagine. Thousands of lives have been wasted by this war and can we simply forgive them? But we should forgive and move forward. (Wijesinghe & Brewer, 2018, p. 143)

Forgiveness, even *unconditional* forgiveness, is seen by many survivors as the key to their emotional progress and to a future without suffering and war. As one villager said, standing next to the mass grave that was the reminder of LTTE crimes (a bus bomb that killed many dozens of villagers): "I have no conditions. I will respect humanity and forgive. To say that I will not forgive on condition means to prepare for war. Forgiving someone on condition means calling for another war. That is not free forgiveness" (Wijesinghe & Brewer, 2018, p.146).

The interviews that Shirley Lal Wijesinghe performed among victims on all sides in Sri Lanka show that, in order to be able to overcome their pain, loss, grief, and anger and to move on by forgiving the enemy, religious sources provided for psychological ease and motivation. Wijesinghe



does not systematically distinguish why religion may be such a source of healing, although the quotes from the interviews she cites point out at least three kinds of motivators and one kind of therapeutical activity. A woman who had lost three children in a bus bomb explains how Buddhist spirituality helped her to heal. She took part in *meditation programs* and she found rest by keeping the Buddhist tradition of observance on Full Moon days (*Uposatha*). Uposatha is a day of practicing Buddhist teaching and meditation, meant –as the Buddha taught– “for the cleansing of the defiled mind”, resulting in inner calm and joy.

Next to such therapeutical meditations and ceremonies the woman got consult from the monks in the temple during Full Moon days. They explained her the incident of *Patachara*, a story of a woman, during the time of the Buddha, who lost both her sons tragically, one by drowning and the other snatched by a vulture. This *example* motivated her to ease her mind, just as others report to be motivated to forgive because of the example given by the Buddha or by Jesus. A Tamil Hindu girl of 23 who lost both legs in an attack said: “God forgives us and God being in that position does that as an example and thereby we have to forgive others because we are created in his image” (Wijesinghe & Brewer, 2018, p.150).

Iconic religious figures like Jesus are not just an example though, they function also as a *model* for how victims may deal with their own suffering. By comparing their own suffering to Jesus’ fate, victims were able to give meaning to what they had to endure and they felt empowered by their willingness to follow Lord Jesus in the way he forgave his enemies. Though for Buddhist the Lord Buddha is also such an iconic figure, the figure of the suffering Jesus on the cross was a more energizing object of identification. For Buddhists (and Hindu’s) the *teachings* of their religion seemed to be the main motivator.

A Sinhala Buddhist woman, whose father was killed, explains how she manages to live with that horrible memory, this times without hatred, as Buddha taught, for to live without hate is a key aspect of life:

Had the war been there it will be difficult to think like that [the Buddhist way of non-hatred]. Had the war continued we would have still had hateful feelings towards them because we had to lose our people and live in sadness.

Now also we feel that we lost our loved ones. Although there is no feeling of hatred, the thought about their loss comes to our minds. Wijesinghe & Brewer (2018, p. 151)

Religious forgiveness does not imply forgetfulness. It involves the motivations to overcome hate and resentment, but it does not close the eyes for the wrongs done. Even so it involves empathy instead of hatred. A Sinhala Buddhist whose brother was killed expressed: “The religious exhortation to go about without hatred has impacted me to an extent” (Wijesinghe & Brewer, 2018, p.150). It is this kind of impact that is being testified especially by first-generation survivors in Sri Lanka resulting in an enormous generosity and willingness to forgive. Here again we see that those who suffered the most tend to be the most empathetic, supported and motivated by their religious convictions and practices.

### **A Sense of Justice**

In spite of its important role in processes of transformation and reconciliation on the micro- and meso-level, forgiveness may also have its contentious effects in maintaining situations of injustice. Wijesinghe & Brewer (2018, p. 153) for instance note “that the focus on religious resources to flesh out and understand the meaning and practice of forgiveness directs victims’ attention toward gods and away from the structural causes of the conflict.” The war in Sri Lanka was fanned by the insurgence of a minority (Tamils), once heavily privileged by the British colonial rulers but dethroned after independence by the Sinhalese majority. Colonial injustice led to the injustices produced by the violent ‘Sinhalese Only’ policy of the Sri Lankan government after the British left and the following violent struggle for an independent Tamil homeland in the northeast of the island. The Tamils, at their defeat, then confronted a double victimhood, bearing the mental and physical injuries of the downed rebellion and the cultural annihilation as a vanquished people (Wijesinghe & Brewer, 2018, p. 130). This is dangerous, as structural injustices, like discrimination, inequality, and impoverishment may in the longer run create again in younger generations a growing animosity against the erstwhile enemy and an enduring dissatisfaction and anger, as we will see below with examples from Sierra Leone and South Africa.

Next to the capacities for trust, hope, and forgiveness, survivors therefore also need to experience the settlements after the conflict as fair and just to a certain degree. However, what they understand under the idea of justice is often not what international, especially Western experts in transformative justice think. Empirical research shows that, especially for first-generation survivors, justice does not necessarily involve the themes that are often associated with the idea of retribution and the rule of law. They are often not so much concerned with bringing war criminals to trial and finding out the truth about atrocities. For them justice may mean first and foremost the return of stolen property, the exhumation and identification of the bodies of their missing beloved, and the provision of reparations and apologies. If perpetrators are to be called to account, they feel that garden-variety killers in their communities are as much responsible as the nationalist leaders who have poisoned their erstwhile neighbors with hatred (Stover & Weinstein, 2004, p. 323-324). Research shows that the level of traumatic experience does not correlate with a desire for war crime trials. It appears that “[For] many survivors, justice may not mean trials but a much more personal sense of what they need in order to move on with their lives” (Biro et. al., 2004, p. 200). These survivors associate justice with the possibility to return to their homes, the availability of good schools for their children, the absence of fear, the end of discrimination, and support of those who have been traumatized (Stover & Weinstein, 2004, p. 324). ‘Legal justice’ as it is understood by many in the international community is not necessarily what makes sense to the people that have been victimized during mass violence.

The main reasons for establishing (internationalized) criminal tribunals are, among other ideas, that they provide for the best means to establish truth about crimes committed. Furthermore, they are the best means to *individualize* guilt, in this way negating collective guilt, which may represent a significant obstacle to reconciliation. Criminal trials make the statement “that specific individuals – not entire ethnic or religious or political groups – committed atrocities for which they need to be held accountable” (Kritz, 1996, p. 128). As Carla del Ponte, the Chief Prosecutor for the International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY) said at the start of the trial of Slobodan Milosovic, former president of the Republic of Serbia:

The accused in this case, as in all cases before the Tribunal, is charged as an individual. He is prosecuted on the basis of his individual criminal responsibility. No state or organization is on trial here today. The indictments do not accuse an entire people of being collectively guilty of the crimes, even the crime of genocide .... Collective guilt forms no part of the Prosecution case. (Del Ponte, 2020, p. 4)

It may be however that in spite of this rejection of collective guilt, the local population may come to see the individuals on trial as symbolic representatives of their group. Many in Serbia believe for instance that the true objective of the ICTY is to establish Serbs' collective guilt (Gustafson, 1998). The problem of criminal tribunals always is that only a few war criminals can stand for trial, hopefully the highest ones in rank. In many post-conflicts areas, it is simply impossible to make all accessories stand to trial (in Rwanda there are perhaps 100.000 perpetrators with blood on their hands, see Karekezi, 2004), which means that tribunal justice is inevitably symbolic (Bass, 2000). Criminal tribunals do not address the larger extent of guilt that exists within a society, which may have the unwelcome outcome "that entire groups view each other as collectively guilty" (Clark, 2008, p. 336).

Although retributive justice procedures may be necessary to end impunity (and channel possible feelings of revenge), the main problem of resorting to criminal tribunals is that its verdicts need not correspond with the sense of justice of survivors of atrocities. The perception of unfair treatment or unbalanced policies of prosecution/amnesty may foster endured complaint and anger in post-conflict generations (Nicolic-Ristanovic, 2004). It is the same problem as with the establishment of truth through criminal procedures. If parties in the former conflict experience such 'truth' (centered on individual guilt) as selective, it will not contribute to a better common understanding (Drumbl, 2000, p. 294). In general, a juridical record of crimes committed "cannot contribute to national reconciliation if this record is not recognized and internalized by the perpetrators, survivors and bystanders" (Akhavan, 1998, p. 770). One problem is that in many post-conflict areas, the distinction between the guilty and the victimized tends to ignore the fact that, in many cases, there are victims and perpetrators at both sides. Often, a recognition of such mutual victimhood is a first step on the way to reconciliation, as was visible in the interviews with victims of

the violence in Sri Lanka. One young Tamil girl who married a Sinhalese boy whose parents and nieces were killed in a bomb attack by the Tamil Tigers (LTTE) was asked what her parents thought about the LTTE atrocities that caused her husband's Sinhalese family great suffering. She said: "My parents were so sad about that. They were so sad also about what happened to us Tamils. They are so helpless, they said it is a pity. They know their pain" (Wijesinghe & Brewer, 2018, p. 145). Emotional empathy, as in this case, means that one sees the other fundamentally as an individual (not as a 'category') and has the ability to mirror the other's pain as victims (Halpern & Weinstein, 2004, p. 306).

The problem, however, is that often it is already difficult to reach a common understanding about who may claim the 'status' of victimhood. In Northern Ireland, for instance, the Good Friday Agreement was regarded by most inhabitants as a generally fair settlement (Dudgeon & Brewer, 2018, p.38). Even so, perceptions of victimhood differed strongly between Protestants and Catholics. While Protestants strongly supported (75%) the thesis that only innocent people of terrorism (like IRA bombings) should be categorized as victims, just 40% of the Catholics thought so (Brewer & Hayes, 2015, p. 522). They thought that *all* killed or injured (including members of the IRA) should be considered victim (82% versus 54% of the Protestants) or more generally all those bereaved as a result of the conflict (nearly 90% of the Catholics thought so, versus 64% of the Protestants). Catholics were much more supportive of the idea of an investigation of the past in order to expose the unfair and sometimes harsh treatment of Catholic workers or Catholic families (looking for housing). Victimhood as a result of structural disadvantages –Catholics were in many cases treated as second-class citizens– is often not recognized but can contribute to an ongoing sense of injustice in communities after the conflict.

A very complex case in regards to the conception of victimhood is the situation in Sierra Leone. During the civil war from 1991 until 2002, large numbers of child soldiers were recruited by factions on all sides of the conflict, i.e. by the rebels of the Revolutionary United Front (RUF), by the state forces, and by militias supported by the state (Pham, 2005). The RUF kidnapped children, forcing them to fight (up to eighty percent of these child-combatants were between seven and fourteen years old!), though others more voluntarily joined. The key cause to the civil war seems to have

been the gerontocratic pre-war structure of chieftancy, which is a legacy of British colonial rule and which is historically linked to slavery (Ferme, 2001). The abolition of slavery in the late 1920s did not change social relations, as elders (chieftains) in a sense still ‘owned’ women and young people. The chieftains controlled who and when girls could marry and young males had to work for the elders with no say over the yields of their labor. As the majority of Sierra Leone’s population was and is (very) young, this gerontocratic system exploded into a devastating guerilla of youngsters which was violently countered by the state forces that also employed young combatants (obeying their elders) (Anderson, 2018, p. 202).

As part of the disarmament, demobilization, and reintegration (DDR) program, after the war nearly 7,000 male child soldiers were demobilized and admitted to reintegration procedures (Williamson 2006). Of crucial importance for their integration and acceptance in society was the continuing message of international NGO’s that child soldiers should be seen as victims, not as perpetrators. The DDR sensitization campaign stressed that, as children, these combatants could not be held responsible for their actions and should be welcomed back into their communities (Anderson, 2018, p. 183). Even so, the label ‘child soldier’ was still perceived by most civilians in a negative light, because the so called Small Boys’ Unit of the RUF was notorious for their cruel crimes against civilian populations, including human mutilations and torture. This meant that many former child soldiers chose to conceal their identity as ex-combatants for fear of stigmatization and rejection by their communities. They tried to perform as “model citizens”, creating fictional accounts of their whereabouts during war-time, and succumbing to pre-war standards of obedience to elders by undertaking any work adults would ask them (and not showing possible signs of aggressiveness or lack of respect for authority) (Anderson, 2018, pp. 189-192). Others avoided stigmatization by embracing their identity as victims, always giving a negative picture of their child soldier experiences (even if they would have enjoyed parts of it) and confirming their childhood innocence, childhood irrationality and lack of autonomy (Anderson, 2018, pp.193-197). Only a few embraced their identity as former combatants which in their own eyes had made them more mature and experienced than their peers. Anderson (2018, p.198) discerns also notions of hypermasculinity in this last group of former child-soldiers. Most former child combatants, however, either conformed to the best of their ability to social morality, out

of fear that they might be exposed, or took on the mantle of victimhood to protect themselves from community rejection. The result being that they had to adhere to the gerontic power structures (the absolute authority of the elderly) that were at the root of the war in which they fought, – power structures that in a sense got fresh support from the DDR policy of defining children as free from responsibility and lacking legitimate agency (Anderson, 2018, p.202; Shepler, 2025).

The continuation of structural injustices, like the gerontocratic social morality in Sierra Leone, is always a potential risk in processes of reconciliation. And even if a first generation of victims (and perpetrators like in Sierra Leone) show to be prepared to leave the past as it is and conform to public civility, second or third generations may become more resentful because of enduring poverty, inequality, or racism. Social injustice destroys hope and undermines people's self-image. Structural disadvantages can bring processes of transformation to a halt and may even rekindle the flames of hatred.

A sad example of this is provided in South Africa. Few things have changed in terms of social justice, as Natasha Mueller- Hirth (2018, p. 104) explains, despite a change at the top level of politics, wealth disparities remain, poverty of Black South Africans continues as before, and there is resentment by second and third-generation victims of apartheid, including distrust at the truth commission's work for disclosing "little truth and no justice".

Without exaggeration, social justice is for most survivors of violent conflict more important than retributive settlements. The question is to what extent international criminal justice systems, like those in the form of Tribunals and International Courts, de-politicize and de-historicize the complex situations of conflict by individualizing guilt and thus neglecting structural injustices. The other troubling question is to what extent such neglect will be detrimental to the achievement of long-term peace.

### ***Religion***

According to Carla del Ponte "[W]ell administered (retributive) justice does contribute even more than religion to long-term peace of mind for the victims and their families, which is a necessary prerequisite for reconciliation"

(Del Ponte, 2002, p. 9). Given the above presented considerations I dare to doubt this claim. My point is not that from a religious perspective justice should not play a role. The point is that for most religions promoting *social justice* is the primary assignment. And with regard to crimes and atrocities committed, most religions envision justice not so much in its retributive guise, but rather promote a *restorative* form of justice.<sup>4</sup> Retributive justice is based on the contention that offenders should suffer solely because they deserve hardship as punishment for their crimes. An offender's desert is a sufficient reason for punishing him or her (Duff, 2008). Justice is defined in terms of rebalancing the scales by inflicting hardship as an answer to wrongdoing.

Restorative justice, on the other hand, does not focus as much on desert and punishment but on the healing of inter-human relations. Restorative justice therefore gives primary attention to the needs of the injured persons involved: first the victims and the related community and second the perpetrators and related community. Restorative justice seeks "the liberation of the victims from being just victims as well as the liberation of the offender from being just an offender, and liberating the community from their infliction in guilt" (Enns, 2016, p. 2). Offenders are encouraged to provide for clarification, excuse and repair where possible. And victims are not just (passive) witnesses in a formal trial, but are given 'process control', that is the occasion to be actively involved and have their worries spoken and heard (Van Camp, 2014, p.84). The three pillars of restorative justice are: encounter, amends and reintegration (Van Ness & Heetderks Strong, 1997).

Restorative justice clearly favors the procedures of Truth and Reconciliation Commissions above Criminal Tribunals. This does not mean that punishment would play no role at all in restorative justice procedures. Incarceration of war criminals may be necessary to incapacitate them and protect (potential) victims. Perpetrators who refuse to comply to restorative procedures, like public confessions and apologies might be sanctioned (Braithwaite, 2002). But again, such a sanction is not applied with the sole (retributive) goal of inflicting hardship. The sanction should be appropriate in stimulating the perpetrators to comply to restorative justice procedures.

---

<sup>4</sup> For Christianity see for instance Marshall (2001); and Travis (2008).



Apart from its restorative character, justice in most religions has another important characteristic: final verdicts and possible punishments are often postponed to some future eschatological moment or to after-life. The underlying idea is that final judgment is not something that humans can accomplish. Final judgment belongs to God. That is why Jesus teaches to be non-judgmental (e.g. Matthew 7, 1-5). Buddhism also warns against the moral hazards of judging others. The Buddha is said to have rebuked a monk called Migasala who claimed to know the future punishments of his favorite sinners by saying: “How do you know the complexity of human character?” And: “Whoever judges others digs a pit for themselves” (Gier, 2020, p. 18). Islam also warns against making too quick judgments of others. Surat al-Kahf (18,60-82) contains a story about Moses (Musa) who judged the actions of a learned man called Al-Khidr to be wrong. It turned out, however, that Al-Khidr did these seemingly wrong things with good intentions, as what he was doing was to the benefit of the people. The message of the story is that there are things of which we have no knowledge and therefore we should in general waive judgment.

### **Concluding Remarks**

The various examples discussed evidence how complex and diverse the dynamics of reconciliation processes in post-conflict areas are. No context is the same and religious belief or practice can have a very different character in different contexts. There is not one kind of Christianity, or Islam, or Hinduism, or Buddhism. While Buddhist victims in Sri Lanka drew on their religious sources to motivate their magnanimity in forgiving others, conservative Buddhist nationalist used their religion to justify the burning of Christian churches and the attack on Muslims (Hayes & Brewer, 2018, p. 160). And while traditional churches in Sierra Leone, Guatemala, and Colombia supported the research into past atrocities, evangelical and charismatic communities preferred not to address the violence during the civil war.

In spite of all these differences and varieties, our inquiry of the micro-dynamics of reconciliation has also found some surprising similarities across contexts. As we understand reconciliation to be much more than the mere co-existence of former enemies, trust is a basic requirement, but trust

can only be built by broadening social networks across ethnic or religious lines. This cannot be accomplished top-down, but only through individual encounters like in special interest groups consisting of members of diverse origin who in spite of their differences share an important goal (like finding the remains of their beloved ones). Personal encounters and intergroup relations, especially among youngsters, may have a flywheel effect in downplaying biases and overcoming distrust (which will lead to even more contacts and friendships across lines). We saw that inclusive encounters that go beyond mere 'co-existence' can be facilitated by (psycho)social capacities like hope and forgiveness. Surprisingly enough such capacities are especially strong in first-generation survivors. The percentage of those with the capacity and willingness to forgive perpetrators is higher in those immediately affected than those in later generations. First-generation survivors appear to be more empathic towards erstwhile enemies and hopeful that their children and grandchildren will have a better future. A possible explanation is that first-generation survivors are very eager to move on, leaving the past behind. Also, they seem to sympathize easier with the sorrow of victims on the other side of the divide, maybe because of their own pain.

Religion may provide for various sources of motivation to forgive, show empathy, and be hopeful. Religious teachings and examples may stimulate believers to develop a forgiving attitude. Religious practices, like meditation, praying, community singing, and even dancing may have a therapeutic effect. And believers find consolation and courage in hearing the narratives of their traditions and in identifying with iconic religious figures.

Empirical research into the experiences of individuals and communities in post-war contexts reveals that their needs and desires for justice often do not align with the approach the international community is usually advocating. Retributive justice via Criminal Tribunals is not what most survivors ask for. Such an approach might reflect a one-sided Western view on what justice involves and how victims and perpetrators should be identified. International Criminal Justice may be an instrument to end impunity, support the rule of law, and develop international humanitarian law, it is usually not a key factor in processes of reconciliation.

## References

- Abbot, L. (2010). Northern Ireland's integrated schools enabling inclusion: a new interpretation? *International Journal of Inclusive Education*, 14(8), 843-859.
- Akhavan, P. (1998). Justice in the Hague, peace in the former Yugoslavia? A commentary on the United Nations War Crimes Tribunal. *Human Rights Quarterly* 20, 737-816.
- Alport, G. (1979), *The nature of prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Anderson, R. (2018). Compromise Without Virtue: Male Child Soldier Reintegration in Sierra Leone. In J. Brewer, B.C. Hayes & F. Teeney (Eds). *The Sociology of Compromise after Conflict* (pp.178-206). London, UK: Palgrave/MacMilan.
- Andrejč, G. (2014). Small Steps: Youth Interfaith Work in Post-Conflict Bosnia-Herzegovina. *Perspectives* (Woolf Institute), Winter 2014/2015, 10-14.
- Bass, G.J. (2000). *Stay the hand of vengeance: The politics of war crimes tribunals*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bell, R.H. (2002). *Understanding African Philosophy: A Cross-cultural Approach to Classical and Contemporary Issues*. Abingdon, UK: Psychology Press.
- Biro, M., Ajdukovic, D., Corkalo, D., Djipa, D., Milin, P., & Weinstein, H. (2004). Attitudes toward justice and social reconstruction in Bosnia and Herzegovina and Croatia. In E. Stover & H. Weinstein (Eds.), *My Neighbor, My Enemy: Justice and Community in the Aftermath of Mass Atrocity* (pp. 183-205). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511720352.013
- Braithwaite, J. (2002). *Restorative Justice and responsive regulation*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Braithwaite, V. (2004). The Hope Process and Social Inclusion. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 592, 128-151.

- Brewer J. (2010). *Peace Processes: A Sociological Approach*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Brewer J. & Hayes, B.C. (2011). Victims as Moral Beacons: Victims and Perpetrators in Northern Ireland. *Contemporary Social Science: Journal of the Academy of Social Science* 61, 73-88.
- Brewer J. & Hayes, B.C. (2015). Victimhood and Attitudes Towards Dealing with the Legacy of a Violent Past. *British Journal of Politics and International Relations* 17, 512-530.
- Brewer J., Hayes, B.C. & Teeney, F. (2018a). *The Sociology of Compromise after Conflict*. London: Palgrave/MacMilan.
- Brewer, J., Hayes, B.C., Teeney, F., Dudgeon, K., Mueller-Hirth, N. & Wijesinghe, S.L. (2018b). *The Sociology of Everyday Life Peacebuilding*. London: Palgrave/MacMilan.
- CEH - UN-appointed Commission for the Historical Clarification (1999). *Guatemala. Memory of Silence*. Retrieved from: <https://hrdag.org/wp-content/uploads/2013/01/CEHreport-english.pdf>
- Cejka, M. & Bamat, T. (Eds.) (2003). *Artisans of Peace: Grassroots Peacemaking Among Christian Communities*. Mayknoll, NY: Orbis.
- Chayes, A & Minow, M. (2003). *Imagine Co-existence: Restoring Humanity after Violent Ethnic Conflict*. San Francisco, CA.: Jossey-Bass.
- Clark, J. N. (2008). The three Rs: retributive justice, restorative justice, and reconciliation. *Contemporary Justice Review* 11, 331-350.
- Darweish, M., Rank, C. & Giles, S. (Eds) (2012). *Peacebuilding and Reconciliation: Contemporary Themes and Challenges*. New York, NY: Pluto Press.
- Del Ponte, C. (2002). *Prosecutor v. Slobodan Milosovic*. Retrieved from: [www.un.org/icty transe53/020212IT.htm](http://www.un.org/icty transe53/020212IT.htm)

- De Man, H. (2020), *The Psychology of Marxian Socialism* - especially Chapter 5: Solidarity, eschatology, religious symbolism. London, UK: Routledge.
- Dudgeon, K. & Brewer, J.D. (2018). Victims and Compromise in Northern Ireland. In J. Brewer, B.C. Hayes & F. Teeney (Eds). *The Sociology of Compromise after Conflict* (pp. 31-49). London, UK: Palgrave/MacMilan.
- Duff, A. (2008). Legal punishment. In: E.N. Zlata (Ed.). *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/legal-punishment>.
- Drumbl, M.A. (2000). Sclerosis: Retributive justice and the Rwandan genocide. *Punishment and Society* 2, 287–307.
- Eisikovits, N. (2010). *Sympathizing with the enemy: reconciliation, transitional justice, negotiation*. Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers.
- Enns, F. (2016). *God's Justice and Human Justice. Theological Challenges of speaking about God's Last Judgment And some Ethical Implications* (manuscript).
- Ferme, M. C. (2001). *The Underneath of Things: Violence, History, and the Everyday in Sierra Leone*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Freeman, C.M.L. (2012). The psychological need for intergroup contact: practical suggestions for reconciliation initiatives in Bosnia and Herzegovina and beyond. *Intervention* 10 (1), 17-29.
- Garrard, E. & McNaughton, D. (2003). In Defense of Unconditional Forgiveness. *Proceedings of the Aristotelian Society* 103, 29-60.
- Gier, N. (2020). The Buddha on judgment and acceptance. *The Reader* 17 (29), 7.

- Gustafson, C. (1998). International criminal courts: Some dissident views on the continuation of war by penal means. *Houston Journal of International Law* 21, 51–84.
- GMH-CNRR. (2010). *Bojayá: La Guerra sin Limites*. Taurus/Bogotá, Colombia: Ediciones Semana.
- Gobodo-Madikizela, P. (2008). Empathetic Repair After Mass Trauma: When Vengeance Is Arrested. *European Journal of Social Theory* 11, 331–350.
- Halpern, J. & Weinstein, H.M. (2004). Empathy and rehumanization after mass violence. En In E. Stover & H.M. Weinstein (Eds), *My Neighbor, My Enemy: Justice and Community in the Aftermath of Mass Atrocity* (pp. 303-322). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hancock, L. (2017). Agency and Peacebuilding. *Peacebuilding* 5, 255–269.
- Hayes, B.C. & Brewer, J.D. (2018). The Road to Compromise in Sri Lanka. In J. Brewer, B.C. Hayes & F. Teeney (Eds). *The Sociology of Compromise after Conflict* (pp. 157-178). London, UK: Palgrave/MacMilan.
- Hayes, M. A., & Tombs, D. (2001). *Truth and Memory: The Church and Human Rights in El Salvador and Guatemala*. Leominster, UK: Gracewing.
- Higgins, A. (2018). In Bosnia, Entrenched Ethnic Divisions Are a Warning to the World. *New York Times* (19 november 2018).
- Institute for War and Peace Reporting (2011). *Segregated Bosnian Schools Reinforce Ethnic Division*, retrieved from <http://is.gd/PqqkRy>
- Karekezi, U.A., Nshimiyimana, A. & Mutamba, B. (2004). Localizing justice: gacaca courts in post-genocide Rwanda. In: . In E. Stover & H.M. Weinstein (Eds), *My Neighbor, My Enemy: Justice and Community in the Aftermath of Mass Atrocity* (pp. 69-84). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Kaur, K. (2003). Guatamala. The Challenge of Peacebuilding in Fragmented Communities. In: M.A. Cejka & Th. Bamat (Eds.). *Artisans of Peace. Grassroots Peacemaking among Christian Communities* (pp. 35-66). Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Korostelina, K.V. (2012). *Forming a culture of peace : reframing narratives of intergroup relations, equity, and justice*. London, UK: Springer Palgrave.
- Kritz, N.J. (1996). Coming to terms with atrocities: A review of accountability mechanisms for mass violations of human rights. *Law and Contemporary Problems*, 59, 127–152.
- Lederach, J.P. (1997). *Building peace: sustainable reconciliation in divided societies*. Washington, D.C., United States Institute of Peace Press.
- Lederach, J.P. (2005). *The moral imagination: the art and soul of building peace*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Lederach, J. P. (2010). *Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies*. Washington D.C.: US Institute of Peace Press.
- Lefko-Everett, K., Nyoka, A. & Tiscornia, L. (2011). *South Africa Reconciliation Barometer Survey: 2011*. Cape Town: Institute for Justice and Reconciliation.
- Leonardsson, H. & Rudd, G. (2015). The “Local Turn” in Peacebuilding. *Third World Quarterly*, 36(5), 825–839.
- Lewis, J. & Weigert, A. (1985). Social Atomism. Holims and Trust. *Sociological Quarterly* 26, 995-971.
- Little, A. (2011). Disjunctured narratives: Rethinking reconciliation and conflict transformation. *International Political Science Review*, 33(1), 82-98.
- Mac Ginty, R. & Richmond, O. (2013). The Local Turn in Peacebuilding. *Third World Quarterly* 34(5), 763–783.

- Mac Ginty, R. (2014). Everyday Peace: Bottom-Up and Local Agency in Conflict-Affected Societies. *Security Dialogue* 45(6), 548–564.
- Marshall, C. D. (2001). *Beyond Retibution. A New Testament Vision for Justice, Crime, and Punishment*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing.
- Martin, A. M. (2014). *How We Hope. A Moral Psychology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mboti, N. (2015). May the Real Ubuntu Please Stand Up?. *Journal of Media Ethics*, 30(2), 125–147.
- Millan, C. (2009). “Ya no llega el Limbo porque la gente bailando está” *Prácticas de memoria en Bojayá – Chocó*. Bogota, Col.: Universidad Nacional de Colombia.
- Millar, G. (2012). “Ah lef ma case fo God”: Faith and Agency in Sierra Leone’s Postwar Reconciliation. *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, 18, 131–143.
- Mihai, M. (2016). *Negative Emotions and Transitional Justice*. New York, NY: Columbia University Press.
- Minow, M. & Chayes, A. (2003). *Imagine Coexistence: Restoring Humanity After Violent Ethnic Conflict*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Misztal, B. (2011). Forgiveness and the Construction of New Conditions for a Common Life. *Contemporary Social Science*, 61(1), 39-53.
- Mollering, G. (2001), The Nature of Trust. *Sociology*, 35, 403-420
- Montiel, C.J. (2002). Socio-political Forgiveness. *Peace Review*, 14(3), 271-277.
- Mueller-Hirth, N. (2018). Forgiveness and the Practice of Compromise in Post-apartheid South Africa.. In J. Brewer, B.C. Hayes & F. Teeney (Eds). *The Sociology of Compromise after Conflict* (pp. 103-128). London, UK: Palgrave/MacMilan.



- Muldoon, O. (2008). The Moral Legitimacy of Anger. *European Journal of Social Theory*, 11(3), 299-314.
- Murray, R. (2002). The Therapeutic Use of Forgiveness in Healing Intergenerational Pain. *Counseling and Values* 46(3), 188–198.
- Murphy, C. (2012). *A moral theory of political reconciliation*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Nicolic-Ristanovic, V. (2004). *Social-historical context, victimization and the truth and reconciliation process in Serbia so far*. Retrieved from <http://64.233.183.104/search?q-cache:up9i6nawrlmj:www.vds.org.yu/file/vesnanikolic-ristanovic.doc+vesna+nikolic+ristanovic&hl=en&gl=uk&ct=clnk&cd=z>
- Pacheco Lozano, A. et al. (2020). Research Site 2: Colombia. In T. van Willigenburg et al., *The role of religion in the construction of narratives and practices of polarization or transformation in post-conflict societies* (pp.8-9). Manuscript.
- Pham, John-Peter (2005). *Child Soldiers, Adult Interests: The Global Dimensions of the Sierra Leonean Tragedy*. Hauppauge, NY: Nova Science Publishers.
- Philpott, D. (2009). When Faith Meets History: The Influence of Religion on Transitional Justice. In T. Brudholm & T. Cushman (Eds.), *The Religious in Response to Mass Atrocity: Interdisciplinary Perspectives* (pp. 174-212). Cambridge: University Press.
- Philpott, D. (2012). *Just and unjust peace: an ethic of political reconciliation*. New York, NY: Oxford University Press.
- Putnam, R. D. (2011). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of the American Community*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Rigby, A. (2011). How do post-conflict societies deal with a traumatic past and promote national unity and reconciliation? In C. Webel (ed.), *Peace and Conflict Studies: A Reader*. London, UK: Routledge.

- Rios Oyola, S. M. (2015). Religion and the Social Reconstruction of Memory Amid Violence in Bojayá, Chocó (Colombia): Creating Transitional Justice from Below. In S. D. Brunn (Ed.), *The Changing World Religion Map* (pp. 3679–3699). Dordrecht, NL: Springer Netherlands.
- Rios Oyola, S.M. (2018). Religious Emotions and Forgiveness in the Context of the Peace Process in Colombia. In J. Brewer, B.C. Hayes & F. Teeney (Eds). *The Sociology of Compromise after Conflict* (pp. 207-228). London, UK: Palgrave/MacMilan.
- Sapio, A. & Zamperini, A. (2007). Peace psychology. In Webel, Ch. & Galtung, J. (Eds). *Handboek of Peace and Conflict Studies* (pp.265-278). London, UK: Routledge.
- Sells, M.A. (1996). *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Shepler, S. (2005). The Rites of the Child: Global Discourses of Youth and Reintegrating Child Soldiers in Sierra Leone. *Journal of Human Rights*, 4(2), 197–211.
- Shore, M. (2009). *Religion and Conflict Resolution: Christianity and South Africa's Truth and Reconciliation Commission*. Farnham, UK: Ashgate Publishing
- Skaar, E. (2013). Reconciliation in a transitional justice perspective. *Transitional Justice Review*, 1(1), 54-103.
- Smith. A. (2018). Barriers to Trust in a 'Peace Process Generation': Ambivalence in Young Catholics in Northern Ireland. In J. Brewer, B.C. Hayes & F. Teeney (Eds). *The Sociology of Compromise after Conflict* (pp. 75-102). London, UK: Palgrave/MacMilan.
- Staub, E. (2006). Reconciliation after genocide, mass killing, or intractable conflict: Understanding the roots of violence, psychological recovery, and steps toward a general theory. *Political Psychology*, 27(6), 867-894.

- Stefansson, A.H. (2010). Coffee after cleansing?: Co-existence, co-operation, and communication in post-conflict Bosnia and Herzegovina. *Focaal*, 57, 62-76.
- Stover E. & Weinstein H.M. (2004), Conclusion: a common objective, a universe of alternatives. In E. Stover & H.M. Weinstein (Eds), *My Neighbor, My Enemy: Justice and Community in the Aftermath of Mass Atrocity* (pp. 323-342). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Strupinskienė, L. (2017). “What is reconciliation and are we there yet?” Different types and levels of reconciliation: A case study of Bosnia and Herzegovina. *Journal of Human Rights*, 16(4), 452-472.
- Tausch, N., Kenworthy, J., & Hewstone, M. (2006). The contribution of intergroup contact to the reduction of intergroup conflict. In M. Fitzduff & C. E. Stout (Eds.), *The psychology of global conflicts: From war to peace* (Vol. 2, pp. 67-108). New York: Praeger.
- Travis, S.H. (2008). *Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought*. Peabody, MA: Hendrickson.
- TRC. (1996). *Report of the Truth and Reconciliation Commission*. Retrieved from <https://www.justice.gov.za/trc/report/>
- Trimikliniotis, N. (2012). Sociology of reconciliation: Learning from comparing violent conflicts and reconciliation processes. *Current Sociology*, 6(2), 244-264.
- UNDP (United Nations Development Programme). (2015). *Reconciliation as Framework for Preventing Conflict and Sustaining Peace*. Retrieved from <http://paren.org.za/site/wp-content/uploads/2016/07/Policy-Document-Inclusive-Reconciliation-Final-July-2015.pdf>
- Van Camp, T. (2014). *Victims of Violence and Restorative Practices. Finding Voice*. New York: Routledge.
- Van Dijk, M., (2020). Ze vergaf hem– ik was verbijsterd. Interview met Antje Krog. *Trouw Letter & Geest*, 24, maart 2020.

- Van Ness, D.W. & Heetderks Strong, K. (1997). *Restoring Justice*. Cincinnati, OH: Anderson Publishing.
- Warschauer Freedman, S., Corkalo, D., Levy, N., Abazovic, D., Leebaw, B., Adjukovic, D., Djipa, D. & Weinstein, H.M. (2004). Public education and social reconstruction in Bosnia and Herzegovina and Croatia. In E. Stover & H.M. Weinstein (Eds), *My Neighbor, My Enemy: Justice and Community in the Aftermath of Mass Atrocity* (pp. 226-245). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Weinstein, H.M. & Stover, E. (2004). Introduction: conflict, justice and reclamation. In E. Stover & H.M. Weinstein (Eds), *My Neighbor, My Enemy: Justice and Community in the Aftermath of Mass Atrocity* (pp. 1-26.). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Wijesinghe, S.L. & Brewer, J.D. (2018). Peace Religiosity and Forgiveness Among War Victims in Sri Lanka. In J. Brewer, B.C. Hayes & F. Teeney (Eds). *The Sociology of Compromise after Conflict* (pp. 129-155). London, UK: Palgrave/MacMilan.
- Williamson, J. (2006). The Disarmament, Demobilization and Reintegration of Child Soldiers: Social and Psychological Transformation in Sierra Leone. *Intervention* 4(3), 185–205.
- Wright, S.C., Aron, A., McLaughlin-Volpe, T. & Ropp, S.A. (1997), The extended contact effect: knowledge of cross-group friendships and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73(1), 73-90.

# PARTE II

## PERSPECTIVAS



# 7. ESA OTRA SOCIEDAD COLOMBIANA DEL POSACUERDO

## APORTES DESDE LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA DEL SUR



César Moya

### Resumen

Partiendo de un breve recuento de la historia de violencia y paz en Colombia, el capítulo presenta una crítica a lo que considera las dos posiciones dominantes de la sociedad colombiana con respecto al conflicto armado: la que promueve las acciones violentas y la que desea la paz, pero de forma pasiva. Luego, identifica esa otra sociedad colombiana pertinente y relevante para el posacuerdo, con características análogas a la humanidad, presente en la antropología cristiana del sur y en las iniciativas de comunidades y organizaciones que trabajan por la paz de manera no violenta activa, pero que está en conflicto permanente con los sistemas de dominación.

**Palabras clave:** conflicto, violencia, no violencia, paz, acuerdo de paz, posacuerdo, antropología cristiana, sociedad colombiana

### Abstract

Beginning with a brief overview of the history of violence and peace in Colombia, this article presents a critique to what it considers the two dominant positions in Colombian society with respect to the armed conflict: one which promotes violent actions and the other which desires peace. Then, it identifies this other Colombian society, found in the initiatives by communities and organizations that work for peace in an

active nonviolent way, but that is in permanent conflict with the systems of domination. This society is relevant and pertinent for the postaccord phase and shares analogous characteristics with the notion of humanity in the Christian anthropology of the south.

**Keywords:** conflict, violence, nonviolence, peace, peace accord, postaccord, Christian anthropology, Colombian society

---

## Introducción

“¿Qué sucede en los colombianos que somos pasivos ante el asesinato de los líderes sociales?” Estas palabras pronunciadas por el padre Francisco de Roux (11 de junio de 2020) nos llevan a pensar que frente a la violencia posacuerdo pareciera haberse instaurado dos tipos de sociedades: la que ya se conoce y pareciera ser la dominante, la violenta, y otra que pareciera ser pasiva ante tales hechos. Esta última, en parte, debido a que el número de víctimas es de tal magnitud que no da tiempo ni para llorarlos ni para reclamos. Según el mismo de Roux, en Colombia 5.008 líderes y lideresas han sido asesinados entre 1986 y 2020 y el número de víctimas por el conflicto, consignadas en el Registro Único de Víctimas, sobrepasa los 9 millones.

Con la firma del Acuerdo de Paz, muchos creíamos que las acciones de ese sector violento de la sociedad colombiana decrecerían. Sin embargo, después de casi cuatro años, la violencia ha alcanzado niveles mayores a los sostenidos durante el conflicto armado. Líderes sociales en todas las regiones siguen siendo asesinados cada día, y la desigualdad social ha catapultado a Colombia al primer lugar en este aspecto en el mundo. Al mismo tiempo, la otra parte de la sociedad, la que desea la paz, tiene sus esperanzas puestas en la implementación de los puntos de dicho acuerdo en el tiempo estipulado.

Pareciera ser entonces que en Colombia la sociedad está claramente dividida entre quienes desean y promueven acciones violentas y quienes desean un país en paz. Los primeros, de carácter activo, pero destructivo

y de odio; los segundos, de carácter pasivo, y algunas veces pietista y hasta contemplativo, que no enfatizan en otros aspectos constitutivos de la paz como la verdad, la justicia y la reparación, tal como sucede con un sector de las iglesias cristianas y otros movimientos religiosos. Como consecuencia, la sociedad colombiana se ha polarizado en torno a estas posturas que encuentran sus aliados en determinados sectores y partidos políticos.

Sin embargo, hay otra parte de la población colombiana que no se alinea ni con unos ni con otros, pero sí toma con seriedad la problemática social causada por la violencia y busca la reconstrucción social y política del país después de 200 años de violencia. Es aquella parte de la sociedad que no se visibiliza a través de los poderes mediáticos, pero que hace un trabajo de base de manera no violenta, pero activa, tendiente a la transformación de las realidades de opresión que se viven en diferentes regiones y contextos de la patria. De ahí que nuestro propósito en este escrito consiste en identificar y caracterizar esa otra sociedad colombiana en tiempos de posacuerdo<sup>1</sup>, lo cual consideramos relevante y pertinente. Para tal fin, tomaremos como referencia lo que hemos denominado una *antropología cristiana del sur*, con sus características comunitarias, de responsabilidad ética, de memoria y alteridad, entre otras.

El escrito se desarrolla en el siguiente orden: en el primer apartado, “Entre la violencia y la paz”, se reseña brevemente la historia de la violencia y la búsqueda de la paz, y se plantea una crítica a las dos posturas; en el segundo, “La otra sociedad: conflictiva no violenta”, se identifican las características de una *sociedad conflictiva no violenta* a partir de la antropología cristiana del sur; y, en el tercero, “Visibilizando lo invisible”, se dan a conocer algunas experiencias de comunidades conflictivas no violentas en diferentes regiones del país, que tienen características similares a las subyacentes en la antropología cristiana.

---

<sup>1</sup> El “posconflicto”, como lo llaman algunos, debe ser entendido “como [un] proceso de transformación social donde es igualmente importante la creación de una cultura de paz y convivencia humana como la reconstrucción de las condiciones institucionales y materiales para hacerla viable y sostenible en el largo plazo” (Nieto 2015, p.17); y “un esfuerzo supremo que lleva a la reconstrucción de gran parte de la nacionalidad: la sociedad, el Estado, la política, la economía, la cultura, el territorio” (Utria, 2015, p. 125).



## **Entre la violencia y la paz**

Hablar de la violencia posacuerdo en Colombia requiere revisar la historia, por cuanto lo que se vive hoy, es sin duda el efecto del pasado. Desde antes de ser república, la sociedad colombiana estuvo marcada por la violencia armada pero también por intentos y acuerdos de paz, sin por ello decir, que, no hubo actos de violencia aislada.

### ***La violencia en Colombia***

Diferentes autores (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013; Deas y Gaitán Daza, 1995; Sánchez y Peñaranda, 1991; Santos, 2019; Hernández Delgado, 2012) coinciden en varias apreciaciones sobre las etapas de la violencia en Colombia. Así, la “independencia” de España se dio por medio de una lucha armada no solo contra los realistas sino contra los mismos patriotas, “bolivarianos contra santanderistas, centralistas contra federalistas, librecambistas contra artesanos, clericales contra anticlericales” (Santos, 2019, p. 35), y también contra pobladores de la misma nación. Después de la independencia se dieron guerras civiles. Es una violencia que se dio en el contexto institucional y político del país que las facilitó.

La siguiente etapa fue “la guerra de los mil días” (1899-1902) en la que liberales y conservadores se mataron unos a otros por razones de identidad partidista. Posteriormente se vivió un tiempo de “relativa paz” con una alternancia por dos largos periodos en el poder de liberales (1900- 1930) y conservadores (1930-1946). Al parecer, este ha sido el periodo de “paz” o violencia reducida más largo que ha vivido la república desde su creación. Se deduce, que tal situación se dio a la par de la marginación de otras voces como las de los pueblos autóctonos y de aquellos marginados y excluidos de los centros de poder. No obstante, la violencia reapareció y se agudizó en los años siguientes como consecuencia del homicidio del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán en 1948, periodo en el que liberales y conservadores se vieron mutuamente como enemigos a eliminar, y en el que surgen primero las guerrillas liberales y luego las conservadoras.

Finalizando los años 50, se establece la dictadura de Rojas Pinilla en la que se produjo un proceso de pacificación y desarme de algunas de las guerrillas liberales y conservadoras. Sin embargo, políticos conservadores y liberales

acordaron sacar a Rojas Pinilla del poder y crearon lo que se llamó el Frente Nacional, una alternancia de poder entre los dos partidos dominantes en el periodo de 1959-1974, con lo que pareciera haber terminado la violencia partidista, sin embargo, en dicho periodo no se dieron reformas económicas o sociales significativas.

En relación con lo anterior, el Centro Nacional de Memoria Histórica-CNMH (2013) expresa que

los intentos fallidos a la estructura de la tenencia de la tierra, de una parte, y la limitada capacidad de incidencia de los actores disidentes que cuestionaban el acuerdo bipartidista, son tal vez, los fenómenos políticos más notables asociados a esta época. (p. 112)

Por eso, no todas las guerrillas se acogieron a la “pacificación” de Rojas Pinilla, principalmente las campesinas, que sufrieron el rigor militar que aceleraron su transformación en guerrillas revolucionarias no partidistas, como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia- Ejército del Pueblo (FARC-EP) en 1964, el Ejército de Liberación Nacional (ELN) en 1966, el Ejército Popular de Liberación (EPL) en 1967, el Movimiento 19 de abril (M-19) en 1970 y Quintín Lame, de origen indígena, y el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), creados a inicios de los ochenta (García Durán, 1992).

Este rápido repaso de las etapas de la violencia en Colombia lleva a reconocer que, en estos doscientos años de vida republicana, no ha habido espacio para otras maneras de pensar diferentes a las occidentales dominantes, a pesar de los esfuerzos desde diversos sectores de la sociedad para obtenerlo. Esto no quiere decir que, de haberse dado tal participación, no hubiera habido conflicto, pero por lo menos, no se hubiera llegado a los niveles de brutalidad y exterminio que se han alcanzado. También, se deduce que la violencia ha tenido sus fundamentos en las epistemologías de occidente, que han dominado y se han impuesto por la fuerza y poco o ningún espacio han dejado para las epistemologías del sur, representadas en los pueblos autóctonos y ancestrales. De haberse dado lo contrario, quizás se tendría otra Colombia.

La anterior conclusión, se fundamenta en el hecho de que el pensamiento occidental está relacionado con la tradición eurocéntrica que no ha tenido en cuenta otros saberes como los del sur. Es un pensamiento que está insertado en los Estados poderosos y ejerce una gran influencia en las relaciones sociales, en el medio ambiente y en el sistema económico, entre otros. También trata de invisibilizar la diversidad cultural y otras formas de pensamiento que cuestionan la historia que se ha contado desde quienes están en poder y en alianza con la violencia armada. Es una tradición que ha generado opresión, exclusión y marginación de otros pueblos. Además, ha fomentado una antropología patriarcal, racista y destructora de la naturaleza (De Sousa Santos, 2014; Giraldo-Alzate, 2016; Collado, 2016).

### *La búsqueda de la paz*

En medio de las dinámicas de violencia generada tanto por grupos guerrilleros como por paramilitares, narcotraficantes y el mismo Estado, se ha erigido también una sociedad que reconoce la diversidad y busca la solución a los conflictos por medio del diálogo. Es así como el primer intento de diálogo se dio en el periodo de Turbay Ayala (1978-1982) con el establecimiento de la primera comisión de paz del país, que no contó con el respaldo del gobierno. Sin embargo, se reintegró en el gobierno de Belisario Betancur (1982-1986) sin éxito. En el siguiente gobierno, presidido por Virgilio Barco (1986-1990), se firmó el acuerdo de paz y consecuente desmovilización y entrega de armas del M-19. Y en 1991 se establecieron otros acuerdos con el EPL, PRT y el Movimiento Aramdo Quintín Lame (MAQL) (García Durán, 1992).

En esta búsqueda de la paz juega un papel preponderante la formulación de la nueva Constitución de 1991. La desmovilización del M-19, el surgimiento de las nuevas fuerzas políticas en las últimas décadas, y, al mismo tiempo, la permanencia de otros grupos guerrilleros, eran realidades que presionaban a diferentes sectores sociales y que hacía necesaria la reconstitución del Estado. Por lo tanto, diversas fuerzas políticas sociales y regionales fueron convocadas, con representantes en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 (Olano García, 2011, pp. v-xi).

La nueva Constitución creó la plataforma para el primer gran intento de negociación con las FARC-EP al inicio del gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002), que resultó en una frustración y un fracaso, y propició la

más grande arremetida contra la guerrilla. No obstante, abrió el camino para el más reciente de los acuerdos con las FARC-EP, y que generó gran expectativa, firmado definitivamente el 24 de noviembre de 2016 en el periodo de Juan Manuel Santos (2014-2018) (Santos, 2019).

Los anteriores esfuerzos para lograr la paz por medio de acuerdos con los respectivos grupos guerrilleros son plausibles. Al fin y al cabo, se tradujeron en menos muertos. Pero hay un problema que radica en dos puntos. El primero es que tales acuerdos fueron realizados por las clases pudientes de Colombia mientras el pueblo se polarizaba por causa de ellos. Así se evidenció en los dos discursos prevalentes previo a las elecciones presidenciales de 2014. Como lo expresó Torres, por un lado, “la oligarquía bogotana”, que asumieron posturas diplomáticas a favor de acuerdos de paz como salida a las problemáticas. Por otro lado,

“la camarilla paisa de origen vasco: de estirpe feudal y prédica bárbara; determinada por una proclividad natural hacia la violencia y el fanatismo; y provista de posturas ortodoxas y retrogradas, como las que han condenado al país durante toda su historia.” (Torres, 1 de junio de 2014, párr. 1)

Según Torres, se dio el distanciamiento social entre el “primitivo Homo Violentus”, con conducta amenazante y de fuerza bruta, sin capacidad de juicio o toma de responsabilidad, y el “urbano Homo Pacificus,” este último, caracterizado “por sus comportamientos pasivos y conciliadores, expresando su cordura aún en las situaciones más adversas, no intimida ni vulnera derechos y es partidario de la paz y enemigo de enfrentamiento y discordias” (Torres, 1 de junio de 2014, párr. 2).

El segundo punto del problema es que la violencia se ha incrementado contra las poblaciones indígenas y negras, específicamente en el Cauca (Semana, 24 de mayo de 2020) y el Chocó (La opinión, 4 de enero de 2020), además del asesinato sistemático de líderes sociales<sup>2</sup> (Semana, 18 de enero de 2020) en todas las regiones del país. Es decir, no se avizora un futuro promisorio para el Acuerdo de Paz a corto plazo, al contrario, apenas nació y pareciera como si ya estuviera agonizando.

<sup>2</sup> La mayoría de los 21 líderes sociales asesinados en los primeros 17 días de 2020 pertenecían a juntas de acción comunal, otros lideraban sustitución de cultivos ilícitos y otros eran líderes de comunidades indígenas.

### *Una convivencia sin frutos*

Lo expuesto hasta aquí es para decir que, si bien es cierto, la violencia ha sido un distintivo de una parte de la sociedad colombiana, especialmente de aquellos que han estado en el poder y defienden su *status quo*, también es cierto que ha habido una parte de ella que ha estado a favor de la paz. Esto, sin embargo, no quiere decir que dicha parte de la población colombiana haya producido cambios sustanciales en las políticas y economía de tal manera, que la raíz de la violencia desaparezca. Más bien, a lo que ha apuntado es a una paz negativa (Boulding, 1977), es decir, a la ausencia de guerra, que se logra mediante un acuerdo en términos militares, con unas expectativas de implementación en otros campos como lo rural, lo político, la justicia, etc., pero que depende de la buena voluntad del gobierno de turno para su implementación. No así, a una *paz positiva* (Galtung, 1964), que busca la supresión de las causas estructurales de la violencia.

La violencia y la paz (negativa) son compañeras inseparables. Una muestra fehaciente de ello es que el mismo expresidente Santos es reconocido no sólo por ser el Nobel de Paz, sino por haber sido un ministro de defensa implacable en el exterminio de las FARC-EP en el periodo del entonces presidente Álvaro Uribe. Con él ha sucedido lo que no pasaría con otro colombiano: creer que quien ha ejercido la violencia es capaz de traer la paz. ¡Algo paradójico! Pero ha sucedido, aunque con sus respectivas implicaciones de aceptación.

Así se evidenció el 2 de octubre de 2016 en el plebiscito por la paz. Ese día la continuidad de la violencia encontró respaldo en un poco más del 50 por ciento de la población Colombia. El plebiscito se perdió por muy pocos votos, entre otras cosas por el apoyo de sectores cristianos fundamentalistas en los que militan algunas de las figuras públicas con enorme poder político y económico (Marcos, 2016). No obstante, el plebiscito también evidenció el respaldo del otro 50 por ciento de la sociedad al proceso de paz. Esto valió para que el acuerdo se ratificara el 24 de noviembre en el Congreso de la República (Oficina del Alto Comisionado para la Paz, 2016). Dicho Acuerdo, surgido en medio de múltiples adversidades y enemigos, llevó a que se diera un hito importante en la historia del país, el desarme total de las FARC-EP.

Ahora bien, la amenaza al proceso de paz continuó en la campaña para las elecciones de 2018. Nuevamente, la sociedad violenta logró el triunfo de un gobernante del cual se presagiaba lo que sucedería durante su gobierno, tal como lo manifiesta María Jimena Duzán (4 de enero de 2020, párr. 4), el año 2020 “apunta como el año en que puede morir por asfixia el acuerdo de paz”, debido al asesinato a excombatientes de las FARC, quien acusa al gobierno de Iván Duque, quien se presenta en el exterior

como el gran defensor del acuerdo de paz, pero internamente desata una guerra a muerte contra la JEP, insiste en reanudar las fumigaciones con glifosato pese a que la Corte Constitucional ya se pronunció sobre los efectos que este herbicida tiene en la salud y se hace el de la vista gorda con la contrarreforma que tiene en salmuera el Centro Democrático que busca acabar con la ley de restitución de tierras. (Duzán, 4 de enero de 2020, párr. 5)

La opinión de Duzán muestra bien la convivencia del *ethos* violento y el *ethos* pacífico en la sociedad colombiana, empezando por sus gobernantes. Se quiere jugar a tener las dos caras de la misma moneda. Y esto también se refleja en las redes sociales, en las que familiares y amigos, sin miramientos, expresan su identidad ética violenta o pacífica. Expresiones tales como:

Los 10.500.000 votantes por Iván Duque también exigimos que se nos escuche nuestras peticiones. Colombianos de bien exigimos: acabar Fecode, no dialogar con el ELN, fortalecer el ESMAD [Escuadrón Móvil Antidisturbios] y la fuerza pública, prohibir protestas, detener a Petro, judicializar promotores del paro, fumigar con glifosato, revocar las cortes, acabar la JEP, prohibir ideas de izquierda, no curules para FARC y ELN. (Figueroa, 2019)

Publicaciones como la anterior enfatizan las polarizaciones de la sociedad colombiana, a tal punto de ser capaces de proponer la eliminación de las voces disidentes y por ende la marginación de las epistemologías del sur. Claramente son propuestas anti-vida. Por eso se tiene el reto de identificar otro modelo de sociedad, uno que propenda por la paz sustentada en la justicia, la igualdad, la equidad, y la reparación de las víctimas.

En conclusión, en la historia de Colombia se ha construido un *ethos* violento que ha encontrado su nicho en diferentes áreas: política, económica, religiosa y social, inseparables cual uña y mugre, que se deben fidelidad

perpetua la una a la otra sin importar el futuro de nuestros pueblos y de nuestras futuras generaciones. Es por eso que, como diría de Sousa Santos (2014), lo que vivimos “es la lucha entre regulación social y emancipación social” (en de Sousa Santos y Meneses, 2014, p. 22), a tal punto de ser conducidos, por un lado, a una radicalidad que ha generado cada vez más violencia de parte de quienes dominan el pensamiento desde lo occidental, y, por otro lado, a una pasividad e ignominia de quienes quieren la paz. Por lo tanto, se requiere una construcción de saberes desde el sur que genere la esperanza de una sociedad alternativa. Es a lo que se dedica el próximo apartado inspirados en una antropología cristiana del sur.

### **La otra sociedad: conflictiva no violenta**

Se ha hablado de la sociedad violenta y de la sociedad pacífica pasiva, las cuales han conducido a una constante polarización en la población colombiana. Se ha visto que sus respectivas conductas propuestas no han solucionado de raíz el problema de la violencia en Colombia, por lo menos hasta hoy, ni por medio de las armas, ni por medio de acuerdos, aunque estos últimos son esfuerzos loables. Esas dos clases de sociedad han sido las más visibles en Colombia, y como tales se presentan como únicas opciones a ser consideradas por la población. Ante este hecho, hemos querido investigar otras maneras de obrar de otra parte de los colombianos para enfrentar la violencia. Identificamos lo que hemos llamado *sociedad conflictiva no violenta*, aquella parte de la sociedad que permanece en conflicto, pero sigue buscando alternativas no violentas activas que produzcan cambios sustanciales para una paz verdadera y que se alinea con la paz positiva.

En tiempo de posacuerdo y ante políticas de exterminio a los líderes sociales, las doctrinas de seguridad y prosperidad democrática -heredados de la doctrina de seguridad nacional-, las actividades del ELN, grupos paramilitares y disidentes de las FARC-EP que se han ido consolidando (Fundación Ideas para la Paz, 2018) y atentan contra comunidades locales enteras, se hace necesario y urgente buscar propuestas tendientes a integrar la sociedad en medio de sus diferencias, si es que queremos tener esperanza de un mejor futuro y para las siguientes generaciones.

Por eso queremos dedicarnos a explorar desde una perspectiva antropológica cristiana<sup>3</sup>, subyacente en las teologías latinoamericanas (liberación, feminista, india, negra, campesina, entre otros) (Duque, 1996; Fabri, Gutiérrez, Potente, & Sobrino, 2001; Tamayo y Bosch, 2001), el concepto de *nueva humanidad* con el fin de encontrar luces para transformar las situaciones que atentan contra la vida. En otras palabras, explorar una humanidad *verus*, expresión tomada de la formulación dogmática de Calcedonia para referirse al “verdadero hombre”, el Cristo humano y no sólo como de naturaleza divina; al Cristo histórico, es decir el Galileo en conflictividad permanente con los sistemas en un momento histórico concreto. Un Cristo inmerso en una realidad social y política. Por eso, esta perspectiva se distancia de la de los líderes de iglesias cristianas que se han alineado con quienes están en el poder y para quienes la paz con justicia no ha sido el foco de su misión.

Sin embargo, este abordaje desde el cristianismo no desconoce otras perspectivas antropológicas del sur. Al contrario, identifica a partir de las poblaciones autóctonas y sufrientes, aquella humanidad alineada con el proyecto del Dios de la vida. Focaliza en la verdadera humanidad que, como tal, está en una dinámica de conflictividad permanente con los poderes, sistemas y epistemologías dominantes, con sus debidos costos. Esta perspectiva cristiana es importante por cuanto no ha pasado en vano en la comprensión del ser humano para el mundo, sino que lo ha influenciado especialmente en cuanto a la idea de la reconciliación (Pannenberg, 1981, pp. 9-31). La antropología cristiana presenta la dura realidad del crucificado (Moltmann, 1986, pp. 11-39). Y la realidad del crucificado es la misma de los pueblos que sufren violencia en todas sus dimensiones y están en conflictividad permanente, pero no siguen el camino de la venganza.

---

<sup>3</sup> La comprensión del ser humano en la comunidad cristiana primitiva era la misma de los hebreos, una concepción unitaria, integral, unidad existencial, de esta manera se expresan situaciones humanas a nivel cotidiano. Sin embargo, la diferencia está en la aparición de la cristología, que es el punto de partida para toda antropología cristiana y que ha influenciado diversas culturas en los últimos veinte siglos. La cristología es la que orienta la evolución de la antropología cristiana. Ahora bien, una toma de distancia con respecto al pensamiento griego se evidencia en el evangelio de Juan 1:1 al referirse al hecho de la encarnación, “la divinidad asume la condición humana”, lo cual es contrario al helenismo en el que tal evento era considerado no digno de los dioses, estableciendo un nuevo orden que no desdobra al hombre dualmente, sino que afirma que el hombre es uno. Es una concepción integral del ser humano. Sin embargo, hay que reconocer la influencia del pensamiento griego en las interpretaciones antropológicas que posteriormente se fueron haciendo después del primer siglo en el cristianismo (Dussel, 2012).



Lo primero que se identifica en la antropología cristiana del sur es a un *ser humano social y comunitario* desde su creación (Gén. 2). Por eso, tal como lo señala José Comblin (citado en González Faus, 2008, p. 49), “lo que los cristianos pueden ofrecer (sobre el hombre) es la vida y la práctica de sus comunidades”. No obstante, hay que señalar, junto con Torres Carrillo (2013), la dificultad para definir tanto lo comunitario como la comunidad, dadas las diferentes aproximaciones en diferentes contextos para referirse a la vida social. Aun así, “remite a un significado positivo de unión, comunión, solidaridad y vecindad” (Bauman, 2003, p. 7), “y siempre es vista como buena, cálida o acogedora; dentro de ella no hay extraños, todos somos conocidos y podemos contar con una buena voluntad mutua” (Torres Carrillo, 2013, p. 12). Son palabras prácticas que no son ajenas a la vida de los pueblos latinoamericanos, tanto en lo urbano como en lo rural y en los pueblos ancestrales<sup>4</sup>.

Es decir, en los pueblos del sur, como Colombia, la vivencia del ser humano está dada en términos comunitarios, en contraste con el europeo que ha enfatizado más lo individual, como buen hijo de la filosofía griega. Esas apropiaciones individuales hacen imposible la construcción de comunidad y es entonces cuando la violencia encuentra “ramas donde hacer sus nidos”. Es ahí cuando, como lo menciona Hobbes (1993, p. 2), “*Homo, homini lupus*, el hombre es el lobo del hombre”, y la historia humana queda reducida a una lucha de clases o guerra del todo contra todos, tal como ha sucedido en Colombia.

---

<sup>4</sup> Teniendo en cuenta las conceptualizaciones, la realidad latinoamericana, y el amplio espectro de experiencias de acción colectiva que resiste, entre ellas comunidades campesinas e indígenas, Torres Carrillo distingue varios rasgos comunes a la comunidad: 1) la comunidad como interpelación y alternativa al capitalismo; 2) como vínculo y sentido inmanente; 3) como potencia instituyente, es decir, “que los sujetos que se relacionan entre sí son a la vez instituidos por tal sociedad en tal momento histórico y en tal contexto cultural”; 4) como política; 5) conformadas por sujetos “alter”, “otro”. De esta manera, lo comunitario se plantea como opción política y ética emancipadora (2013, pp. 195-223).

La sociedad violenta no construye comunidad, sino que busca absolutizar. Pretender absolutizar y desconocer al otro (Levinas, 2006)<sup>5</sup> es creer que lo Uno es la Totalidad (Levinas, 2011)<sup>6</sup>. Pero, en la perspectiva antropología cristiana que seguimos, el ser humano es creado por un Dios de comunión de personas (Padre-Hijo-Espíritu). Esta es una identidad clave para entender al ser humano. La manifestación de un Dios trinitario hace que se exprese, en primer lugar, la diversidad en las relaciones y, en segundo lugar, que las personas son co-iguales sin ningún tipo de subordinación. De ahí que adquiriera sentido la frase “dime qué imagen de Dios tienes y te diré cuál es tu ideal de hombre” (González Faus, 2008, p. 52).

Esa visión comunitaria de ser humano atraviesa todas las Escrituras de principio a fin. Pero esas comunidades que Dios llama son pequeñas, luchan contra faraones, monarcas, emperadores, gobernantes de los territorios donde se encuentran; contra los sistemas y poderes dominantes. Ellos y ellas reclaman a los gobernantes que gobiernen al pueblo con justicia y con equidad a los humildes, que traigan paz, que salven a los hijos de los pobres y quebranten al explotador, que se apiaden del débil y del pobre, que los salven de la violencia, que su vida es preciosa a sus ojos, que haya abundancia (Salmo 72). Por eso, la violencia destruye la comunidad y

<sup>5</sup> Para Levinas (2006, p. 37), el Otro no es mera conceptualización, sino alteridad concreta, pero ya no desde la dialéctica en la que confluirían el Mismo y el Otro en la totalidad. Más bien, el Otro está a otro nivel; es “el huérfano, la viuda y el extranjero indefenso y necesitado ante el cual soy rico, o es el Altísimo ante quien me siento indigno... es las dos cosas al mismo tiempo”. De ahí que el Otro mantiene la alteridad sin buscar reducirla en el Mismo. En contraste con el Otro, la totalidad se define como el sacrificio de la individualidad en provecho de lo general, de lo otro en provecho del Uno. Esto implica una subordinación de la subjetividad al todo, de lo particular a lo general y de la moral a lo absoluto. Levinas traslada este concepto al campo político para afirmar que la guerra conduce a una totalización, se mueve en el campo de la objetividad y efectividad que se traduce en la lógica del poder buscando su propia felicidad, es incapaz de reconocer lo diverso y la diferencia, busca igualar a los sujetos en un discurso homogéneo e impersonal. Es por eso que produce violencia (Levinas, 2006).

<sup>6</sup> El filosofar de Levinas no sigue el estilo griego. Más bien, para él, tres movimientos son fundamentales en su pensar: 1) la experiencia; 2) la sensibilización por el Otro: “el Otro me es asignado y me obliga sin posible escapatoria a ponerme en su lugar, no para suplantarlo, sino para sufrir por el... El Otro se me impone hasta despertar mi compasión y mi amor...” (2011, p. 31); y 3) el ámbito de “lo Dicho”, como una riqueza polisémica que no cierra el discurso. Así, el sujeto originario es interpretado por el Otro. Levinas rechaza el discurso cerrado y totalizador, porque considera que traiciona la experiencia (Levinas, 2011).

divide con sus lógicas consecuencias: “un reino dividido contra sí mismo es asolado. Y toda ciudad o casa dividida contra sí misma, cae” (Mt. 12:25), tal como sucede en Colombia.

En ese sentido, el hombre *comunitario* se vuelve salvación. En el Antiguo Testamento, el Dios que llama a esta comunidad es comunitario, y la comunidad es imagen y semejanza de él. Pero es una comunidad construida desde diferentes pueblos (Schwantes, 2003)<sup>7</sup>, que defiende y promueve la vida en todas sus dimensiones, tal como se expresa en el jubileo (Lev. 25). Igual se refleja en el Nuevo Testamento en el llamado de Jesús a sus discípulos y discípulas, de diferente procedencia, para ser comunidad (Lc. 6:12-19). Es una comunidad que adquiere compromisos y se deja moldear por ellos. En este *Ser comunitario* es necesario la construcción de la alteridad. Para aprenderla hay que ponerse en el lugar del otro. Y ese otro es el “totalmente otro”, para nosotros aquel potencialmente llamado a ser nuestro enemigo. He ahí una clave para la reconciliación. Esta no se da entre quienes piensan igual, sino entre quienes son muy diferentes (Moya, 2014)<sup>8</sup>.

Como consecuencia de ser comunidad, su ética es una *de responsabilidad* (Mate, 2016). De lo que la comunidad es responsable, y que no permite la pasividad, es la preservación y promoción de la vida. Así como la humanidad violenta ha sido responsable de atentar contra ella y quitarla, la humanidad *comunitaria* tiene la responsabilidad de preservarla y de evitar que se destruya. Tiene la responsabilidad de atender al que ha sido víctima de los salteadores y ha quedado mal herido y a la deriva, tal como lo hizo el “Buen samaritano” (Lc. 10:25-37).

Esa ética de la responsabilidad, sin embargo, hay que transmitirla a los entes políticos, porque ellos son los principales incidentes en la toma de decisiones. Y debe ser enseñada a las futuras generaciones para que no

---

<sup>7</sup> La teoría de Schwantes acerca de los orígenes de Israel es que se formó a finales del siglo XIII a.C. como fruto de un encuentro paulatino entre por lo menos cuatro grupos socio-económicos y étnicos: los hapiru, el grupo seminómada abrahámico, el grupo exódico de influencia mosaica y el grupo sinaítico; todos ellos campesinos sin tierra, gente fuera de la ley que buscaron alternativas de organización político social en las montañas. A esta alternativa se fueron sumando otros grupos como los migrantes, los pastores seminómadas, los esclavos liberados, que juntos fueron configurando una novedad llamada Israel. Entonces los inicios de Israel apuntan a la inclusividad.

<sup>8</sup> El término griego para reconciliación *allasso* hace referencia a intercambiar. Es un término derivado de *llos*, que significa el otro. El totalmente otro.

contribuyan al silencio. La comunidad no duda de su responsabilidad ante lo que le ha sucedido. En otras palabras, “todos somos responsables de todo y de todos. Y yo más que nadie” (Dostoievski, citado en Mate, 2016, p. 50). O en palabras de Levinas (2000, p. 82):

yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto suyo. Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy sujeto esencialmente en este sentido. Soy yo quien soporta todo.

Entonces, tenemos que hacernos responsables no solo de nuestras acciones sino de las de los demás, tal como lo recuerda el evangelio de Mateo 25:31-35.

El enunciado anterior remite a la antropología desde el crucificado. En el humano verdadero, el crucificado, no hay intervenciones sobrenaturales desde Dios. La responsabilidad ética frente a lo sucedido es de la comunidad. Su propia comunidad. Pareciera que Dios guardara silencio ante el sufrimiento de la víctima, pero es la comunidad la responsable de reclamar por justicia, buscarla y encontrarla. De ahí que adquieran sentido las palabras de Pablo de que “somos colaboradores de Dios” (1 Co. 3:9 a). Dios hará a través de nosotros, es una interdependencia de Dios- Ser Humano. Es el camino de la humanidad. Por eso, como en la parábola del buen samaritano, debemos hacernos cargo de las víctimas. Se tiene la responsabilidad con las generaciones anteriores, pero también con las futuras. La vida de uno es la vida de todos.

Y otra característica a resaltar en esta nueva humanidad es *la memoria*. Ante la violencia inhumana, la memoria de la comunidad es clave. Los muertos y las víctimas no se quedan en el pasado, sino que salen a la luz del presente. Hay que saber qué les pasó, dónde están, quién es o quiénes son responsables de lo que les sucedió. Eso le da sentido al presente. No es reconstruir los hechos como tal y en detalle, pero sí restaurar en algo y sanar a las víctimas (Mate, 2016). Esto se evidencia bien en el libro de Hechos, que presenta un reclamo permanente de la comunidad de Jesús, la víctima, porque se haga justicia por su asesinato (Moya, 2012). La memoria de esta comunidad hace visible lo que otros han querido invisibilizar, la memoria de las víctimas. Y su propósito es acabar la

historia de terror de la violencia. Es una responsabilidad de carácter colectivo. Es un imperativo categórico para que la violencia no se repita, pero reorientando el pensamiento y la acción.

La memoria desde la comunidad contribuye a la recuperación de las víctimas, y encontrar la verdad de los hechos y por lo tanto hacer justicia. La pregunta que nos queda es, ¿cuál es la comunidad de los victimarios? ¿Quién les restaura? ¿Quién es responsable por su redignificación y, en términos cristianos, por la recuperación de su imagen y semejanza de Dios? ¿Acaso puede existir comunidad sin tener como propósito la vida de otros?

Entonces, una antropología cristiana desde el sur, como la que se ha esbozado de forma rápida en este apartado, nos brinda luces para sociedades alternativas a las violentas y a las pasivas en contextos de polarización como es el colombiano, y nos da esperanza. En efecto, el ser humano como imagen de Dios es comunitario y, por lo tanto, es responsable de todos, así como de la recuperación de la memoria. En otras palabras, la antropología cristiana desde el sur nos muestra una humanidad diferente, que está en conflictividad continua, pero en camino hacia la paz. Hacerse responsable del otro, recuperar la memoria y buscar la justicia, no es propio de una sociedad violenta o pasiva, sino de una diferente. A continuación, se visibilizan algunas expresiones de esa humanidad.

### **Visibilizando lo invisible**

La anterior perspectiva antropológica cristiana adquiere expresiones concretas en muchos sectores de la sociedad colombiana. Son experiencias que se han invisibilizado, pero que urge hacerlas visibles como señales de esperanza. No están en las jerarquías, ni en los diplomáticos, ni buscan a toda costa beneficiarse económica o políticamente de un acuerdo de paz. A esa parte de la sociedad colombiana es la que preferimos llamar la *sociedad conflictiva no violenta*. Es una sociedad que tiene afinidad con la antropología cristiana del sur, tal como se vio anteriormente. Son poderes pacíficos pero que buscan la transformación de las situaciones que generan violencia y que están activos en escenarios de construcción de paz.

Dentro de ellos cabe mencionar en Colombia movimientos sociales iniciados entre 1966 y 1990. Uno es la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC). Otro es el Consejo Regional Indígena del Cauca

(CRIC). Estos dos movimientos comenzaron a “evidenciar el poder transformador de las acciones colectivas de sectores de base social ... y su capacidad de resistencia histórica y milenaria ... que generarían ... iniciativas que hoy se conocen como escenarios de construcción de paz” (Hernández Delgado, 2012, p. 61). Desafortunadamente, la cosmovisión pacífica milenaria de la CRIC, en la que promueven y protegen la vida y la convivencia, cedió ante la violencia conformando el Movimiento Armado Quintín Lame. No obstante, “la CRIC fue consolidando ... una propuesta y práctica no violenta que la ha identificado como una iniciativa de paz de base social” (2012, p. 62).

Según Hernández Delgado (2012), en el periodo de 1980 a 2002 la sociedad civil por la paz cumple un papel relevante con un sinnúmero de propuestas. Entre otras, cabe mencionar el “Movimiento por la paz” que adquirió relevancia local entre 2000 y 2003; y las iniciativas civiles de paz desde la base. También están los emprendimientos en relación con la paz, de las iglesias, así como de las mujeres, de víctimas y jóvenes (Hernández Delgado, 2012, pp. 88-91). Estas, y otras propuestas, buscan recurrir a mecanismos no violentos para la transformación del conflicto, así como de las realidades que reflejan la injusticia social. Son iniciativas que aportan al desarrollo comunitario, a la toma de posturas políticas a favor de la paz, el diálogo, la solidaridad y manifiestan “una extraordinaria creatividad” (Hernández Delgado, 2012, p. 88).

El Movimiento por la paz es una articulación de distintas organizaciones no gubernamentales. Dentro de ellas están y “los programas de Desarrollo y Paz”, “la Red de iniciativas por la Paz-REDEPAZ-”, “las Plataformas de Paz”, y “la Asamblea Permanente por la Paz”. Todas ellas trabajan en redes y siguen métodos no violentos. Por su parte, las iniciativas de paz desde las bases, han surgido de comunidades que han sufrido violencia de todo tipo, que desde su vulnerabilidad por métodos no violentos han resistido todas las violencias (Hernández Delgado, 2012). Estas propuestas son, en palabras de Martínez, “construidas desde los más frágiles, en un mundo colonizado por la idea de que solo a partir de fortalezas económicas, políticas o militares se pueden realizar cambios importantes. (Martínez, 2008, p. 53)

Dentro de las iniciativas de las mujeres tenemos la Asociación de Mujeres del Oriente Antioqueño (AMOR) y la Organización Femenina Popular y las de la Ruta Pacífica, quienes han expresado: “las mujeres no parimos hijos ni hijas para la guerra” (Hernández Delgado, 2012, p. 90). Y el Grupo EcuMénico de Mujeres Constructoras de Paz (Gempaz), quienes promueven el diálogo facilitado, la comunicación no violenta y la reflexión constante sobre la situación del país en sus diferentes áreas (Gempaz, 2020).

Igualmente, las víctimas del conflicto armado y los jóvenes tienen iniciativas de paz. Las primeras no se han quedado revictimizadas, sino que han dado un paso hacia la construcción de paz, trabajando por la verdad, justicia y reparación, incidiendo en la transformación del conflicto armado. Se destacan, entre otras, el Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado (MOVICE), Hijas e Hijos y la Asociación Colombiana de Familiares de Miembros de la Fuerza Pública y Liberados por Grupos Guerrilleros (ASFAMIPAZ). Los segundos han trabajado por el derecho a la objeción de conciencia al servicio militar a través del Colectivo de Objetores y Objetoras, y Objetores de Conciencia, como una manera de confrontar las políticas autoritarias y militaristas y evidenciar el compromiso con la paz (Hernández Delgado, 2012, pp. 90-91).

Una iniciativa que merece especial atención es la de las iglesias. Las diócesis de la Iglesia Católica de Quibdó, en Chocó, Tibú, en Norte de Santander, Socorro y San Gil, y Vélez, en Santander, y Magangué, en Bolívar (Hernández Delgado, 2012, pp. 311-374), se han inspirado en las enseñanzas del Antiguo y Nuevo Testamento y el Magisterio Eclesiástico. Su trabajo, que ha sido de mediación con denuncia sobre violaciones a los Derechos Humanos y acciones violentas contra las comunidades, se puede resumir en estas palabras del sacerdote Jesús Alberto Parra: “nuestra posición no es nada neutral, nosotros no creemos en la neutralidad, nuestra posición es del lado de las víctimas, del lado de las comunidades” (citado en Hernández Delgado 2012, p. 312).

Dentro del protestantismo cabe destacar las iniciativas de la Iglesia Menonita, inspirada en su tradición pacifista desde el siglo XVI y el evangelio, con especial énfasis en el amor a los enemigos. Su ministerio en Colombia se evidencia en el trabajo por la objeción de conciencia al servicio militar, mediación en el sentido amplio, diálogo con actores del

conflicto, formación en no violencia y resolución y transformación de conflictos, atención a desplazados y víctimas del conflicto. Sus entidades visibles en este trabajo son Justapaz y Puentes para la Paz<sup>9</sup>.

Un esfuerzo intereclesial que llama la atención es el Diálogo Intereclesial por la Paz (Dipaz). Es un proceso animado por varias iglesias y organizaciones de fe cristiana<sup>10</sup> desde la perspectiva de la acción no violenta, la verdad y la justicia, con el fin de crear condiciones para la reconciliación en Colombia. Además, busca hacer incidencia pública en paz desde las comunidades de fe (Dipaz, 2020).

En conclusión, ni la violencia ni el pacifismo pasivo y diplomático han evidenciado efectividad para transformar el conflicto colombiano. Con el correr de los tiempos las brechas entre ricos y pobres se han aumentado y los odios se han intensificado. Hablar en estos términos ha polarizado a la sociedad colombiana y la ha llevado a asumir ciertas identidades políticas en el imaginario social colectivo. Urge entonces reivindicar otro tipo de sociedad que se ha tratado de invisibilizar pero que habla por sus obras, aunque tiene su accionar localizado en comunidades y regiones, que trabaja con líderes locales en los meso y microsistemas, tal como lo menciona Lederach (2007).

<sup>9</sup> Esta información corresponde a nuestra vivencia de cuarenta años con esta iglesia. Una perspectiva más detallada y de acciones puntuales por la paz se encuentra en Hernández Delgado (2012, pp. 411-452). Un trabajo más temprano al respecto es el de Esquivia y Stucky (en Sampson y Lederach, 2000, pp. 122-148). Otras experiencias documentadas son las de Hernández (2015), sobre los diálogos que algunos líderes menonitas han sostenido a través del programa Puentes para la Paz con actores del conflicto en Arauca; Torres, Sánchez, Jiménez y Stucky (2016), sobre la capacitación en construcción de paz con líderes de 2011-2016 de las Comisiones ciudadanas de reconciliación y paz en Arauca; Justapaz y Cedecol (2016), que recopila y analiza en 12 cartillas los casos que son testimonio de los impactos del conflicto armado en las iglesias cristianas evangélicas durante los últimos 20 años.

<sup>10</sup> Sus miembros son: Iglesia Presbiteriana de Colombia, Comisión de Paz de la Confederación Evangélica de Colombia (CEDECOL), Iglesia Luterana de Colombia Café Paz, Comunidad Franciscana de Nuestra señora de Lourdes, Justapaz, Comisión Intereclesial de Justicia y Paz, Centro Regional Ecuménico de Asesoría y Servicio (CREAS), Corporación Universitaria Reformada de Barranquilla (CUR), Confraternidad Carcelaria de Colombia, World Vision Colombia, Concilio Asambleas de Dios, Fundación Universitaria Bautista de Colombia (FUB), Corporación para el Desarrollo Social Comunitario (Corsoc), Movimiento Estudiantil Cristiano Colombia (MEC), Comunidades Construyendo Paz en los territorios (CONPAZ) (Dipaz, 2020).



## Conclusión

No toda la sociedad colombiana es pasiva ante la violencia, como la que se ejerce en el periodo de posacuerdo contra los líderes sociales. Si bien es cierto que mediáticamente la sociedad violenta y aquella pasiva diplomática son las que se han visibilizado más a través de la historia, también es cierto que existe otra sociedad que está en conflictividad permanente con los sistemas, pero que busca la transformación social por medios no violentos.

Las características de esa otra sociedad son análogas a las de la antropología cristiana que subyace en las teologías latinoamericanas, como imagen y semejanza de un Dios que promueve y defiende la vida, tal como se testifica de principio a fin en las Escrituras. Esa otra sociedad es reflejo de una nueva humanidad, inaugurada en Jesús, que opta por el pobre y oprimido y que busca la liberación de los pueblos por medios no violentos. Es una humanidad creada para vivir en comunidad, enfrentando la tentación de los individualismos y de enseñorearse sobre otros. Por eso, se hace responsable de todos, demanda por justicia cuando sus derechos son vulnerados y trabaja en la recuperación de la memoria, como una respuesta y alternativa al pensamiento occidental dominante que ha promovido la violencia.

Entonces, construir comunidad significa mucho más que vivir juntos; es trabajar por la construcción de relaciones sanas y equitativas entre los seres humanos. De ahí que, el asesinato de líderes y lideresas sociales la afecte profundamente; ellos y ellas son quienes promueven las relaciones en equidad, trabajan por la justicia, denuncian las violaciones a los derechos humanos, recuperan la memoria desde las víctimas, promueven la diversidad y una ética de responsabilidad, entre otras acciones. Expresiones concretas de ellas se dan en diferentes regiones y contextos de Colombia y abarcan pueblos autóctonos, indígenas, afrodescendientes, mujeres, campesinos, jóvenes, entre otras colectividades.

Se enfrenta el desafío de hacer visible los esfuerzos llevados a cabo por estas y otras comunidades que construyen paz positiva, de tal manera que las opciones políticas de los colombianos no sean alineadas con los poderes aniquilantes, bien sea por el uso de la violencia o por la pasividad. Desde las comunidades de base, las instituciones educativas y las eclesiales urge trabajar en la formación y promoción de ese otro tipo de sociedad. No obstante, el destino puede ser el del crucificado, pero con la esperanza de un futuro mejor.

## Referencias

- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Boulding K. (1977). Twelve Friendly Quarrels with Johang Galtung. *Journal of Peace Research*, (14), 75-86.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2013). *¡Basta ya! Colombia: memoria de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Collado, J. (agosto de 2016). Epistemologías del Sur: una visión descolonial a los Objetivos de Desarrollo Sostenible. *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*, Ano IX (XVII), 137-158. doi: 10.11606/issn.1983-6023.sank.2016.119065
- de Roux, F. (11 de junio de 2020). *La verdad y la paz en la actual crisis de asesinatos a líderes y lideresas*. Centro de Fe y Culturas. Obtenido de <https://www.facebook.com/CentrodeFeyCulturas/videos/651125732150749/UzpfSTU0MDMyMDEzMDoxMDE2NDMxMjY0MzE2MDEzMQ/>
- de Sousa Santos, B. (2018). Introducción a las epistemologías del sur. En Meneses, M. P. y Bidaseca, K. (Coord.), *Epistemologías del sur*. Buenos Aires: CLACSO. Obtenido de [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181124092336/Epistemologias\\_del\\_sur\\_2018.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181124092336/Epistemologias_del_sur_2018.pdf)
- de Sousa Santos, B. (2014). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En B. de Sousa Santos, y P. Meneses, P. (Eds.), *Epistemologías del Sur. Perspectivas* (pp. 21-66). Traducción de Antonio Aguiló. Madrid: Akal S.A.
- de Sousa Santos, B., y Meneses, P. (Eds.). (2014). *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Traducción de Antonio Aguiló. Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Deas, M., y Gaitán Daza, F. (1995). *Dos ensayos especulativos sobre la violencia en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo.

- Dipaz. (2020). *Iglesias y organizaciones basadas en la fe*. Obtenido de <http://dipazcolombia.org/dipaz/>
- Duque, J. (Ed.). (1996). *Por una sociedad donde quepan todos*. San José: DEI.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2012). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Docencia.
- Duzán, M. J. (4 de enero de 2020). Lo que se nos viene. *Semana*. Obtenido de <https://www.semana.com/opinion/articulo/crisis-en-colombia-por-el-gobierno-de-ivan-duque-columna-de-maria-jimena-duzan/647120/>
- Ellacuría, I., y Sobrino, Jon. (Eds.). (2008). *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA.
- Esquivia, R., y Stucky, P. (2000). Building Peace from Below and Inside. The Mennonite Experience in Colombia. En Sampson, C., y Lederach, J.P. (Eds.), *From the Ground Up. Mennonite Contributions to International Peacebuilding* (pp. 122-140). New York: Oxford.
- Fabri, M., Gutiérrez, G., Potente, A, Sobrino, J. (2001). Teología latinoamericana: evaluación, retos y perspectivas. *Alternativas*, año 8 (18/19) enero-junio. Managua: Lascana.
- Figuroa, M.A. (8 de diciembre de 2019). *Nosotros la mayoría, los que elegimos democráticamente al presidente Duque exigimos* [imagen adjunta] [Publicación de estado]. Facebook. <https://www.facebook.com/manuelantonio.figuroa.9>
- Fundación Ideas para la Paz. (10 de abril de 2018). *Las disidencias de las Farc un problema en auge*. Obtenido de <http://www.ideaspaz.org/publications/posts/1662>

- Fundación Ideas para la Paz. (7 de febrero de 2018). Disidencias de las Farc ¿cuáles son, dónde están, qué hacen? Obtenido de <http://ideaspaz.org/especiales/infografias/disidencias.html>
- Galtung J. (1964). An editorial. *Journal of Peace Research*, 1(1), 1- 4.
- García Durán, M. (1992). *De La Uribe a Tlaxcala. Procesos de Paz*. Bogotá: CINEP.
- Gempaz (2020). Nuestra misión. Obtenido de <https://www.gempaz.org/index.php/nuestra-identidad/nuestro-quehacer>
- Giraldo-Alzate, O.M. (2016). De una epistemología eurocéntrica a una epistemología del sur. *Criterio Libre Jurídico*, 13(2), 90-96.
- González Faus, J.I. (2008). Antropología persona y comunidad. En Ellacuría, I, y Sobrino, J. (Eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (pp. 49-78). San Salvador: UCA.
- Hernández Delgado, E. (2012). Intervenir antes que anochezca: mediciones, intermediaciones y diplomacias noviolentas de base social en el conflicto armado colombiano. Bucaramanga: Instituto de Estudios Políticos, Universidad Autónoma de Bucaramanga. En Hernández, E. (2015), *Diálogos constructivos para Arauca. Puentes con poder transformador*. Bogotá: Editorial Gente Nueva.
- Hobbes, T. (1993). *El ciudadano*. (Ed. bilingüe J. Rodríguez Feo). Madrid: Debate, Madrid.
- Justapaz y Cedecol. (2016). *Un llamado profético No. 10/11. Las iglesias colombianas documentan su sufrimiento y su esperanza*. Bogotá: Justapaz-Cedecol.
- La opinión. (4 de enero de 2020). *Urge atención a violencia en Chocó*. Obtenido de <https://www.laopinion.com.co/colombia/urgentencion-violencia-en-choco-189698#OP>

- Lederach, J.P. (2007). *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Segunda edición. Traducción del inglés por Marta González Moína. Bogotá: Códice.
- Levinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Traducción de Jesús María Ayuso Díez. Segunda edición. Madrid: Machado Libros S.A.
- Levinas, E. (2006). *Totalidad e infinito*. Séptima edición. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Quinta edición. Salamanca: Sígueme.
- Marcos, A. (12 de octubre de 2016). *El voto evangélico clave en la victoria del No en el plebiscito de Colombia*. Obtenido de [https://elpais.com/internacional/2016/10/12/colombia/1476237985\\_601462.html](https://elpais.com/internacional/2016/10/12/colombia/1476237985_601462.html)
- Martínez, C.E. (2008). Siglo XX: una ciudadanía que irrumpe. En López M., Martínez, C.E. y Useche, O. (Comp.), *Ciudadanos en son de paz*: Bogotá: Uniminuto.
- Mate, M.R. (2016). *Ciudadanos y no súbditos. Guía en la ciudad democrática*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Moltmann, J. (1986). *El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente*. Cuarta edición. Salamanca: Sígueme.
- Moya, C. (2012). Comunidad del espíritu-Comunidad de conflictos. Relectura de los conflictos en Hechos a partir de la teoría del conflicto. *Revista de Interpretación Bíblica latinoamericana-RIBLA*, No. 72, 87-106.
- Moya, C. (2014). Muros caídos, comunidades erigidas. La metáfora de la reconciliación en Efesios 2:11-22. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-Ribla*, 68. Quito: Verbo Divino.
- Nieto, J. (2015). *¿Qué es el postconflicto?: Colombia después de la Guerra*. Bogotá: Ediciones B Colombia S.A.

- Oficina del Alto Comisionado para la Paz (2016). *Biblioteca del proceso de paz con las FARC-EP, Tomo VIII, De la refrendación al Acuerdo del Colón. El Plebiscito, el gran diálogo Nacional, el Acuerdo final y su refrendación*. Obtenido de <https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Documents/tomo-8-proceso-paz-farc-refrendacion-plebiscito-.pdf>.
- Olano García, H. (2011). *Constitución política de Colombia concordada*. Bogotá: Doctrina y Ley.
- Pannenberg, W. (1981). *El destino del hombre*. Salamanca: Sígueme.
- Sampson, C., y Lederach, J.P. (Eds.). (2000). *From the Ground Up. Mennonite Contributions to International Peacebuilding*. New York: Oxford.
- Sánchez, G., y Peñaranda, R. (Comp.). (1991). *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Bogotá: CEREC.
- Santos, J. M. (2019). *La batalla por la paz*. Bogotá: Planeta.
- Schwantes, M. (2003). *Historia de los orígenes de Israel: aprender de pueblos en marcha y en alianza*. Quito: Centro Bíblico Verbo Divino.
- Semana. (18 de enero de 2020). *2020: un líder asesinado por día*. Obtenido de <https://www.semana.com/nacion/articulo/asesinado-de-lideres-sociales-uno-por-dia-en-2020/648542>
- Semana. (24 de mayo de 2020). *Cauca grita con dolor: radiografía de la violencia en esa región*. Obtenido de <https://www.semana.com/nacion/articulo/violencia-en-el-cauca-radiografia-de-la-lucha-armada-en-esa-region/673451>
- Tamayo, J.J y Bosch, J. (Eds.). (2001). *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella: Verbo Divino.
- Torres, K., Jiménez A., y Stucky, P. (2016). *Somos caPazes: protagonismo ciudadano en la construcción de paz*. Bogotá: Editorial Gente Nueva.
- Torres Carrillo, A. (2013). *El retorno a la comunidad. Problemas, debates y desafíos de vivir juntos*. Bogotá: El Búho Ltda.

Torres, J.C. (1 de junio de 2014). Elecciones: Guerra o Paz. *El Espectador*.  
Obtenido de <https://blogs.elespectador.com/actualidad/utopeando/elecciones-guerra-o-paz>

Utria, R. D. (2015). Posconflicto, reconstrucción nacional y desarrollo humano. En F. Giraldo y Revéz (Comp.), *El posconflicto: una mirada desde la academia* (pp. 113-139). Bogotá: ACCE.

## 8. LA JUSTICIA RESTAURATIVA COMO PARADIGMA Y LOS MÚLTIPLES CAMINOS HACIA EL PERDÓN



Jamie L. Hazelwood<sup>1</sup>  
Beatriz Alejandra Arboleda Romero

### Resumen

El presente capítulo parte de la discusión teórica del paradigma de la justicia restaurativa, en contraste con el paradigma dominante de la justicia retributiva. Las autoras analizan sus experiencias de acompañamiento a dos comunidades victimizadas por el conflicto armado en Colombia: la comunidad de Pichilín (Morroa, Sucre) y la comunidad de La Esperanza (Buenos Aires, Cauca). Reflexionan sobre los retos y esperanzas para pensar el perdón en el periodo de posacuerdo, a partir de las lecciones que ofrecen las comunidades víctimas del conflicto armado, para continuar el trabajo de construcción de paz. Se examina cómo el perdón es un elemento importante en la construcción de paz, cuestionando su uso como instrumento pragmático para fines políticos en el ejercicio de control del Estado moderno, y visto como un componente clave y multidimensional de un paradigma de justicia restaurativa.

**Palabras clave:** conflicto armado, justicia restaurativa, justicia retributiva, justicia transicional, perdón, paz imperfecta, posacuerdo, fe anabautista, restauración comunitaria.

---

<sup>1</sup> Este artículo se orienta por las sugerencias de lenguaje inclusivo del *Manual para la escritura de textos* del Centro Nacional de Memoria Histórica (Villarraga, 2014). De las principales personas en tener incidencia sobre este tema en mi vida, nombro a mi amiga de infancia Mikayla Argain, a quien dedico el presente trabajo.



## Abstract

This chapter starts from the theoretical discussion of the restorative justice paradigm, in contrast with the dominant paradigm of retributive justice. The writers analyze two experiences of accompaniment to communities victimized by the Colombian armed conflict: the community of Pichilín (Morroa, Sucre), and the community of La Esperanza (Buenos Aires, Cauca). They reflect upon the challenges and hopes for thinking about forgiveness in the post-accord period, based on the lessons offered by the communities, victims of the socio-political and armed conflict, in order to continue the work of peacebuilding. Forgiveness as an important element in peacebuilding, will be analyzed, critiquing its use as a pragmatic instrument for political purposes in the control of the modern State, and acknowledging forgiveness as a key and multidimensional component of a restorative justice paradigm.

**Keywords:** armed conflict, restorative justice, retributive justice, transitional justice, active nonviolence, paramilitaries, imperfect peace, post-accord, Anabaptist faith, community restoration.

---

## Introducción

“Ofrezco sinceramente perdón a todas las víctimas del conflicto por todo el dolor que hayamos podido causar en esta guerra” (Télam, 2016), dijo Rodrigo Londoño Echeverri, alias “Timochenko”, en su discurso en Cartagena, el 26 de septiembre del 2016, día de la firma del Acuerdo de la Habana. Allí, mientras las personas colombianas y distintas organizaciones de la comunidad internacional escuchaban su discurso a través de medios de comunicación, sentimos un sin sabor. ¿Por qué no dijo claramente: “¿pedimos perdón?” ¿Por qué este extraño juego del lenguaje para decir públicamente que lamenta el daño que ha hecho la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC-EP) a las víctimas? Otra política colombiana opositora a los diálogos en la Habana dijo por televisión: “Yo no me trago ese sapo” (Thania Vega prensa, 2014), refiriéndose a la

presencia de Henry Castellanos, miembro de las FARC-EP en el proceso de negociación con el Gobierno de Juan Manuel Santos, el cual, para este tiempo, ante los incumplimientos al acuerdo, optó por hacer parte de las disidencias. Sin duda, el diálogo entre el Estado y las guerrillas es un punto importante en la construcción de paz en este país, sin embargo, el perdón es un asunto complejo del que no hemos hablado mucho, y, por lo tanto, nos preguntamos en este escenario tan polarizado, ¿qué podrán decir las autoras del presente artículo, una colombiana y una estadounidense, a lo que tanto se ha dicho, en una sociedad sumamente fragmentada por la violencia, como la colombiana?

Se parte diciendo que el perdón es un elemento importante en la construcción de paz. Sin embargo, abordarlo resulta espinoso, quizás por ello evadimos por mucho tiempo hablar del tema con las comunidades con las que trabajamos, las cuales han sido afectadas por la violencia<sup>2</sup>. Se confiesa que esto se debe a que somos cristianas anabautistas<sup>3</sup>, con una perspectiva crítica del cristianismo, y no queríamos de ningún modo utilizar la fe como un discurso manipulador para decirle a las víctimas de los grupos paramilitares, de las guerrillas y del Estado que era necesario e importante perdonar. Nuestro silencio sobre este asunto en el trabajo comunitario con personas que necesitan abordar el trauma de la guerra era para nosotras una señal de respeto a su dolor. Sin embargo, las comunidades comenzaron a reflexionar sobre el perdón y, al hacerlo, nos trajeron importantes lecciones que, consideramos, son relevantes para compartir en este artículo con ustedes, con miras a comprender desde distintos ángulos la justicia restaurativa para la reconstrucción del tejido social en Colombia.

---

<sup>2</sup> En el lenguaje es importante establecer que las comunidades han sido (y en muchos casos siguen siendo) victimizadas. Sin embargo, diferenciar a las comunidades o individuos de una condición que las clasifica, las enuncia, pero que no las constituye, es una discusión que se ha dado que nos parece valiosa.

<sup>3</sup> Las iglesias anabautistas son iglesias históricas que surgen en el siglo XVI con la Reforma, y se caracterizan porque en sus principios están la vida comunitaria y el pacifismo como parte del seguimiento a Jesús. Existen tres denominaciones que forman parte de las iglesias anabautistas de Colombia, con alrededor de 67 congregaciones locales. Ha habido acciones de construcción de paz y justicia restaurativa desde las diferentes congregaciones en distintos momentos (cf. Mennonite World Conference, 2020).

En un primer momento, se expone cómo el perdón requiere tener en cuenta la interseccionalidad de opresiones (Castro-Gómez y Mendieta, 1998), que afecta a quienes lo están brindando o negando, y para ello observaremos dos experiencias: la comunidad de Pichilín, en el departamento de Sucre, en relación con la masacre paramilitar y militar del año 1994 (Verdad abierta, 2008) y la comunidad de La Esperanza, en el departamento de Cauca, en relación con el ataque de las FARC-EP en el 2015 (Semana, 2015). Nuestra pregunta orientadora en esta reflexión es: ¿cuáles son los retos y esperanzas para pensar el perdón en el periodo de post-acuerdo en Colombia, con los lentes de la justicia restaurativa, a partir de las lecciones que nos ofrecen las comunidades de La Esperanza y Pichilín, víctimas de conflicto sociopolítico y armado, para continuar el trabajo de construcción de paz?

Con el presente artículo, se evidencia que el perdón, más que un instrumento pragmático para fines políticos en el ejercicio de control del Estado moderno, es un elemento clave y multidimensional de un paradigma de justicia restaurativa. El perdón no es monolítico y precisa ser definido, construido y vivido por los grupos e individuos locales dentro de un país multicultural como Colombia. Es importante aclarar que las palabras ‘perdón,’ ‘justicia restaurativa’ y ‘reconciliación’ no son términos intercambiables, ni sus conceptos son puntos fijos en el tiempo, sino que son procesos que se construyen y se tienen que cultivar y cuidar para mantener y sostenerlos activamente, si no se pierden. Tampoco hay una relación lineal entre perdón, justicia, restauración y reconciliación. Finalmente, existen muchas formas de hacer justicia restaurativa, restaurar o reconciliar. Para efectos del presente artículo, únicamente abordamos el perdón y la justicia restaurativa, sin abordar el tema de reconciliación. Para el análisis de las experiencias compartidas, usaremos como marco teórico las teorías de complejidad, decolonialidad e interseccionalidad, educación popular y, más específicamente, los paradigmas de justicia retributiva y justicia restaurativa.

El capítulo tomará la siguiente ruta: primero, explicar el paradigma restaurativo y contrastarlo con el paradigma tradicional y dominante. Segundo, definir el concepto de perdón y su lugar en la política. Y, por último, trazar posibles caminos dentro del perdón o hacia el perdón,

profundizando en la historia de las comunidades mencionadas, que se resistieron al perdón dentro de los modelos actuales de justicia transicional y crearon un camino alternativo para el mismo.

### **Miradas opuestas de la construcción de paz desde los paradigmas retributivo y restaurativo**

Los paradigmas influyen en nuestra manera de organizar y comprender la realidad. Afectan la visión de cómo definimos los problemas y cómo los resolvemos y por ello es preciso decir que nuestro paradigma para trabajar en la construcción de paz es el paradigma de la justicia restaurativa. Este reconoce que la paz es un proceso en construcción en un escenario en conflicto o, dicho de otro modo, nuestros lentes reconocen el carácter imperfecto de la paz, siendo este un proceso inacabado y complejo. Como señaló Muñoz (2001, p. 17),

el carácter procesal de la paz, que es importante en sí mismo para el avance de la praxis pacifista, está además sustentado con los planteamientos teóricos y epistemológicos sobre la comprensión de las dinámicas de la naturaleza y los seres vivos.

La construcción de paz tiene influencia en los paradigmas de justicia. Estos son importantes para entender el mundo social, psicológico, filosófico y jurídico. En el contexto colombiano, el paradigma dominante es el retributivo y, con base en este, se fundamenta el sistema de justicia occidental moderno, que desconoce formas alternativas de comunidades que históricamente abordaron los conflictos desde lógicas restaurativas.

El paradigma retributivo busca criminalizar, castigando a la persona culpable de la ofensa por el daño cometido. En contraste, desde reflexiones históricas y etnográficas, emergen otras posibilidades, otros paradigmas. Estos incluyen la justicia comunitaria y restaurativa, entre otras. En la justicia restaurativa, se ve todo como un sistema integrado y holístico. La justicia se administra para encontrar soluciones, no para buscar culpables y castigos. El enfoque está en reconstruir las relaciones, en un contexto de restauración, para lo cual se empieza por reconocer los daños cometidos, con el fin de basarse en las necesidades de quienes han sufrido

de la victimización, quienes han victimizado<sup>4</sup>, así como la comunidad en general<sup>5</sup>.

El aspecto central de la justicia restaurativa es un mensaje de restauración para un mundo quebrantado y en crisis. Desde este paradigma, puede involucrarse toda persona en la construcción de la paz. No necesita ser especialista o tener una maestría, pues es un llamado de todo ser humano y más si nace en una sociedad en conflicto armado.

Por ello, aunque se estudie y se prepare en estos temas con la seriedad académica correspondiente, se considera que las personas expertas en estos temas son las membresías de las comunidades, quienes nos indican que el paradigma restaurativo ofrece una mirada enriquecedora para involucrarnos en procesos de crisis política y social, conflicto armado y posacuerdo, como los que actualmente atraviesa Colombia, en especial cuando el Acuerdo de la Habana ha sufrido fuertes fracturas, las disidencias de las FARC-EP se están reorganizando, la credibilidad y esperanza del pueblo colombiano en la construcción de la paz por la vía del diálogo han sido golpeadas. Pese a ello, insistimos en que, a través del diálogo, y no por vías armadas, es posible construir paz. Sin embargo, hay que reconocer las grandes dificultades cuando los acuerdos logrados a través del diálogo son traicionados y violados; para que los acuerdos no sigan siendo fallidos en la historia de Colombia deben ser respaldados con acciones coherentes, y esto es también la base de la justicia restaurativa.

Aunque se hayan roto los diálogos entre el Gobierno actual y el Ejército de Liberación Nacional (ELN), personas importantes del liderazgo de las FARC se hayan rearmado, el paramilitarismo no haya desaparecido y

---

<sup>4</sup> Hay que buscar un lenguaje útil y preciso al hablar de personas que han experimentado violencia y/ o han violentado en algún momento específico. Algo que pueda hablar desde la complejidad, dado que muchas personas son tanto víctimas como victimarios a lo largo de sus vidas. Muchas personas en Colombia que son victimarios también han sido víctimas y eso es complejo, más aún en una sociedad donde la violencia socio-política y armada no cesa.

<sup>5</sup> El lenguaje que utiliza Howard Zehr, y varios académicos de Norte América, parece estar pensando en situaciones muy claras de quién es la víctima y quién es el victimario. Los modelos que han surgido allí tienen que ser modificados, ampliados o reemplazados para poder abordar escenarios complejos. En últimas, se debe evitar poner a las personas en categorías. Por efectos de este artículo, buscaremos términos alternativos que resaltan esta complejidad, y que se rigen por el lenguaje incluyente. En su libro clásico sobre justicia restaurativa Howard Zehr (1990) se refiere a “víctimas”, “victimarios” y la “comunidad”.

aun se siguen presentando casos en que las Fuerzas Armadas del Estado continúan vulnerando derechos humanos, es necesario hablar del perdón, si es que queremos transformar la espiral de violencia que ha sufrido Colombia durante varias generaciones.

Cabe mencionar algunos autores y autoras que han pensado con anterioridad este tema. Rebecca Bartel (2018, pp. 145-161) hace énfasis en el perdón en relación a quien oprime, o violenta, dentro de un discurso hegemónico de poder. Se reconoce que es necesario enfocarse en la persona afectada por la violencia como quien ofrece el perdón, sin embargo, se difiere con Bartel en la idea de perdón como algo personal, individual y como un trabajo único de la víctima, aunque este ha sido el giro que el perdón ha tomado en Colombia, en especial en los casos de justicia transicional.

Hizkias Assefa (2003) afirma que hay enfoques y limitaciones distintas en los diferentes mecanismos de justicia y que hay viabilidad entre tanto no excluyan automáticamente los otros mecanismos en cuanto a sus beneficios. Al hablar del perdón, observa que, sin arrepentimiento, la confesión en sí se convierte en una burla que se interpone en el camino de la reconciliación. Cualquier institución social que cree o quiere tener inmenso poder en el proceso de reconciliación, tiene que reconocer sus propias deficiencias en el área del arrepentimiento. También necesita reconocer que pedir perdón incluye un reconocimiento sincero de los propios sentimientos de dolor, pero también sentir como propio el dolor causado en la otra persona. Alguien puede pedir perdón, pero no puede exigir que la otredad perdone, muchos menos que ese perdón sea impuesto o institucionalizado. Alguien puede ofrecer perdón, pero no se puede exigir que la otredad lo acepte. Y sin que haya ninguna interacción entre las partes, incluso alguien puede perdonar a la otra persona o dejarse perdonar, esto mediante un proceso de dimensiones internas y espirituales de los individuos. La voluntariedad en los procesos de perdón es una característica esencial de la justicia restaurativa. Por eso el lenguaje utilizado por Timochenko durante su acto público causó confusiones.

Assefa (2003) comienza con un listado de los diferentes mecanismos para abordar los conflictos: fuerza, litigios, arbitraje, negociación, mediación y reconciliación. Los efectos de estos mecanismos tienen su rango desde la represión a la dirección, la resolución, la prevención y la transformación

del conflicto, aunque, por cierto, la metodología utilizada determina los efectos dependiendo de dónde se encuentra el mecanismo en el continuo<sup>6</sup>. Assefa (2003) concluye con los beneficios del perdón, haciendo hincapié en que se trata de un proceso que puede ser potencialmente de gran alcance. Difícilmente se puede imaginar un perdón voluntario y genuino dentro de mecanismos como la fuerza, los litigios, e incluso el arbitraje. Es probable ver alguna clase de perdón dentro de la negociación o mediación, y en una reconciliación debidamente cultivada es un componente que se espera ver. Se puede usar la justicia restaurativa como principio que guía una negociación, una mediación o una reconciliación, y esto hace más viable que surjan experiencias legítimas de perdón dentro de la justicia que se aplique.

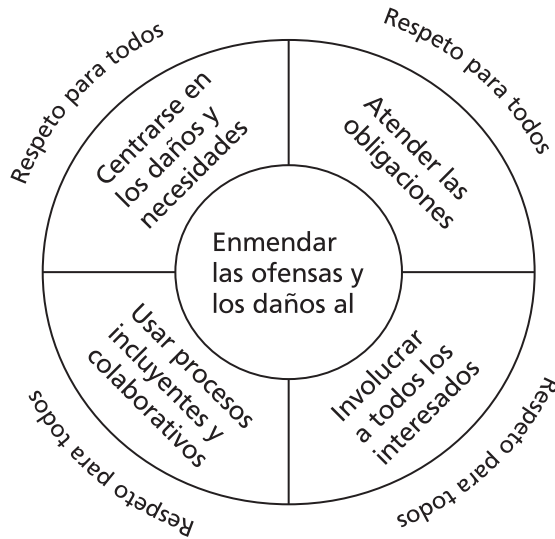
Según Howard Zehr, autor de *The little book of Restorative Justice* (2002) y *Changing lenses* (1990), la violencia no es solo un asunto del Estado, sino que cada ofensa cometida es una violencia hacia otros seres humanos, destruyendo las relaciones interpersonales en la vida comunitaria. Las violencias, por lo tanto, crean obligaciones, fundamentalmente la de restaurar los daños causados. Las afectaciones de la violencia son síntomas de el desequilibrio de las relaciones en la comunidad. Así, la justicia restaurativa busca procesos colaborativos, incluyentes y que aporte, de ser posible, soluciones basadas en el mutuo acuerdo y no por imposición. Precisamente, el problema de la violencia recurrente está en que no hay cambio estructural, pues esto exige cambios estructurales, estratégicos, planificados, que lleven a cambios positivos. A este respecto, la propuesta de Zehr (2002) puede resumirse en la figura 1, que presenta el lente restaurativo.

---

<sup>6</sup> Después de construir el concepto de reconciliación desde una perspectiva filosófica-teológica, Assefa expone su tesis de que la reconciliación no puede existir sin la paz, y ambos son paradigmas por medio de los cuales el mundo debe vivir. Sin embargo, nosotras no llegamos tan lejos en nuestro análisis en el presente artículo. Nos confinamos a la justicia restaurativa y el perdón dentro de otros puntos del espectro de justicia.

**Figura 1.**

*Lente Restaurativo*



*Nota.* Tomado de: Zehr (2002, p. 33).

Para Howard Zehr (1990; 2002), la justicia restaurativa busca animar a la toma de responsabilidad por la persona que ofendió. Trata las necesidades de las personas victimizadas, involucrándolas en el proceso. Se debe examinar hasta qué punto las cuatro categorías propuestas por Zehr son tenidas en cuenta en el trabajo restasurativo. Estas son: acceso directo o indirecto de las personas afectadas por la violencia con la información proporcionada por quienes hayan ofendido; el espacio para contar la historia y que esta sea escuchada por el que ofendió; el empoderamiento de la víctima mediante su participación activa en el proceso, y, finalmente, la restitución o reivindicación a través del reconocimiento simbólico en el cual, quien haya ofendido, asume la responsabilidad de la culpa.

Sobre estas consideraciones teóricas, se retoma el hecho de que, desde el paradigma restaurativo, no se puede negar la interconexión entre la persona afectada por la violencia, la persona que ejerce esta violencia y la comunidad en la cual ocurre la violencia. La violencia ocasionada destruye las relaciones interpersonales y fomenta el aislamiento. Así mismo, promueve la coerción en lugar de las condiciones para el bienestar de las comunidades, además, contribuye a reproducir nuevas formas de violencia.



Se ha visto en los procesos de justicia transicional cómo la falta de respeto al reconocimiento de las necesidades de las personas victimizadas y quienes victimizaron termina en procesos de restauración parcial y, en casos aún más graves, se han visto prácticas no restaurativas que ocasionan más daño a las personas afectadas por la violencia.

Parte del reto de la justicia transicional es la institucionalización del perdón, este es utilizado como discurso político en la construcción de la paz en procesos de justicia transicional, lo cual ha generado bastante rechazo en sectores de la sociedad civil que claman por justicia, entendida como la no impunidad frente a los crímenes cometidos. En este sentido, no se habla de un perdón amnésico, o de un indulto a una pena jurídica desde el sistema retributivo de justicia, sino más bien, como define Uprimny (2006, p. 22), el perdón como “todas aquellas medidas jurídicas que evitan que una persona reciba la totalidad del castigo retributivo que, conforme al ordenamiento, amerita por un crimen atroz, sin importar la naturaleza jurídica de esas figuras”. El investigador categoriza cuatro tipos de perdón en los procesos transicionales: 1) perdones “amnésicos”, 2) perdones “compensadores”, 3) perdones “responsabilizantes”, y 4) transiciones “punitivas”. Así, escribe:

En función de su contenido, es posible clasificar las formas de transición por el mayor o menor peso que les otorgan al castigo de los victimarios y a la garantía de los derechos de las víctimas o, en cambio, al perdón de los crímenes cometidos por aquéllos y al olvido de los hechos ocurridos ...

Así, puede tratarse de amnistías generales, indultos particulares o subrogados penales tipo libertad provisional (*parole*), condena de ejecución condicional (*probation*) o sustitución de la pena privativa de la libertad por otras medidas... todas comparten la idea de eliminar o reducir considerablemente la pena retributiva... (2006, p. 22)

El perdón, como categoría jurídica de procesos transicionales, toma distancia del significado que desde la espiritualidad se le asigna a este concepto. En este sentido, se precisa que la no impunidad es un principio clave para la construcción de paz. En Colombia, la tensión entre justicia y paz es un asunto que requiere análisis con seriedad.

Se evidencia esta tensión para precisar que el perdón puede ser utilizado como un discurso político y que, al hacerlo, pierde el sentido que desde

la espiritualidad se hace del mismo. Se aclara entonces que perdón no es sinónimo de impunidad, ni justifica que las personas no asuman la responsabilidad de las acciones cometidas, ni las consecuencias de las mismas: el perdón no es sinónimo de olvido. Cuando las comunidades reivindican la memoria no se oponen al perdón, la memoria es de vital importancia para la no repetición de los daños en las comunidades. Perdonar no es olvidar. El conocimiento de la verdad de los hechos, el reconocimiento del daño que se ha sufrido y de parte de quienes lo han causado son elementos importantes para que las personas y comunidades puedan avanzar en los procesos de perdón.

Se presenta distanciamiento, por lo tanto, de la mirada institucionalizada del perdón, en la cual no se cuenta con la voluntariedad de las partes, sino que se busca un acto público de perdón impuesto que desconoce las necesidades de las personas que sufrieron el daño, sus sentires y pensamientos. Al respecto, la comunidad de Pichilín nos da ejemplo de cómo cuestionar estos eventos mediáticos de perdón y a problematizar la mirada del mismo.

La comunidad de Pichilín se encuentra ubicada en los Montes de María, en el municipio de Morroa, departamento de Sucre. Es una comunidad campesina productora de ñame y tabaco, con una historia de lucha en la recuperación de las tierras, gracias al movimiento campesino. Esta comunidad ha sufrido diversas victimizaciones por los diferentes grupos armados de derecha e izquierda. En 1996, un grupo paramilitar, denominado las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), entró a la comunidad, en colaboración con la Infantería de Marina (sede Corozal Sucre) y masacraron a once líderes hombres de la comunidad. Sobre este aspecto, Arboleda y Salgado (2015, p. 37) dan pistas para entender el accionar del grupo paramilitar en esta época:

En la plaza central los paramilitares tomaron a nuestros familiares y los golpearon a planazos y machete, con el fin de obtener falsas confesiones de ser colaboradores de la guerrilla, sus manos fueron atadas, antes de ser subidos en los carros que se transportaban los paramilitares, se llevaron a ocho y asesinaron en nuestra presencia a dos. ... Eran como las cuatro de la tarde. Los cuerpos de nuestros familiares fueron encontrados en grupos de dos y tres a lo largo de la carretera que conduce de Colosó a San Antonio de Palmito.

La masacre ocurrió el 4 de diciembre de 1996. Este día, el grupo paramilitar encerró a las mujeres en el centro de salud junto a la niñez. Pocas horas después, la comunidad se desplazó y el centro de salud se convirtió en casa de murciélagos. Aunque la comunidad retornó tiempo después, no volvieron a utilizarlo, pues permanecía abandonado, como recuerdo continuo de los hechos acontecidos en esta dolorosa fecha.

La fractura psicoemocional que la violencia sociopolítica causó en la comunidad rompió el tejido social en múltiples formas: las relaciones vecinales, las fiestas y las celebraciones en la comunidad cesaron. La comunidad, atemorizada, se escondía cada vez que escuchaba el sonido de un carro extraño.

El proceso de recuperación psicosocial, económico y político ha sido gradual; poco a poco han ido avanzando en el reconocimiento de sus derechos colectivos, gracias a su determinación y al apoyo de otras organizaciones sociales como la asociación Sembrando Paz, la cual ha apoyado el trabajo psicosocial (sanidad del trauma), productivo (proyectos de ñame, maíz, yuca y aves) y político (comprensión e incidencia frente a la Ley 1448 del 2011).

A raíz de esto, el liderazgo comunitario buscó asesoramiento jurídico y demandaron al Estado, cuyo consejo falló en el 2014 a favor de cinco familias víctimas de la masacre de Pichilín. Desde entonces, las Fuerzas Militares comenzaron a visitar la comunidad con la intención de realizar un acto público de perdón e instalar una placa en memoria de las víctimas.

La comunidad se reunió en asamblea y redactó un comunicado en respuesta a la petición de las Fuerzas Militares, que ya se habían presentado en repetidas ocasiones para solicitar a la comunidad crear este espacio para un evento de perdón público, en el que participarían representantes de las Fuerzas Militares, la iglesia, la alcaldía local, la Gobernación, la Unidad de Víctimas y la prensa.

El día 13 de agosto del 2014 en asamblea la comunidad del corregimiento de Pichilín municipio de Morroa recibió con agrado el fallo del consejo de Estado en la sentencia No 700001-23-31-000-1998-00808-01(44,333) que ordena a la Policía y la Armada Nacional, la realización de una ceremonia

conmemorativa en el corregimiento de Pichilín, en la que ofrezcan disculpas a las víctimas y a la comunidad en general, por la responsabilidad en la que incurrieron en los términos señalados en la sentencia ... a lo cual como comunidad respondemos que aceptamos que este acto público se realice previa dos condiciones: 1) se haya dado reparación administrativa de todos los miembros de nuestra comunidad. 2) se haya dado la reparación colectiva en el corregimiento de Pichilín. El perdón por los daños ocasionados en nuestra comunidad debe manifestarse en acciones concretas de las diferentes entidades del Estado (Alcaldía, Unidad de víctimas, gobernación, unidad de restitución de tierras y fuerza pública), sin que estas dos condiciones se hayan dado no podemos aceptar la realización de esta ceremonia en nuestra comunidad, ni la placa mencionada. (Comunicado Corregimiento de Pichilín, 13 agosto 2014). (Arboleda y Salgado, 2015, p. 70)

La respuesta de la comunidad no fue una negativa a la ceremonia conmemorativa de perdón en el corregimiento, fue una exigencia clara y contundente al Estado colombiano a reconocer que, con un acto público, no se reparaba el daño causado a la comunidad, para quienes este acto simbólico no debería ser el principio sino el fin de un proceso de reparación colectiva e individual a los daños ocasionados en el marco del conflicto sociopolítico armado.

La determinación y el valor del liderazgo comunitario que sobrevivió a la guerra obligó a las Fuerzas Militares a buscar otros mecanismos que respondieran a las necesidades de la comunidad, y preguntaron a las personas: ¿a ustedes qué les gustaría que se hiciera por su comunidad? La gente tenía claro que deseaba ver reconstruido el centro de salud del corregimiento y transformar ese lugar símbolo del dolor en un símbolo de salud y bienestar. En otras palabras, querían reparación.

El perdón para la gente de Pichilín, entonces, tenía que ver no con palabras, sino con acciones en pro del bienestar comunitario. La comunidad recibió con agrado a un grupo de jóvenes, quienes estaban prestando su servicio militar, y los hospedó al menos durante un mes, para que trabajaran en la reparación de la infraestructura del centro de salud. Fue asombroso para la gente acompañante externa, que no se sufre la violencia ocasionada en la comunidad, ver que la población podía jugar fútbol con la juventud que prestaba servicio militar, prepararles chocolate, compartir su yuca y ñame de manera voluntaria y no forzosamente, como lo han tenido que hacer en

repetidas ocasiones con diferentes grupos armados—aunque no se puede desconocer que la sola presencia de un actor armado en territorio civil es una vulneración al Derecho Internacional Humanitario (DIH) y representa una forma de coerción, aún más cuando el actor armado es parte de un grupo que representa a quienes les han victimizado.

La respuesta de la comunidad, es decir, su deseo de recibir esta juventud para que trabajara en la reconstrucción del centro de salud, es un acto que no se logra comprender a simple vista; el perdón para esta comunidad no representó decir con palabras y ante la prensa: “sí, les perdonamos”, antes bien, su forma de expresar el perdón estuvo relacionada con prestar un terreno de uso colectivo para que estas personas acamparan (aun con el riesgo que supone en un país en guerra). El perdón, para esta comunidad, se vio representado en expresiones como: “trabajemos colectivamente por el bienestar de Pichilín”, “necesitamos un centro de salud y, dado que por ustedes estamos así, trabajen para ayudarnos a cambiar este estado de cosas”.

Al leer este testimonio, es difícil de procesar y comprender la actitud de la comunidad, pues la comunidad fue catalogada como guerrillera, en el marco de la política de Seguridad Democrática. Resulta difícil comprender esta actitud cuando mucha de su gente sufrió, pues incluso algunos individuos fueron vestidos como guerrilleros y asesinados, aun sabiendo que eran personas campesinas. A pesar de esto, la comunidad victimizada deseaba ver a personas de las Fuerzas Armadas trabajar en el centro de salud, sacando los murciélagos, pintando, repellando.

Perdonar, para la comunidad de Pichilín, fue un acto de compromiso. Su premisa fue: no solo te perdono cuando digo que te he perdonado, sino cuando ejerzo justicia restaurativa. Las escritoras de este artículo no son víctimas de este conflicto, carecen de autoridad para pedir a una comunidad que piense o considere el asunto del perdón, pero son mujeres privilegiadas de haber visto con sus propios ojos las acciones restaurativas, las cuales rompen con el modelo dominante de justicia retributiva. Con estas experiencias, se ha intentado cuestionar y deconstruir las perspectivas religiosas y políticas, para aprender de esta comunidad que hay caminos

que no están escritos y necesitan escribirse, historias que no han sido contadas y necesitan contarse. Esto persigue, en parte, este artículo: una oportunidad para contar la historia de la construcción de paz y de quienes han sobrevivido a la guerra en estos territorios.

### **El elemento político del perdón**

¿Cómo se entiende y qué función tiene el perdón dentro del paradigma restaurativo? Quizás resulta más fácil comenzar por reconocer qué es el perdón y cómo opera en el paradigma punitivo. Cabe resaltar que, en el peor de los casos, el perdón ni siquiera se contempla como parte de esa perspectiva. Como el objetivo principal es buscar culpables y castigar para tener justicia, el perdón no parece ser un elemento necesario. Sin embargo, en retoques y adaptaciones a ese paradigma, ha entrado el perdón como una herramienta política que asegura al Estado el poder legítimo de juzgar y castigar. En el caso de la justicia transicional, el perdón entra como un discurso político para perpetuar la impunidad de las vulneraciones a los derechos humanos que han cometido los individuos y grupos actores armados.

Uno de los graves problemas del paradigma retributivo es que centra la atención en una parte del Sistema (la de la justicia, o del conflicto prolongado, como ejemplos), desconociendo las otras dimensiones de la realidad social. De ahí la necesidad de ampliar nuestra mirada y considerar, por ejemplo, las teorías del caos y la complejidad, las cuales nos brindan una comprensión distinta y que Lederach (1998, p. 54) retoma para afirmar que “si queremos ver la realidad y el funcionamiento de las cosas, debemos examinar el Sistema en su conjunto y las relaciones de las partes como el aspecto empírico que nos permite enfocar y entender su dinámica y estructura”.

Desde el paradigma restaurativo el perdón entonces no es un asunto del Estado como infraestructura social, no se trata de un ejercicio de impunidad frente a los crímenes cometidos; el perdón, desde una perspectiva restaurativa, es un ejercicio relacional y se construye o deconstruye en el marco de las relaciones entre individuos y grupos actores. Así pues, el objetivo central de la justicia restaurativa es que las personas que han sufrido daño puedan sentir que sus necesidades han sido atendidas, respetando su propio camino hacia la recuperación, sin forzar o imponer el perdón.

Es así como el perdón se convierte en una pieza clave en el Sistema de Justicia Restaurativa, pero no significa en sí mismo un proceso de reconciliación. Los procesos de construcción de paz tienen diversos caminos, según el contexto cultural y las necesidades de las partes. En este sentido, el proceso de Pichilín ha sido un proceso restaurativo desde la comunidad, pues ella ha resignificado el discurso del perdón desde un contenido político que su gente ha construido, tomando como base las relaciones, para así entender su cuestionamiento al sistema retributivo y transicional.

### **Los caminos: la comunidad de La Esperanza, Buenos Aires (Cauca)**

En la política interna, como también en los análisis geopolíticos a gran escala, suele dominar aún una perspectiva colonialista y reduccionista del orden e intervención en los problemas sociales. El perdón, como elemento político, no es ajeno a esa perspectiva positivista. La pregunta es ¿cómo limitar el reduccionismo y la bilateralidad en el perdón, como se tiende a experimentar en las mismas negociaciones y acuerdos de paz, y en el momento posterior de seguimiento a esos acuerdos? ¿Cómo abrirnos a múltiples y creativos caminos de perdón, basados en el reconocimiento de la complejidad de la vida de relaciones entramadas? (Assefa, 2003).

Para presentar un acercamiento a estos interrogantes, se expone la experiencia de la comunidad de La Esperanza, en el municipio de Buenos Aires, departamento del Cauca. Esta es una comunidad de ascendencia indígena nasa, en la cual coexisten múltiples interpretaciones de fe, entre ellas las iglesias anabautista y pentecostal, la perspectiva nasa, entre otras. Como es bien sabido, el cristianismo ha fracturado la comunidad indígena, generando una ruptura entre sus saberes ancestrales y su identidad étnica. En este sentido, la comunidad de fe cristiana se ha distanciado de sus raíces nasas, reproduciendo los males del sistema colonial.

En la historia cristiana de Colombia, ha predominado una mirada colonialista de las misiones cristianas extranjeras que llegan al territorio y desconocen las creencias de los pueblos locales. La iglesia Cristo La Única Esperanza, del municipio de Buenos Aires, Cauca, es una iglesia anabautista con ascendencia indígena y, sin embargo, la llegada del

cristianismo en la región no contribuyó al fortalecimiento de las raíces indígenas y abrazar la fe cristiana significó también el rechazo a su propia identidad étnica y cultural.

Muy pocas personas de esta comunidad de fe aún hablan su idioma, visten o practican sus tradiciones, han olvidado sus saberes ancestrales y consideran que pertenecer a la cristiandad y ser indígenas son cosas antagónicas, aspectos comprensibles en la mirada colonizadora y opresora del cristianismo en América.

Con todas estas complejidades, se reconoce que la perspectiva de fe cristiana anabautista y su interpretación bíblica sustentan la manera en cómo su liderazgo en la vereda de La Esperanza concibe el perdón. En este orden de ideas, es preciso aclarar el significado del perdón en esta comunidad de fe anabautista, la cual impulsó un proceso de perdón en su comunidad hacia las FARC-EP, guerrilla que realizó el ataque a soldados del ejército en territorio el 14 de abril de 2015, durante el proceso de negociación entre las FARC-EP y el Gobierno del expresidente Juan Manuel Santos.

Desde la fe cristiana anabautista, seguir a Jesús implica aprender a perdonar. Esta cosmovisión se ve en pasajes de la biblia como el descrito en el evangelio según Mateo, capítulo 28, versículo 15 al 22: “¿hasta cuándo perdonaré a mi hermano? Hasta setenta veces siete” o en otros como el evangelio según Lucas, capítulo 23, versículo 34, en el que Jesús, mientras estaba siendo crucificado, dice: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”. Así, el perdón en la cosmovisión cristiana es un camino que se construye, un regalo que se recibe y un mandamiento.

Durante el periodo de negociaciones entre el Gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC-EP, a través de la Fundación Edupaz se realizó un proceso de acompañamiento a la iglesia de esta vereda, brindándole acompañamiento psicosocial frente al trauma de la guerra. En ese momento, una de nosotras trabajó para esta fundación y parte de su trabajo en el territorio consistió en explicar uno a uno los cinco puntos del Acuerdo de la Habana, para que la comunidad comprendiese y pudiese votar, con plena conciencia, si estaba de acuerdo o no con lo que se había planteado en la Habana, Cuba.



Simultáneamente, se realizó un ejercicio de memoria colectiva para reconstruir los hechos y las vulneraciones de los derechos humanos acontecidos en el territorio y se dio espacio para llorar, para lamentar las pérdidas, para decir lo mucho que duele ver un familiar enlistarse en un grupo armado (de izquierda o derecha). Se dio tiempo para que la niñez expresara cómo se sintió con el ataque de las FARC-EP al ejército nacional, en el cual murieron once soldados que estaban prestando guardia en la vereda desde el polideportivo y recibieron el impacto de un cilindro de gas, hecho que dejó sin vida a estos uniformados y en los cuales ni siquiera los cuerpos pudieron entregarse a sus familiares para vivir su duelo. Lo que siguió después para la comunidad fue un terrible y doloroso hostigamiento militar en el que se les acusó de complicidad con la guerrilla de las FARC-EP. Este fue el relato que entregó una de las habitantes de la vereda.

Era temporada de invierno, en la vereda durante lo que había corrido del mes de abril, había llovido mucho, especialmente esa noche del 14 de abril. Recuerdo que ese día me quedé en la casa de mis abuelos, que queda entre la iglesia cristiana [Cristo la Única Esperanza] y el polideportivo. Mientras dormía, al fondo escuchaba lo que para mí eran truenos y relámpagos, cada uno más fuerte que el otro, de repente me desperté ante el gran ruido, ahí mismo entendí que se trataba de explosiones y ráfagas de fusil, de las cuales en medio de la oscuridad solo se podían percibir las lucecitas que pasaban por encima de la casa. Ante la magnitud de la situación mis abuelos se tiraron debajo de la cama, mientras que mi tía temblaba y lloraba, yo solo quería que todo terminara de inmediato. (Morales, 2019, p. 53).

La habitante narra cómo se escuchaban las voces de auxilio de los soldados heridos, desde el polideportivo del municipio, que habían ocupado como refugio por varios días. Describía el sonido de las bombas y metralla, los daños materiales y la pérdida de vidas. Pero también relataba la desconfianza que se percibía por parte del ejército después de la masacre para con la población, pues habían solicitado el desalojo del batallón del polideportivo, días antes. A su vez, contaba sobre la estigmatización contra la población y la comunidad eclesial por parte de la guerrilla, quienes los acusaban de ser cómplices del ejército (Morales, 2019, p. 53).

En este trabajo comunitario que desde la Fundación Edupaz se desarrolló, se creó también un espacio para que las personas habitantes pudieran expresar cómo les gustaría ver su comunidad, qué anhelaban que aconteciera en su territorio, de qué manera deseaban pronunciar su voz, o si preferían guardar silencio.

En septiembre del año 2016, previo al plebiscito en octubre del mismo año, la comunidad tenía claro el mensaje que quería transmitir: “Necesitamos perdonar”. Decidieron que iban a realizar una caminata, una fogata por la paz, y que iban a salir por las calles de la vereda, orando por el territorio. “Vamos a cantar alabanzas a Dios”, explicaron. Y así fue, caminaron tarareando: “te pido la paz para mi país, te pido perdón por mi país, ahora me humillo y busco tu rostro Señor”, recorriendo toda la vereda. También hicieron chocolate para toda la comunidad. Al calor del fuego continuaron sus alabanzas. También elevaron una oración por su territorio. El impacto fue tal que llegaron personas de diversa índole a este espacio: individuos de la guerrilla, las madres de personas reclutadas forzosamente, gente que perdió a sus seres queridos en combate a manos del ejército. A su vez, llegaron personas de veredas vecinas a apoyar, entre ellas fieles de otras iglesias. La iglesia Cristo la Única Esperanza, de los Hermanos Menonitas, tenía un mensaje claro: debemos perdonar, sí a la paz. En este sentido, las víctimas del conflicto armado, como lo evidenciaron las votaciones del plebiscito del departamento del Cauca, expresaron su apoyo a los acuerdos, en un anhelo profundo de que la guerra entre el Gobierno y las FARC-EP acabara.

En contraste, los centros urbanos de menor afectación frente a la confrontación bélica, y por ende las iglesias que allí se ubicaban, se opusieron al acuerdo de paz. Cuando se conocieron los resultados del plebiscito, el dolor para nosotras fue inmenso, y también para las personas que participaron como acompañantes comunitarias. La decepción fue profunda, pues sentimos que había ganado la campaña del No, sin un análisis juicioso del contenido del acuerdo. Esto se hizo evidente poco tiempo después con el escándalo que ocasionó las declaraciones del gerente de campaña del No al plebiscito, lo que desencadenó en una investigación por parte de la Fiscalía, hechos que se mencionan a continuación.

La Fiscalía abrió una investigación, luego de recibir dos denuncias relacionadas con las declaraciones entregadas por el exgerente de la campaña por el No en el plebiscito, Juan Carlos Vélez, quien dio a conocer la supuesta estrategia que emplearon para obtener la victoria. Según dijo Vélez, en una entrevista dada al diario La República, esta estrategia consistió en dejar de explicar los acuerdos y tergiversar la información, para que la gente “saliera a votar verraca”. Esto habría sido sugerido por un asesor de la campaña de Brasil y Panamá. (Vanguardia, 2016, párr. 1)

Esto generó fuertes reacciones por parte del partido Centro Democrático, que promovió la campaña y, poco tiempo después, Juan Carlos Vélez presentó su renuncia al partido y elaboró un comunicado retractándose de sus palabras en la entrevista:

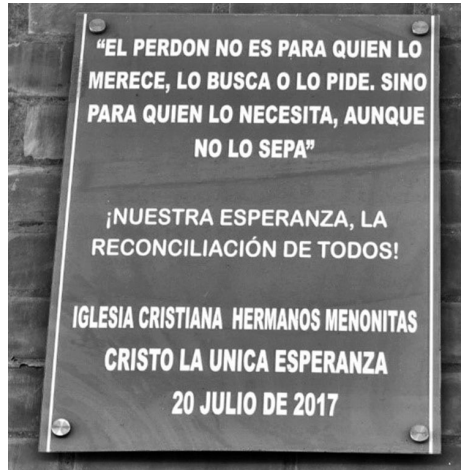
Me equivoqué al no ser riguroso, no calculé el alcance de mis palabras. Ofrezco disculpas a los millones de colombianos que votaron libremente, a los otros comités por el NO, a los jóvenes, al catolicismo, a las Iglesias cristianas, a los empresarios y a todos aquellos que apoyaron el NO e hicieron de la convicción su única estrategia. (90 Minutos, 2016, párr. 11)

Este agitado contexto evidenció la polarización del país, pues no solo en los sectores políticos se sentía esta división, sino también dentro de las denominaciones cristianas, que promovieron el No al plebiscito, desconociendo las dinámicas y el sentir de las iglesias que le apostaban a la implementación del Acuerdo de la Habana como una posibilidad de avanzar en la construcción de paz. Fue doloroso ver cómo, a raíz de esta polarización, las personas se agredieron física y verbalmente por defender una postura política.

Cuando salieron los resultados, en el cual el No obtuvo la victoria, no teníamos claro cómo el Gobierno lograría superar esta derrota, pero estábamos convencidas de una cosa: el trabajo por la paz continuaba y ahora habría que ser más valientes, pues tendríamos más trabajo que ameritaba también más fe, esperanza, amor y trabajo en comunidad.

**Figura 2.**

*Placa sobre el perdón, de la iglesia Cristo la Única Esperanza*



*Nota.* La placa la instaló la iglesia nombrada, en el polideportivo de la vereda La Esperanza, Cauca. Fuente: Morales (2019, p. 41).

De esta manera, en una mirada holística de la realidad, las autoras no somos neutrales, tenemos una apuesta clara por la vida atravesada por nuestras convicciones teológicas, políticas y sociológicas, nutrida por una autoría diversa, contradictoria y compleja. Decir esto es importante porque, desde la academia, la perspectiva positivista pretende alejarnos de quienes somos y de nuestra identidad al momento de escribir desde el discurso de lo científico, ignorando que este está permeado por las convicciones de vida. Así pues, trabajar en la construcción de paz no es un asunto teórico, es una convicción de vida que implica jugarse la vida una y otra vez, con la esperanza de una sociedad cada vez más comprometida con la dignidad, o como diríamos desde la fe, con la esperanza de ver cómo el reino de justicia y paz se acerca y se encarna entre cada persona y su entorno.

La comunidad de La Esperanza nos brinda la oportunidad de reflexionar cómo los individuos oprimidos son agentes de su propia liberación. En palabras de Freire,

Ahí radica la gran tarea humanística e histórica de los oprimidos: liberarse a sí mismos y liberar a los opresores. Estos, que oprimen, explotan y violentan en razón de su poder, no pueden tener en dicho poder la fuerza de la liberación de los oprimidos ni de sí mismos. (1970, p. 25)

Sería complejo entrar a definir quiénes oprimen en dicho contexto, sin embargo, precisamos que hay múltiples grupos actores que disputan el territorio, generando violencia hacia la población civil.

El proceso de liberación para esta comunidad implica abrir caminos de perdón, evidenciando el papel tan importante que juega la sociedad civil en la construcción de paz, dando cuenta de cómo la organización comunitaria tiene el poder de levantar su voz, desde un llamamiento ético a los individuos y actores armados a comprometerse con el respeto a la vida en el territorio.

El perdón, desde la perspectiva teológica y política que expresa la membresía de la iglesia anabautista, está relacionado con la no repetición de las violencias sufridas en el territorio, es un llamado a dejar el camino de las armas y comprometerse con la vida civil, el cultivo de la tierra y a la lucha por la restauración de la comunidad. En este sentido, la iglesia anabautista no se identifica como una actora a favor o en contra de los diversos grupos armados, sino que hace un llamado a los mismos a cambiar la violencia por el diálogo.

Cuando la iglesia Cristo la Única Esperanza, y otros individuos de la comunidad abraza a los diversos grupos armados desde su perspectiva de fe, no acepta ni justifica la violencia de parte de ninguno de ellos, reconoce en sí misma la humanidad de sus integrantes, le duele los muertos sin importar la ideología política que profesen y les pide a los individuos y grupos armados apartarse de este camino. Dicho en sus propias palabras, “arrepentirse de su pecado”, concepciones teológicas que tienen un fuerte peso en la vida y forma de relacionarse de la iglesia anabautista con los individuos y grupos actores armados, puesto que, sabiendo que están en un contexto tan complejo, es fácil recibir señalización por uno u otro de estos actores, pero confían y mantienen viva la esperanza de ver su corregimiento en paz.

Resulta revelador también leer el testimonio de Sofía<sup>7</sup>, quien cuenta cómo, sin conocer la reglamentación internacional del DIH, desde la comunidad

---

<sup>7</sup> Su nombre fue cambiado para proteger su integridad.

hicieron una petición al Ejército de retirarse del polideportivo, porque este es para el uso de la niñez. La sencillez y profundidad política de este acto, en ese contexto, es un ejemplo de valentía en la transformación social que hace la población civil, demostrando una vez más que el trabajo por la paz no es una tarea de profesionales, sino un llamamiento para toda la ciudadanía, en especial para quienes están en territorios de confrontación armada.

La construcción de una perspectiva restaurativa en la iglesia Cristo la Única Esperanza puede leerse desde la teoría de la interseccionalidad, la cual reconoce las distintas identidades sociales y los sistemas de opresión o discriminación vinculantes. Desde esa teoría, se sugiere examinar diferentes categorías biológicas, sociales y culturales (en los casos aquí mencionados puede ser el género, la etnia, la religión, la edad, la nacionalidad), y mirar cómo, en múltiples niveles, se interaccionan. Estos elementos o rasgos se unen con los otros elementos de manera que no se pueden analizar aislados. Esto nos permite ver a la integridad y entereidad de la identidad de un individuo. Para el caso de la vereda La Esperanza, es el liderazgo comunitario, en particular de la iglesia aquí mencionada, quien trabaja por el respeto de los derechos humanos en su territorio, y son las personas más afectadas por el conflicto las que nos demostraron mayor expectativa sobre el concepto de perdonar. Por ello, no podemos desconocer rasgos tan importantes de esta comunidad como sus raíces indígenas, su perspectiva teológica anabautista, su vocación agrícola, sus violencias sufridas, para entender por qué no solo están dispuestas a perdonar, sino por qué hacen un llamado a toda la comunidad a perdonar. No es porque el perdón se otorgue de acuerdo a méritos, sino porque esta cosmovisión desafía profundamente nuestro compromiso político de no violencia.

El perdón, desde una mirada decolonialista, implica acercarse a las epistemologías del sur: educación popular y teología de la liberación, las cuales valoran los aportes que el marxismo y la sociología crítica ha hecho en la comprensión de las problemáticas sociales. Así mismo, implica valorar y reconocer las luchas de los movimientos sociales para transformar las múltiples opresiones, pero, sobre todo, el perdón es un

ejercicio de cuestionar lo que una persona ya ha aprendido<sup>8</sup> y aprender de las comunidades que transitan por múltiples caminos, resignificando para cada una de ellas lo que es el perdón.

La comunidad de La Esperanza nos brinda la oportunidad de reflexionar cómo, desde la teoría de la opresión, se pueden observar que existe una interseccionalidad para abrir estos caminos de perdón. Por otra parte, permite reconocer el importante papel que juega la sociedad civil en la construcción de paz, evidenciando cómo la organización comunitaria tiene el poder de levantar su voz, desde un llamamiento ético a los individuos y grupos armados a comprometerse con el respeto a la vida en el territorio.

### **A manera de conclusión**

Se ha propuesto reflexionar desde categorías descentralizadas de perdón, más allá de los conceptos teológicos o políticos que se han entendido hasta el momento. Se evidenció cómo las personas campesinas, indígenas, hombres, mujeres, y de la niñez, afectadas por los largos años de guerra y violencia en Colombia, tanto por los grupos insurgentes como por los grupos paramilitares, incluso el mismo Estado, han comenzado a posicionarse frente a sus significados propios de lo que es el perdón, trabajando activamente en la restauración comunitaria, siendo resilientes frente a los hechos de violencia y generando posturas políticas enraizadas en su sueño de una Colombia en paz, donde se dignifique la vida.

Ambas comunidades demuestran que no hay una relación lineal entre justicia, perdón y restauración. Puede haber unos mínimos definidos por una comunidad antes de entrar en un proceso de perdón, o puede haber unos criterios definidos por la misma comunidad para llevar a cabo un modelo *x* de perdón público, pero no significa un “no” al perdón en sus otras dimensiones privadas, espirituales, informales y colectivas, entre otras. Además, ese perdón se puede seguir cultivando y construyendo después de los hechos narrados en este artículo. Como bien dice Lederach (1998), ayuda pensar la construcción de paz y sus procesos paralelos, incluido el

---

<sup>8</sup> No hablamos de “desaprender” porque desde el bioaprendizaje el concepto desaprender no es recomendable. No es posible borrar lo que una persona ya ha recibido, pero sí cuestionar y criticarlo constructivamente, resignificando a la luz de nuevos aprendizajes.

perdón, como círculos concéntricos o anidados que se devuelven sobre sí mismos, en vez de pensarla como una construcción linear, hacia adelante en el tiempo.

Las dos comunidades dan testimonio de que no hay una sola forma de perdonar, recibir o experimentar perdón, y que esto depende del contexto y las dimensiones de las personas afectadas por la violencia, y cómo ellas desean verse, autonombrarse y ser protagonistas en los procesos. Ambas comunidades nos demuestran que tampoco hay una sola forma de hacer justicia restaurativa o experimentar restauración.

Las historias de las comunidades de La Esperanza y Pichilín ejemplifican cómo el perdón no significa olvido, sino que, desde el reconocimiento de los hechos, se pueden abrir caminos de restauración. Partiendo de sus experiencias, dinámicas y saberes, las comunidades construyen sus propios procedimientos. En este sentido, al acompañar a las comunidades en procesos de justicia restaurativa, es necesario priorizar sus miradas y no los discursos normativos, eclesiales, institucionales y académicos. Cuando se institucionaliza el perdón o la justicia restaurativa, hay violencia, es decir, es colonialista—como se vio en Pichilín cuando las Fuerzas Militares quisieron imponer un proceso, y como se vio en La Esperanza, cuando unas de las iglesias acompañantes y su organismo social mostraron una resistencia inicial al apoyar el perdón que la comunidad local quiso brindar. Para este segundo caso, podría haberse dado un daño si la organización acompañante hubiera puesto algunas barreras (bien sean verbales, económicas, entre otras) para que la comunidad no pudiera realizar su proceso de perdón.

Las comunidades afectadas por la violencia tienen el derecho de definir y construir sus procesos de justicia, restauración, y perdón. Las instituciones tienen el deber de acompañarlas y ser aliadas. Este capítulo tuvo como objetivo alzar estas narrativas locales, cuestionar los relatos oficiales de su sufrimiento y esperanza, para así construir o amplificar las memorias colectivas y particulares alternas. Esta es una base fundamental para una justicia restaurativa que conlleva a una paz imperfecta.

Es una buena práctica reconocer la no objetividad de las investigadoras y acompañantes, así se evita invisibilizar privilegios y, por ende, más violencia sistémica. Como facilitadoras comunitarias, las autoras hemos evidenciado



la necesidad de autonombrarnos, reconociendo la interseccionalidad de privilegios y opresiones en nuestras propias vidas, para así contribuir a productos intelectuales y educativos anticolonizadores y liberadores. Más allá de esa reflexión personal, nos propusimos identificar nuestra posicionalidad y localización para que, sin necesariamente pertenecer al ámbito de las personas o comunidades oprimidas, podemos ubicarnos a su lado. En este sentido, queremos reconocer que fue de mucho aprendizaje escribir juntas. Aunque somos dos mujeres que compartimos distintas nacionalidades (colombiana y estadounidense), compartimos la fe anabautista y hemos trabajado en distintas comunidades afectadas por el conflicto sociopolítico armado colombiano, lo que nos permitió conocer sus sentires y pensamientos. Este ejercicio es un desafío que nos enseña a romper con nuestros propios prejuicios, estereotipos, y reconocer que, sin importar el lugar en el que nacimos, podemos luchar para nombrar los distintos privilegios y colonialismos, deshacerlos y deconstruir para construir mundos más emancipatorios.

Las autoras esperan que sus experiencias y reflexiones sean enriquecedoras para lectoras y lectores de este capítulo, y reconocen que aún no tienen una certeza de lo que significa el perdón. Se cuenta con valiosas lecciones comunitarias: no se está obligado a perdonar, que se puede decir no al perdón impuesto, que aun así se puede entrelazar la mano para trabajar con la otredad, en pro de la restauración, y la lección de que también es posible decir sí al perdón y abrir el corazón como un acto voluntario.

## Referencias

- 90 Minutos. (6 de octubre de 2016). Juan Carlos Vélez presentó renuncia al Centro Democrático tras declaraciones. *90 Minutos*. Obtenido de <https://90minutos.co/juan-carlos-velez-presento-renuncia-al-centro-democratico-tras-declaraciones/>
- Arboleda, B. y Salgado. (2015). *Hombres y mujeres luchadores de Pichilín narrando su historia*. Sincelejo: Sembrandopaz.
- Assefa, H. (2003). *La Reconciliación como paradigma: en la construcción de la paz*. Bogotá: Ediciones CLARA-SEMILLA.

- Bartel, R. (2018). Confession and the anthropology of forgiveness: reflections on Colombia's processes of transitional justice. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24 (1), 145-161. <https://doi.org/10.1111/jlca.12326>
- Castro-Gómez S. y Mendieta E. (Eds.). (1998). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Congreso de la República de Colombia. (10 de Junio de 2011). Ley 1448 de 2011. Ley 1448 de 2011. Bogotá, Colombia.
- Freire, Pablo (1970). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo, Tierra Nueva, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lederach, J. (1998). *Construyendo la paz: reconciliación sostenible en sociedades divididas*. Bilbao: Red Gernika. Obtenido de <https://www.gernikagoratur.org/wp-content/uploads/2020/04/RG02-Construyendo-la-paz.pdf>
- Télam. (Noviembre de 2016). *Timochenko: "Pedimos perdón por el dolor que hayamos podido causar en esta guerra"* [archivo de video]. Youtube. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=ZwAxzfRQuZ0>
- Mennonite World Conference. (2020). *World Directory 2020*. Mennonite World Conference. Obtenido de [http://www.mwc-cmm.org/sites/default/files/website\\_files/mwc\\_world\\_directory\\_w\\_links\\_minus\\_cover.pdf](http://www.mwc-cmm.org/sites/default/files/website_files/mwc_world_directory_w_links_minus_cover.pdf)
- Morales, J. (2019). *Sobreviviendo a la guerra*. Cali: Fundación de Educación para la paz y resolución de conflictos Edupaz.
- Muñoz, F. (2001). *La paz imperfecta*. Granada, España: Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada. Obtenido de: <https://www.ugr.es/~fmunoz/documentos/Paz%20imperfecta.html>
- Semana. (16 de abril de 2015). Así vivió un soldado el ataque en La Esperanza. *Semana*. Obtenido de <https://www.semana.com/nacion/articulo/testimonio-de-un-soldado-que-sobrevivio-ataque-en-la-esperanza-cauca/424310-3>

Thania Vega prensa. (2014). “¿Alias ‘Romaña’ en Cuba? Yo no me trago ese sapo” Thania Vega de Plazas [Archivo de video]. Youtube. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=KAXjbK-FxXk>

Uprimny, R. (2006). Las enseñanzas del análisis comparado: procesos transicionales, formas de justicia transicional y el caso colombiano. En R. Uprimny, M. P. Soffon, C. Botero Marino, & E. Restrepo Saldarriaga, *¿Justicia transicional sin transición? Verdad, justicia y reparación para Colombia* (pp. 17-44). Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.

Vanguardia. (7 de octubre de 2016). Fiscalía abrió investigación por escándalo de campaña del No. *La Vanguardia*. Obtenido de <https://www.vanguardia.com/colombia/fiscalia-abrio-investigacion-por-escandalo-de-campana-del-no-GFVL375663>

Verdad abierta. (21 de noviembre de 2008). La masacre de Pichilín (Sucre). *Verdad abierta*. Obtenido de <https://verdadabierta.com/la-masacre-de-pichilinsucre/>

Villarraga, A. (2014). *Manual para la escritura de textos*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.

Zehr, H. (1990). *Changing lenses*. Pennsylvania: Herald Press.

Zehr, H. (2002). *The little book of Restorative Justice*. Pennsylvania: Good Books.

## Bibliografía

Achugar, H. (1997). Leones, cazadores e historiadores, a propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento. *Revista Iberoamericana*, 379-387. Obtenido de <http://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/6200>

Asociación Sembrando Semillas De Paz – Sembrandopaz. (2020). [En línea]. Obtenido de <https://www.sembrandopaz.org/>

- Barnett, R. (1981). Restitution: a paradigm for criminal justice. En Burt Galaway y Joe Hudson (Edits.), *Perspectives on crime victims*. St. Louis: Mosby.
- Capra, F. (1992). *El punto crucial*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Troquel.
- Coronil, F. (1996). Mas allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas. *Teorías sin disciplina*, 214, 21-49. La Habana: Casa de las Américas.
- Cortés, H. (16 de septiembre de 2017). Camino a La Esperanza: de la guerra a la confianza. *El Espectador*. Obtenido de <https://www.elespectador.com/colombia2020/territorio/camino-la-esperanza-de-la-guerra-la-confianza-articulo-855785/>
- Doucet, I. (1998). *Buscando la paz del mundo: manual de recursos para la transformación del conflicto*. Bogotá: Ediciones CLARA—SEMILLA.
- Driver, J. (2004). *Una Teología bíblica de la Paz*. Guatemala: Editorial Semilla-Clara.
- Fundación Educación para la Paz—EduPaz (2020). [En línea]. Obtenido de <https://fundacionedupaz.org/>.
- Garzón, Á. (2016). *Votando por la paz entendiendo el no*. Bogotá: Fundación Ideas para la Paz.
- Grosfoguel, R. La Descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Franz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *Formas-otras: saber, nombrar, narrar, hacer*, 97-108. Barcelona: CIDOB Ediciones.
- Hazelwood, J. (2018). *Multi-Track Diplomacy en el Conflicto Armado Colombiano: Las Iglesias Anabautistas, Roles, Estrategias entre 1990-2010*. Manuscrito sin publicar. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.

- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLASCO.
- Lederach, J. (1998). *Un marco englobador de la Transformación de conflictos sociales crónicos*. Red Gernika. Obtenido de [www.gernikagoraturz.org](http://www.gernikagoraturz.org).
- Lederach, J. (2003). *Tejiendo relaciones: procesos de diálogo y negociación en contextos de Conflicto Armado*. Bogotá: Justapaz.
- Maldonado, C. (2013). *Significado e impacto social de las ciencias de la Complejidad*. Desde Abajo.
- Mendieta, E. (1998). Modernidad, posmodernidad y poscolonialidad: una búsqueda esperanzadora del tiempo. En Castro-Gómez S. y Mendieta E. (Edits.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Schmidt-Welle, F. (2011). *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo. Hacia una crítica de la interculturalidad*. España: Herder.
- Volf, M. (1996). *Exclusion and embrace: a theological exploration of identity, otherness and reconciliation*. Nashville: Abingdon Press.

# 9. LA ESPIRITUALIDAD DE LA NOVIOLENCIA

## LA CONVERSIÓN A LA VERDAD POR LA VIDA INTERIOR



Santiago Borda-Malo Echeverri

### Resumen

En este capítulo se delinea una eventual *Espiritualidad de la Noviolencia*, según el filósofo católico neotomista Lanza del Vasto (1901-1981), inspirado en su experiencia en la India con Mahatma Gandhi (1869-1948). En efecto, se trata de una espiritualidad ecuménica (transversal a las diversas confesiones cristianas) e incluso interreligiosa (en diálogo con el hinduismo y el budismo, y los otros dos monoteísmos –judaísmo e islamismo), abierta incluso a no creyentes, como actualmente insiste el Papa Francisco (2015). A todas luces, creemos que sin una profundización en la *Noviolencia* no es viable y sostenible una *Paz* profunda e integral como la reclama Colombia, que juzgamos como una sumatoria o resultante de una compleja construcción socio-política, económica, cultural y teológica más que religiosa, de honda raigambre y no un simple acuerdo estratégico o táctico entre partes aún polarizadas ideológicamente con fuerte intolerancia. De hecho, los frutos de esta ‘paz’ se han visto reflejados en tres años de nuevas confrontaciones y fracturas, que no pueden rotularse como ‘disidencias residuales’... Desde luego, una *espiritualidad* abierta y supra-confesional podría dar un sólido aporte convergente e inclusivo, en nuestras *sociedades en transición*.

**Palabras claves:** espiritualidad, noviolencia, conversión, verdad, vida interior, paz

## Abstract

This chapter outlines a possible Spirituality of Nonviolence, according to the neotomist Catholic philosopher Lanza del Vasto (1901-1981), inspired by his experience in India with Mahatma Gandhi (1869-1948). Indeed, it is an ecumenical spirituality (transversal to the various Christian confessions) and, even, inter-religious (in dialogue with Hinduism and Buddhism, and the other two monotheisms -Judaism and Islamism); open even to non-believers, as Pope Francis (2015) currently insists. Clearly, we believe that without a deepening of Nonviolence, a profound and comprehensive Peace, as claimed by Colombian society, is not viable and sustainable, which we judge as a summation or result of a complex socio-political, economic, cultural and theological construction rather than religious; a deep-rooted Peace and not a simple strategic or tactical agreement between parties, still ideologically polarized with strong intolerance. In fact, the fruits of this 'peace' have been reflected in three years of new confrontations and ruptures, which cannot be labeled as 'residual dissent' ... Of course, an open and supra-confessional spirituality could give a solid, convergent and inclusive contribution for our *societies in transition*.

**Keywords:** spirituality, nonviolence, conversion, truth, inner life, peace.

---

## Introducción

He aquí sucintamente la Espiritualidad concreta de la Noviolencia que desarrolló el filósofo italo-francés neo-tomista Joseph Jean Lanza del Vasto (1901-1981) -inspirado en Mahatma Gandhi- en orden a contrarrestar, o neutralizar al menos, los nocivos efectos de la Civilización moderna y posmoderna. Se trata de la *Con-versión o retorno a la Verdad* -no a una verdad abstracta y especulativa sino real y encarnada en la cotidianidad-, siguiendo el camino de la *vida interior*. Sabio y radical remedio para el desaforado activismo actual. Se trata del anticuerpo contra la *per-versión* reinante, la *in-versión o re-versión* profunda, que permite remontar las pendientes del mal primordial: toda una Escuela innovadora de sólida y

fecunda *interiorización o intimidad personal*, que alcanza repercusiones concretas de insospechado alcance en el compromiso con el complejo momento histórico que estamos viviendo.

En la *inducción* a la excelente y original obra de Espiritualidad de Lanza del Vasto -*Umbral de la vida interior* (1976)-, me parece conveniente detenerme en unas consideraciones previas que él recogió bajo el título de 'Conversión de la Inteligencia' (en *Revista Nouvelles de L'Arche*), de suerte que comprendamos los presupuestos de su alternativa espiritual centrada justamente en la *transformación o re-conversión del Conocimiento humano*.

Se trata, primero que todo, de ejercitar la *llamada de la Consciencia* con el objeto de unificar la cabeza, el corazón y el cuerpo de la persona. Efectivamente, escribe Lanza del Vasto:

El *Conocimiento en Caída* está siempre fuera de sí, mirando el mundo exterior, siempre hacia abajo, la materia y el vacío. La 'cuerda de Verdad' -como lo designa el Bhagavad Guita- está tendida *entre los dos polos de la Unidad y del Infinito*, escondidos en la intimidad del Ser... Si el Conocimiento de la Inteligencia no llega hasta el fondo (el Uno) ni hasta el fin (Infinito), fracasa en el Conocimiento de la Verdad. La causa estriba en el estado de Pecado y su posición de Caída, pues la ciencia actual tiende a rebajarse a una búsqueda de poder, no de saber, que no penetra en la substancia de las cosas, eludiendo apriorísticamente los problemas esenciales. (1989, p. 28, énfasis agregado)

De ahí que, con Michel Foucault, apuntemos hacia una ética del autocuidado ('*souci de soi*', 1984), que daría lugar a una '**Cuidadanía**' más que a un vago sentido de 'ciudadanía', un 'arte de vivir' o 'estética de la existencia', a partir de la 'conversión de la mirada' que este otro francés también intuyó...

### **Umbral de una espiritualidad de la noviolencia: conocimiento, posesión y donación de sí mismo**

Ahora bien, entrando ya de lleno a *Umbral de la vida interior* -me envió el autor un ejemplar hace 40 años desde Francia-, el texto abarca una cuarentena de breves capítulos que varían desde la exposición metódica y esquemática hasta el apólogo de parabólico estilo oriental, pasando por



la expresión poética y la prosa poética, e incluso el método mayéutico de preguntas-respuestas que caracteriza a Lanza en la mayoría de sus libros... Se trata, en efecto, de una 'Enseñanza de Vida' -según la 'Advertencia' inductiva del autor en el preludio-, dirigida a vigilantes buscadores de la Verdad dispuestos a empezar por el silencio, con miras al servicio de la Justicia, el Amor y la Paz...

En este contexto, Lanza ratifica la validez del conocimiento previo, desarrollado y aprehendido en *Principios y preceptos del retorno a la Evidencia, Comentario del Evangelio y Las cuatro Plagas*, lo cual prueba fehacientemente el acertado orden cronológico del enfoque en mi estudio crítico de aproximación al corpus lanziano. A decir verdad, la obra *Umbral* viene a ser una recopilación de *Noticias del Arca* -el mencionado boletín de la Orden laica y del Movimiento Noviolento-, un camino de iniciación espiritual que se sitúa por debajo del plano doctrinal, 'rompiendo el asfalto' de las morales convencionales y las filosofías corrientes, en orden a 'preparar un pueblo bien dispuesto' (misión de san Juan Bautista / Lc. 1, 17).

De hecho, apunta este *tratado práctico e innovador de Espiritualidad revolucionaria*, hacia el *Fondo común* de todas las Tradiciones religiosas, pero sin sincretismos, con genuino espíritu ecléctico cristiano; pretende la búsqueda en el hombre de la *Evidencia* dentro sí mismo, en proyección hacia la 'Unidad de la Vida' que concierne a todos sus planos, en el seno de una 'Comunidad viviente', en este caso *el Arca*.

Lo más grande, original y auténtico de esta *enseñanza testimonial* es que nos sitúa ante "nuestro propio pensamiento y nos habla con nuestra propia voz interior para renovarnos a nosotros mismos con su incisiva Llamada: '¡Venid, tomad, dad y haced!' " (Lanza del Vasto, 1976, p. 10). De ahí que la *primera Lección* sea recobrar *El Ojo Simple*:

Volvamos a la Evidencia de nuestras primeras observaciones: pongámonos cabeza arriba y comencemos por ella. Buda dice: 'Todo empieza por el pensamiento. Cuando éste es falso, le sigue la aflicción como la rueda del carro marcha tras el paso del buey'. Y Jesucristo nos enseña: 'La antorcha del cuerpo es el Ojo; si tu Ojo es simple, todo tu cuerpo será resplandeciente'... Alza, pues, la cabeza y abre el Ojo a *la evidencia de la Luz*. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 9-10)

El pensador empieza entonces revelándonos el *Ojo Interior* que conoce desde adentro, que introduce al Misterio, a la substancia, a partir de sí-mismo o evidencia del Ser, el testigo de la Verdad. Sin esta premisa se es *insensato* (= 'sin sentido') o ignorante, y no se podrá amar al prójimo con

la evidencia del Amor... Estas tres verdades (la de la Luz, la del 'yo' y la del 'tú'), son nada más que una misma, con cuatro dimensiones (anchura, longitud, altura y profundidad, según san Pablo, Efesios 3) ... Tal es la *Verdad Primera* y condición de toda verdad, mirada simple, Verdad-por-sí-misma. Lo demás es falso, vano e incluso maligno, en cuanto pierde la razón de ser, la sustancia y la dirección: *la Luz o Verdad o Dios, el Yo o la vida interior, y el Tú o respeto, Justicia, Caridad, Noviolencia y espera activa del Reino de los Cielos*. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 11-13)

Puntualiza el autor que se trata de una introducción a toda enseñanza religiosa, que en esencia debe tener como quicio un *método de vida interior* y proyectarse hacia una *aplicación social*. En esta ardua tarea, él se siente como maestro inútil que enseña cosas conocidas desde siempre por todos...

Lanza plantea el tema crucial de *La Verdad*, primer hallazgo del Ojo Simple... ¿Qué es? Hay innumerables respuestas: *del hombre inteligente, del materialista, del científico, del idealista, del creyente, del místico, del político, del sofista, del escéptico*, etc. '¿Y qué es la Verdad?', es la pregunta de Pilato a la que Jesús respondió con solemne silencio, pues ya había mostrado y demostrado hasta la saciedad, esto es, evidenciado lo dicho: 'Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida ... ¡Conoceréis la Verdad y ella os hará libres!' (Jn. 14, 6; 8, 32) Efectivamente, el autor asevera en uno de sus textos más estelares y recurrentes de toda su Obra, a fuer de lúcido y clarividente:

+ ¿Qué es *la Verdad*?

El Ser uno, unido, conciliado, de modo que lo de afuera expresa lo de adentro.

- ¿La verdad del *Conocimiento*?

La percepción, a través de la forma externa, de lo que se mantiene debajo; de la substancia que subyace dentro...

- ¿La verdad de la *Expresión*? La sinceridad.

- ¿La verdad de las *Formas*, del *Arte*? El esplendor de lo verdadero, la Belleza.

- ¿La verdad de los *Actos*? La Justicia.
- ¿La verdad de la *Consciencia*? La unificación interior y la Conciencia-de-sí-mismo.
- ¿La verdad del *Amor*? El re-conocimiento de sí en el otro.
- ¿Y la verdad de la *Religión*? La unión con el único Uno, en el fondo de sí...
- + Sí, ¿qué es entonces la *Verdad*? La transparencia de la forma, la coherencia plena del adentro y del afuera, el dentro y el fuera de todo en armonía... La Sabiduría de sí mismo, la *sensatez* (el pleno sentido) es la Verdad de todo... La *Lucidez*. Y, para decir la Verdad con valor, no basta con tener valor, es preciso ante todo poseer la Verdad ... Ponerla uno en la propia vida, arrancarse de la ‘vida corriente’, trezada y transida de simulaciones, abusos, convenciones, artificios, insignificancias; tejida de dichas y desgracias sin valor en cuanto desprovistas de sentido ... Esta es la Verdad que siempre puede decirse, la única que es: realizar en sí la Unidad. Y cuando uno posee esta Verdad en sí y vive y bebe de Ella, apenas si necesita hablar para decirla, se torna veracidad que se desprende de aquí como una consecuencia lógica y necesaria...
- + Por tanto, dijo la Verdad encarnada o *Logos* en Persona: ‘*Conoce la Verdad y Ella os hará libres*’ (Jn. 8, 32). (Sic. Lanza del Vasto, 1976, pp. 9-10; 1982, pp. 162-165, *passim*)

En opinión de Lanza -según su orden de ideas-, se trata de interiorizar ‘en el país de lo Real’, siguiendo el camino que somos nosotros mismos, porque “todo conocimiento de lo otro empieza por el *Conocimiento de sí*; esto lo afirman, en feliz convergencia, La Biblia, los Upanishads, los genuinos sabios griegos como Sócrates (*Gnoti seauton*: ‘conócete a ti mismo’), San Agustín y demás Padres de la Iglesia (*Noverim me, noverim te*: ‘Si me conociese, te conocería’). Empero, es preciso aclarar que no se trata de la mera introspección, introversión o análisis psíquico... sino de la milenaria *disciplina iniciática espiritual*: “Conocimiento del anverso y reverso, por grados de interioridad, en un paso que se llama *inversión*... Tal es la dicha y la gracia de entrar en el ‘Yo’ real, puerta inequívoca al mundo interior” (Lanza del Vasto, 1976, p. 19).

A decir verdad, y en este orden de ideas, *el Error Original* es el principal escollo para acceder a la Verdad. A juzgar por sus nefastos efectos, consiste esta falencia ancestral -materia prima del Pecado Original, ya bien

desglosado-, en *no conocerse* y, por tanto, *desconocer la Verdad Última...* Los hindúes llaman a esto *ignorancia* y La Biblia lo designa *insensatez*, esto es, sinsentido. Comienza este vicio raigal por la identificación con el cuerpo material. La *Ascesis* surge entonces como el camino por excelencia del autoconocimiento que conduce al despertar del espíritu. El dicho error, casi horror:

Es una ignorancia sin inocencia. No es una excusa del pecado, sino *el Pecado mismo* por antonomasia, pecado que lleva el mismo nombre por su injuria al Árbol del Conocimiento, cuando el hombre se arma de la inteligencia y se convierte en espíritu bestial. De ahí proceden las guerras, las rivalidades, la opresión y la explotación reguladoras de las leyes y las morales, que constituyen 'este mundo'. Su meta es ganar, triunfar, vencer, acumular, ser poderoso y rico: *Error-Pecado* que crea los personajes convencionales (hechos de traje, nombre, posición social, lenguaje, modales, cultura... Cosas aprendidas y prefabricadas: negocios, política, el éxito, la fortuna, con su ficción, convención y comedia). A todo ello lo anima la vanidad o vacío del orgullo, el fausto y el poder. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 20-22)

Todo lo cual conduce a Lanza a afirmar categóricamente y sin miramientos:

He encontrado en toda mi vida, sólo un Hombre que me dijo: 'Soy un hombre como los demás'. Los demás eran excepcionales, salvo ése: *Gandhi...* Por eso, creerse cuerpo, vientre, es el error en estado bruto. Erigirse en '*personaje*' es el error propio de los 'civilizados', de los refinados y distinguidos. Pero identificarse con la Conciencia es el caso del *filósofo*: la forma más rara, pura y perfecta del mismo error... Paraphraseando al sabio Lao-Tsé en su *Tao-Te-King*, se puede enunciar: 'El 'yo' que dice 'yo' no es el verdadero 'Yo'. Conviene rendirse a la *Evidencia* de estos tres pasos y, desde esta oscuridad, salir por fin de ese engaño. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 23-25)

En realidad, de verdad, esta recia espiritualidad desarrollada por Lanza apunta hacia ser lo que somos y conocernos a nosotros mismos. Para lograr lo cual urge superar la indiferencia y la distracción, en virtud de la *Llamada* ('*rappel*'). Sin esto, no podremos pensar siquiera en amar sanamente a los demás, 'como a nosotros mismos'... Sí-mismo ('*Atma*' en sánscrito, '*Self*' en inglés), el autor profundiza las enigmáticas etimologías alusivas a la Mismidad...

El silencio nos introduce en las profundidades del verbo y, por tanto, en el misterio de las cosas ... Es simple salir del exterior y sus encadenamientos (deberes, trabajos, hábitos, necesidades, vanidades y bullicios) que nos impelen hacia afuera; darse vuelta. Acto decisivo llamado, en espíritu, *Conversión*. Es la *Liberación* y el desasimiento del mundo, dirigiendo el corazón y las fuerzas hacia adentro, hacia el 'divino adentro de las cosas' (como dicen los egipcios), hacia *el adentro de sí*. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 27-28).

Para alcanzar tal cometido –insiste Lanza–, el primer paso es vencer la distracción, sea total –el 'polvo del alma'– o parcial (la diversión); o las distracciones serias (negocios e incluso estudios compulsivos). Enfermedad del espíritu que se remedia sólo con *la atención interior o vuelta de la mirada hacia adentro*, donde está el tesoro: venciendo el encadenamiento del arrebató y la distracción, disipación total o estado del no-ser. Este estado se logra únicamente suspendiéndose, deteniéndose y recobrándose en la *intimidad*. Lanza recomienda la distensión en *la vertical*, acompañada de la respiración honda, replegando los sentidos en el interior...

Mantenerse presente ante sí mismo y ante Dios, suspendido ante el orificio del pozo interior; inmersión profunda en el misterio del 'Yo', con la imprescindible ayuda de la gracia de Dios... La Llamada es el primer paso hacia el Conocimiento de sí o Conciencia: 'Yo no soy mi cuerpo, ni mi personaje, ni mi pensamiento'... Reconocer el Error es ya apertura a la Libertad... Todo comienza en la cabeza, cuyo principio a su vez es el *Ojo*. El comienzo del pensamiento es la mirada de la Inteligencia o atención. La Llamada es *la conversión de la atención, el retorno de la mirada*. Y es el *primer peldaño* del buen camino, empinado, pedregoso y angosto, más que el ojo de una aguja, por el que ni camellos cargados ni ricas inteligencias pueden pasar: punto exacto y estricto que es *el verdadero 'Yo'*. Esta es la gran aventura, más allá de la cual todo se abre y se convierte en plena Luz. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 29-31)

En este contexto preciso y precioso conviene insertar el desglose lanciano de la *Llamada* (*Le Rappel*), tal como el pensador lo desarrolla:

¿Qué podemos hacer nosotros que estamos retenidos en el mundo por nuestros deberes de estado? La *primera cosa*: pensar en nosotros mismos, pasar de lo insignificante a lo significativo, preguntándonos: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Adónde voy? ... Entrar en nuestro interior y recogerlos. Sin recogimiento la oración misma está vacía y, sin presencia,

la caridad no es posible, porque nada puede salir de la nada. Tal es nuestra *Arca* de salvación... El remedio está en practicar la llamada con frecuencia: suspender por un momento nuestras preocupaciones, el curso de nuestros pensamientos, apartarnos interiormente de personas y cosas, mantenernos en la vertical, en perfecto equilibrio, relajados y respirando profundamente, mientras nos decimos: ‘Yo me llamo y me recobro’... Siquiera seis veces al día, tres durante la mañana y tres durante la tarde... Os comprometo en una gran aventura. (Cit. en Rocquet, 1981, pp. 168, 171)

Habida cuenta de estos *lineamientos-clave*, más que *ideas-fuerza* de su espiritualidad, Lanza vuelve sobre el tema de ‘el personaje y la persona’. En efecto, considera que *el cuerpo* es “la sonda, la medida y la llave de toda la Creación, pues es lo único que sentimos desde afuera y desde adentro al mismo tiempo. Es, por tanto, la vía que nos conduce hacia el adentro de todo” (1976, p. 32). Y se atreve a demostrar cómo entre el cuerpo (del *plano natural*) y el alma (del *plano espiritual*), se sitúa el personaje, creación humana, fruto de la ficción y la irrealidad (del *plano artificial / passim*). Éste está movido por la vanidad y tiende a ser títere y máscara... ‘marioneta henchida de vacío’. La civilización está sostenida por personajes vacuos y fatuos... La educación, la moral y la ‘cultura’ convencionales los engendran e inflan para el éxito, el honor, la dicha, la fortuna y la gloria. Estos son los revestimientos y maquillajes de la persona, que –en virtud de su etimología latina: ‘per’= ‘a través de’, y ‘sonare’= sonar, aquello a través de lo cual suena y resuena una significación-, debería brotar libremente de adentro. La Sabiduría entonces enseña que uno debe borrarse para transparentar el Ser... ‘El que se humilla será ensalzado y el que se ensalza será humillado’, repite el Evangelio (Mt 23, 12; Lc 14, 11; 18,14). Tal es el vaciamiento del ego (gr.: ‘*kénosis*’ la llama san Pablo) que abre paso al Espíritu, ‘gloriosa plenitud de la Persona’.

Así las cosas, el ‘Yo’ viene a estar constituido por *tres elementos*: cuerpo, alma y persona (que con frecuencia se reduce y degrada a ‘personaje’) ... Debemos, por consiguiente, “aprender a entrar en nuestra alma y ser ella” (Lanza del Vasto, 1976, pp. 32-36). Para lograr este cometido, Lanza nos propone el ejemplo, para imitar, del sacerdote y del cajero, dos clases de personas que no se identifican con el papel que representan. Hay en este contexto, indudablemente, una convergencia entre Lanza del Vasto

y el enfoque personalista de Emmanuel Mounier, como ya reseñé más arriba, en la confrontación filosófica de Lanza del Vasto con corrientes contemporáneas de pensamiento.

En cuanto al ‘Conocimiento de sí’, el autor distingue *cinco círculos y un punto central*: el Sí. El *primer círculo* atañe al estudio de las *Ciencias del Hombre*, las menos permeables al nefasto espíritu de lucro. El *segundo círculo* es el *Arte*, ‘ciencia de lo que la ciencia no sabe’; el *tercer círculo* es la observación de nosotros mismos y del otro, ‘la experiencia de la vida’, la Ética... El *cuarto círculo* es la *Conciencia moral* que trasciende toda comparación y juzga según la escala inmutable de los Valores, bajo el ojo de Dios. Es el cerco de la morada interior en donde se da la *Iniciación* (introducción y comienzo). Y el *quinto círculo* viene a ser sólo un punto central, donde se produce ‘el Conocimiento de Sí en sí-mismo, el Conocimiento de la unión íntima, a la luz de Dios, quien es el Uno-en-Sí. Allí, ‘más allá del bien y del mal’, se realiza la espiritualidad auténtica.

Una civilización como la nuestra, hecha sólo de ciencia, de arte y de introspección, constituye un dique sistemático contra la realización espiritual. Mas el *Arte supremo* de asirse y poseerse a sí-mismo, de convertirse y ser uno-mismo, la *Ciencia de las ciencias* -rara y preciosa entre todas- es una cosa simple, porque parte del ‘Yo’ uno, pura unidad interior... Los *sistemas filosóficos* con sus operaciones complicadas y artificiales e instrumentales de la ciencia, en nada ayudan a esta búsqueda esencial. Es la simplicidad en tanto simplificación de vida, la humildad, la renuncia a las ambiciones e intrigas, a los artificios y a las mentiras, la rectitud, la llamada frecuente (*‘rappel’*), el recogimiento constante, la oración y la concentración mental, lo que nos conduce directamente a asir el ‘Yo’, primer paso en la Noche Luminosa del Misterio. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 37-39)

Efectivamente, la *Religión* pasa a abarcar el punto central y los cuatro círculos, según respuesta de Lanza a un Compañero del Arca que lo interpela... De hecho, debe ella unificar la Ciencia, el Arte y la Moral profanos y convencionales, disgregados ‘en las épocas bajas como la nuestra’, desde el *punto central*, ‘lugar del ahondamiento y la elevación del alma’.

De manera que, al decir de Lanza, la *Iniciación en la vida interior* es el umbral de la Religión auténtica, que debe conducir a ‘la adoración en espíritu y en verdad’ después del *Segundo Nacimiento o Conversión* (Jn 4, 23-24)...

El autor hace aclaraciones fundamentales que evitan los sincretismos y confusiones: la distinción entre el ‘Yo’ real y el ‘yo’ aparente -por una parte-, y el Dios Personal por la otra. Todas estas aseveraciones pueden tener un *fondo común*:

Yo soy una *unidad interior* como Dios es una unidad interior. En eso llevo la Imagen y Semejanza del Creador, quien es Uno. El vacío nuestro y el Ser se funden en el sitio infinito en donde el sí y el no van a reunirse. Sea como fuere, sólo unificándonos nos asimilamos a Dios; sólo entrando en nosotros mismos nos introducimos en el Conocimiento y en el Amor divinos, e insertamos nuestro centro en su órbita y en su Lumbre... Demos, pues, el paso: entremos en nosotros mismos y allí sabremos por nosotros mismos qué es. ¡El *Silencio interior* tendrá razón! (Lanza del Vasto, 1976, pp. 40-41)

Profunda enseñanza nos queda de Lanza del Vasto, estimulándonos a buscar la substancia espiritual en aquella ‘interior bodega’ o ‘espesura’ de que hablaron San Juan de la Cruz, Dionisio el Areopagita y los grandes místicos e iniciados de todas las épocas y lugares y tradiciones varias...

Por estas razones congruentes, nos situamos lancianamente en *el Camino de la Conciencia*: ‘Ciencia interior o Ciencia de sí... Conocimiento del Yo que es fondo puro y simple’, más allá de tanta inconciencia. Acota el autor:

El pecado nos ha puesto en un estado paradójico de división con nosotros mismos, donde nuestro ‘yo’ nos es extraño, nuestra inteligencia sin Verdad y nuestra conciencia sin unidad ni fundamento. De esta situación sólo pueden rescatarnos *la Conversión y la Iluminación*, en virtud del “conocimiento interior del fondo”, Luz de adentro que nos conduce a la vida de la Gracia y nos convierte en ‘espíritu de vida’ (Lanza del Vasto, 1976, p. 43).

Lanza nos muestra entonces con meridiana claridad que lo *primero* es adquirir Conciencia de nuestra condición de *Caída*... Urge conocer la Verdad para ser libres y así recobrar –en esta *primera etapa*- el grado de ‘alma viviente’ adámica que permite recibir el Espíritu vivificante; así, como habitantes de la vida eterna, reconociendo tal estado de Pecado como seres duplicados y falsos (la Ignorancia y el Error), podremos alcanzar ‘el bautismo de la Luz y la Vida Interior’. La Vida Nueva para el Hombre Nuevo de la Tierra Nueva...



En este orden de ideas, Lanza penetra en el mundo espiritual hasta develarnos la hipóstasis (=‘substancia’) o misterio de la personalidad de Dios. La *persona* en el hombre debería “ser el grado de Conciencia que el hombre ha alcanzado de sí-mismo, la unidad espiritual que ha alcanzado, la identificación con el Sí que se ofrece como salida del *Error Original o Ignorancia*” (1976, p. 41). Indudablemente, la aplicación que hace el autor de la dimensión personal al nivel trinitario de las Personas Divinas es de una genialidad sobrecogedora por su hondura... Conviene detenerse al menos de refilón en el texto, ante la imposibilidad de transcribirlo en su totalidad:

La conversión comienza cuando el hombre se separa de las cosas y de los otros, para volverse hacia su propio rincón de sombra y a su propia substancia (su alma), para llevar allí la luz de la Inteligencia, la fuerza de la atención, el calor de la vida y el Amor. Por esto, sólo se puede hablar de espíritu y de una vida espiritual en el hombre convertido, único capaz del acto libre. ... Y mediante la *Conversión*, que en última instancia es la inversión de la inversión, y mediante la unificación, la Imagen y la Semejanza pueden ser restauradas y restituidas. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 42-46)

A decir verdad, las aplicaciones tan profundas que realiza este testigo de la vida interior, desembocan en *la vida teologal o Conocimiento de Dios*... La fe, la esperanza y la caridad se articulan sobre el quicio del Conocimiento de sí-mismo y ‘de la propia esencia de lo más hondo de sí mismo’, en orden a que el Amor sea ‘el reconocimiento de sí-mismo en el otro’ ... Además, demuestra Lanza que, para san Pablo, ‘la Caridad es el Conocimiento acabado’. Asimismo, genialmente, trasciende las interminables disputas teológicas con sus errores históricos: pelagianismo, jansenismo, quietismo, que discuten sobre las proporciones de la acción de la gracia y el esfuerzo humano... “Insistimos –anota, sin excluir nada- en la parte humana, la que se encuentra a nuestro alcance”, asumiendo así una postura ecuánime e inequívoca (Lanza del Vasto, 1976, p. 47).

Yo me atrevo a afirmar que el capítulo IX de esta obra constituye el meollo o columna vertebral del *método espiritual propuesto por Lanza del Vasto: Conocimiento, Posesión y Don de sí mismo*, puesto que es la resultante de todo el proceso anteriormente seguido... La solución contra la ignorancia de sí, el olvido, la distracción y la indiferencia, ‘consecuencias de la inversión del

intelecto hacia el lucro, la apropiación y la dominación del mundo exterior’, es la *Conversión* en tanto rectificación, ‘entrada en sí, en la Vida Interior: El conocimiento de sí es unificante, radiante y generador de actos originales y significativos, al superar la sed de poseer las cosas y de subyugar a los demás, síntomas de la incapacidad de poseerse y de dominarse’. Surgen en este contexto los *tres estadios del proceso de interiorización*, mucho más profundo que el simple fenómeno psicológico de la introspección e introversión: *Conocimiento, Posesión y Don*, al mismo tiempo antídotos contra la disolución que provoca en nosotros el mundo:

- *Del **Auto-conocimiento** lúcido e iluminante brota el desasimiento de las cosas temporales, de ‘los artificios de la ciudad de los hombres’... Porque, si el fruto de los dones espirituales se acapara para sí (‘esencia misma del Pecado Original’), se cae de hecho en ‘el pecado contra el Espíritu’.*
- *La **Posesión de sí**, a su vez, debe demostrar que ‘el dueño de sí mismo ha vencido al mundo’. La des-posesión debe estar presente en esta etapa como humildad, renuncia y sacrificio que deben presidir esta labor de autoposesión.*
- *El **Don, la Donación de sí** debe ser ‘el manantial de la caridad, la apertura al prójimo’. Pues, ‘el acceso a la unidad íntima abre la senda a la unidad de cada ser y de todo, haciendo transparente nuestra propia envoltura para ver así la de los demás’. Tal entrega plena u oblación generosa es el anticuerpo contra la contienda general que se llama ‘este mundo’. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 48-49)*

De ahí que Lanza represente gráficamente su recia disciplina interior en “las dos manos y sus diez dedos”: *Diez reglas* evidentes y elementales de su escuela arquiana de espiritualidad:

*La mano derecha, primera en tomar y en tenderse:*

*Su índice enseña la Atención.*

*El medio o eje, la Vertical.*

*El anular o moderador, la Respiración.*

*El meñique, el buen consejo, la Distensión.*

*Y el pulgar fuerte, la Meditación.*

Asimismo, la mano izquierda, atañe a la conservación:

*El índice simboliza Respeto.*

*El medio, Dignidad.*

*El anular, Ritmo.*

*El meñique, Desasimiento.*

*Y el pulgar, Oración.* (Lanza del Vasto, 1976, p. 50)

Y empieza la correlación binómica entre las dos manos, dedo con dedo, a saber: *Atención y Respeto, Vertical y Dignidad, Respiración y Ritmo, Distensión y Desasimiento, Meditación y Oración*, en la sabia armonía que permite la Conciliación de los Opuestos...

El autor desarrolla con propiedad los diez temas enunciados. En lo concerniente a la *mano derecha*: La *Atención* como punto crucial de la Consciencia, en el cruce de la Inteligencia y la Voluntad, implica varios grados de intensidad... Debe invertirse, volverse sobre sí, al centro o punto 'más ínfimo en el corazón que el germen más pequeño, y al mismo tiempo más grande que los mundos' (según Shandilya). Se trata de 'la *Llamada* o vínculo de todo con el centro interior'. Lúcida vigilancia sobre sí... 'Ejercicio perpetuo'.

La *Verticalidad* es 'un estado de reposo', en medio de la atención y la distensión, la vigilancia y la paz... Surge en ese ámbito 'la condición de equilibrio' que está íntimamente ligada con las otras diez reglas... "Levántate" (Ezequiel 2, 1; Daniel 10, 11), era la palabra primera que dirigía Dios a sus testigos y profetas, resalta Lanza.

La *Respiración* es el dominio del Aliento, 'hálito de vida', que conduce al dominio del 'hilo de los pensamientos'.

La *Distensión* es la misma Relajación, todo un arte que concilia los opuestos. 'Pone la noche en el día e introduce la Conciencia en el misterio de las profundidades'. Y nos convierte en 'hombres libres de pie ante Dios'.

Así, la *Meditación* está condicionada –según el autor–, por las otras nueve prácticas. Ella significa 'mantenerse en el medio', de acuerdo con la *etimología imaginaria* lanciana. Implica reflexionar en cuanto 'retorno a

sí-mismo': mantenerse inmóvil, sin discurrir, razonar o especular, con la mirada fija en la negrura de la cueva interior hasta percibir el tesoro de la substancia. Imaginar en cuanto atender una imagen única, suspendiéndola sobre el vacío...

En lo referente a los dedos de la *mano izquierda*: 'Respeto es la mirada que se dirige al Ser', más allá del simulacro humano de la cortesía... Efectivamente, puede ser polivalente: significa deferencia, estima y justicia, según sea convencional, personal y espontáneo o espiritual, respectivamente... El último, el más auténtico se define como 'respeto sin reverso de desprecio'. El 'respeto de sí-mismo', la *Dignidad*, 'es primer deber de justicia, el respeto por el prójimo, ya que nuestra actitud para con nosotros mismos rige nuestras relaciones con todos los demás y todo lo demás'. La ley de *Ritmo* nos aporta la armonía con las cosas y su orden... La doctrina de la Conciliación de los Opuestos aparece como la filosofía suprema (*conciliatio oppositorum*, de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno) ... La ley de la Creación es el ritmo. Por su parte, el *Desasimiento* es 'la condición de la Caridad perfecta, y ésta es el Amor infinito', que nos libera radicalmente del apego, invitándonos a partir, a desinstalarnos siempre...

En cuanto a la *Oración* (representada por el pulgar), Lanza la define con Orígenes, Clemente de Alejandría y Dante, como 'elevación del alma y fin de todos los deseos'... O, con Paul Claudel: "Encuentro con Otro en mí, más mí-mismo que yo". Ella es inseparable y correlativa de la *Meditación*, para -al decir de Nietzsche- 'no ser sublimes sin profundidad'. La oración parte del recogimiento y puede ser de varias clases: '*ob-ligación*', petición, efusiva, contemplativa y mental. Ahora bien, todas ellas deben tender a la ofrenda de sí... Y a la "adoración en espíritu y en verdad", postulada por Cristo a la Mujer Samaritana (*passim*). La Oración Dominical ('Padre Nuestro') es todo un sendero de perfecta oración... El autor se abre además a la oración litánica conocida como 'la oración de Jesús' del hesicasmo ortodoxo oriental, y culmina en la sólida tradición carmelitana y su ejercicio de la 'Presencia ante Dios y ante sí-mismo' (como santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz y Francisco de Sainte Marie)... El éxtasis en la Verdad.

En lo atinente a la *Meditación*, distingue Lanza cinco formas: la concentración regular, la fijación de la mirada, el pensamiento religioso, el ejercicio espiritual y la meditación mística. Concluye el autor evidenciando que 'la

oración es el acto religioso más simple, fundamental y completo, sacrificio del Verbo'. La *Oración Común del Arca* –compuesta por Shantidas y que ofrecemos todos los días los Compañeros, Aliados y Amigos- compendia toda la visión lanciana al respecto:

Oh Dios de Verdad, que eres el Uno, Único y El Mismo, que eres el-que-es ...

Elevamos nuestra voluntad, purificamos nuestro deseo,  
y nos reconciamos.

... Danos la inteligencia de tu Ley, Señor,  
el respeto maravillado y misericordioso por todo lo que vive,  
el Amor sin reverso de odio,  
la Fuerza y el Gozo de la Paz.

Amén. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 50-68, todas las citas textuales anteriores)

En este contexto, vuelve a aflorar y florecer el Poeta Lanza, después de muchos años de silenciamiento poético, mas con un acento profético ya muy marcado... Es la superación de 'los manuales de urbanidad pueril y honrada', en un poema sobrio y abrupto: "*Mantente erguido y sonríe*", que se torna incisivo ritornelo anafórico:

En la dicha o en la angustia,  
en miseria o en riqueza,  
en salud o enfermedad,  
*¡mantente erguido y sonríe!*

... Cuando oigas tu alabanza  
o te escupan en la cara,  
*¡mantente erguido y sonríe!*

En vigiliyas y en ayunos,  
solo, en el alto silencio...  
Y ya al borde del Gran Viaje,  
aun cuando lloren tus ojos,  
*¡mantente erguido y sonríe!* (Lanza del Vasto, 1976, pp. 69-70)

Este poema escueto y directo trasunta su patético drama interior con respecto a la *Noviolencia*, al estilo paulino: "Sé vivir en holgura y en estrechez: ¡Todo lo puedo en Aquél que me conforta!" (Col. 4, 13) En este

punto, su ser se muda en lenguaje combativo de lucha existencial, que el bardo mismo dilucida hermenéuticamente al explicitar: ‘El que guarda en tormentas y en bonanza esta actitud de rectitud y benevolencia, es un santo, un niño para toda la eternidad’. ¡Y se cumplió con creces en su autor, pues así será su muerte cimera!

Así y todo, como ejercicios prácticos para alcanzar estas metas enunciadas, Lanza propone y desglosa *la Distensión que libera y apacigua y la Respiración...* La *atención* para con nosotros mismos, *primer paso de la vida interior*, exige la distensión exterior. De hecho, la sustancia del Yoga –según *Yogasutras* de Patanjali, obra citada por el autor-, es ‘el apaciguamiento de los remolinos internos’, la supresión de las crispaciones corporales, sensitivas, volitivas y mentales. En efecto, los pares de opuestos son superados, el deseo, el temor y la irritación. Y esto no mediante un esfuerzo estoico sino en virtud del ofrecimiento sacrificado del dolor; y nunca con represión o inhibición neurótica... Desde luego, se produce la liberación del orgullo, la angustia y la rebelión, ‘tres contracciones viciosas y nefastas, enfermedades del carácter, tres demonios que encuentran hoy adoradores fervientes como amos de nuestra época’. La *Relajación*, por su parte, se retroalimenta con la humildad, la caridad, la fe y la fraternidad, y todas ellas se profundizan recíprocamente. La *Distensión* del perdón propicia la *resistencia no violenta...* A través de la dicha *Distensión* y el *Ejercicio* (Ascesis) –merced al Conocimiento vigilante-, y la *Concentración* (puerta estrecha) del pensamiento, se puede lograr la seguridad sin descarga, sin dispersión o distracción, un alto objetivo de una auténtica Espiritualidad: “Conseguir la *Llamada*, mantenerse en equilibrio, respirar profundamente y distenderse, caminando” (Lanza del Vasto, 1976, pp. 71-79, todas las expresiones textuales anteriores)...<sup>1</sup>

En lo relativo a la *Respiración* (*Pranayama*’ la designan los hindúes), el autor parte de un verso bíblico sapiencial o aforismo: “La lámpara del Señor es el aliento del hombre, que penetra el trasfondo de sus entrañas” (Prov. 20,

<sup>1</sup> El connotado exjesuita español y luego militante socialista, Francisco García-Salve, cita en cuatro ocasiones a Lanza del Vasto en sus Obras: *Yoga para jóvenes: Método de Formación Integral y Yoga para rejuvenecer* (Ed. Sígueme y Mensajero), 1982 y 1978, pp. 227 y p. 95, respectivamente, evocando el mismo aforismo: “Acharya, Vinoba, Lanza del Vasto, son hombres que pisaron las mismas huellas de Mahatma Gandhi (austeridad yóguica, ‘Tapas’). ‘¡Quien quiere la Paz –ha dicho Lanza del Vasto-, debe renunciar al descanso!’”

27). Se trata, pues, de controlar “el Aliento dominador y vivificante”. Es un ejercicio alternativo al *deporte* (según Lanza, del francés ‘*desport*’ = placer-de-llevarse-afuera): dominio de las tres clases de respiración (abdominal, torácica y clavicular, que integradas propician ‘el apaciguamiento y la armonía en el cuerpo como en el alma, y entre las dos instancias’. Como en el sueño... Así, se vence la distracción, evidenciada torpemente hoy en la acción de fumar. “Estad presentes, entrad en vosotros mismos y descended hasta lo más bajo. ... Por el silencio, vuestro aliento comulga con la inmensidad del aire que envuelve todas las cosas hasta el cielo”, nos fustiga Lanza (1976, p. 79). De esta manera elemental, se incrementa el control del *Prana* o energía vital, corriente magnética que impregna todo el ser, y ‘la Consciencia se funde con el Aliento, dominando el Pensamiento’. El ser entero se torna entonces una campana donde resuena todo el universo con su mágica música (Lanza del Vasto, 1976, pp. 80-87) ...

Por consiguiente, esto es también aterrizada filosofía, cuando Lanza nos entroniza en la *Sumisión del Cuerpo o Ascesis*, que consiste en poner la carne al servicio del espíritu, convirtiéndola en instrumento y vehículo (*enseñoreamiento* se le puede designar con rico vocablo). Se trata del ‘vuelco perpetuo del estado de Pecado en el que nacemos y vivimos, o persistencia del *Pecado Original*’. Cuando se capta a fondo esta situación es que, al decir de Lanza, empieza de veras la *Con-versión*. La *Ascesis* –por desgracia hoy en vías de extinción- es entonces ‘el trabajo de desasimiento, de dominación y de conocimiento’. Por causa de todo esto, el hombre exige *Purificación*, a través del discernimiento. Llegará luego la hora del cuerpo espiritual que trascienda el cuerpo meramente natural... De ahí que la Ascética se constituya en ‘la construcción del *Arca interior* o iniciación en el Misterio’; proceso mortificante por la penitencia, constituye la entrada en la vida eterna, pero incluso va mucho más lejos: “Va a tocar la raíz del *Pecado*, que subsistiría en nosotros mismos aun cuando no cometiéramos falta alguna. Aspira a la transformación misma de la naturaleza, por lo cual va frontalmente en contra de todo lo que está contra lo natural. Comprime la vida para hacerla brotar con más fuerza” (Lanza del Vasto, 1976, pp. 88-90).

Ahora bien, vistas, así las cosas, Lanza –recordando a Mahatma Gandhi-, nos refresca un tópico recurrente en toda su obra: ‘La Belleza del Compromiso’,

en función éste del ‘Amor a la Verdad absoluta’. De hecho, no se puede ‘descomprender’ lo que se ha comprendido y parapetarse en ‘las reglas de la vida civilizada’ o en ‘los deberes de estado’. Se puede “servir a Dios, conocerse y probarse a sí mismo, y contribuir a la liberación de los demás, sin perderse”, siempre y cuando se siga un método (= camino) preciso (Lanza del Vasto, 1976, pp. 115-118). Por tanto, urge ‘que examinemos el lugar, el anverso y el reverso de nuestra posición social y del oficio con que nos ganamos la vida’... Si se está en *posición ambivalente o falsa* –como ladrón, si se recibe más de lo que se da, o como prostituta si se vende servilmente la vida, según los radicales criterios lancianos-, es inaplazable e ineludible buscar los medios coherentes de salir de ella. *Liberarse de la Gran Babilonia*, esto es, no ser cómplice de ella, como afirma tajante san Juan en el Apocalipsis.

He ahí el difícil reto de hoy, el *Primer Paso*... ‘¡El mayor bien que podemos hacer a los otros es el que nos hacemos a nosotros mismos!’ nos espolea y vapulea Lanza. Y para esto, es preciso empezar ‘por fijar la atención sobre el interior y su centro’. No se trata, consiguientemente, de una simple experiencia de “la Llamada, la vertical, la respiración y la concentración ya desglosadas, sino de todo un ejercicio o alimento implementado a través de la substancia interior, que implica repercusiones externas muy concretas. ¡Hay que ganar el tiempo perdido!” (Lanza del Vasto, 1976, pp. 119-120)

¡Se nos ‘complica’ entonces con Lanza la filosofía y toda la vida! ¡Se torna insoportable, pero no como algún filósofo descrestador, estilo los sofistas y charlatanes que pululan hoy! Para él, el candente y recurrente tema de *la Libertad* es decisivo y sujeto a un proceso de evolución ‘*in crescendo*’... ‘Esta Libertad consiste en realizar la Ley propia en todos los estadios, incluso en el más humilde’. Desde el plano material y el vital, hasta el espiritual, pasando por el artificial, de índole social y convencional. Y esto exige unidad consecuente en la búsqueda de la *Liberación*... Aparecen de nuevo las *tres enfermedades de la Libertad: el Impedimento, el Arrebato y el Encadenamiento*. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 124-128). Todo lo cual nos hace

‘funcionar’ en lugar de vivir: La verdadera *Liberación* sólo puede comenzar con la revelación misma de la unidad interior de los elementos que me componen... Tres exigencias implican la Libertad: *Fuerza, Inteligencia*



y *Amor*. No basta con no sufrir imposiciones de otro, aspecto negativo y exterior de aquélla, sino que se necesita un móvil positivo e interior: éste sólo se logra si nos conocemos a nosotros mismos ('La Verdad os liberará') ... La Verdad, en efecto, es el conocimiento de lo interior y, en consecuencia, del Yo; es buscar el alma y su ley propia. Inmenso es el júbilo del recogimiento que controla el arrebato de las distracciones y la seducción de los sentidos. (1976, p. 128)

Lanza insiste en que no se trata de una corrección desde fuera, sino de 'una fuerza del orden del crecimiento de los árboles que abre una posibilidad que el vasto mundo no contiene: la de salir de él'. De hecho, con inteligencia, sin astucia y con fuerza, más tajantemente sin violencia, se llega a la Sabiduría que es *Amor liberador*:

No puedo descubrir mi unidad interior y mi todo, sin reconocer en todo y por encima de todo *el Uno-en-Sí, a Dios*, y sin amarlo. Mi Ley propia es acordarme y ajustarme a la Ley de todas las cosas. La Libertad es un puerto lejano. Pero Dios viene delante de nosotros y nos lo acerca Él mismo. No basta con esforzarse. Es preciso orar. (1976, p. 128)

El autor deslinda y desarrolla aparte los distintos *Arrebatos o caídas en lo exterior*. Ser arrebatado –según él– implica el consentimiento

de todas las inclinaciones de la naturaleza según las sollicitaciones de lo exterior. (...) La civilización con los artificios de la sociedad, la educación y la moda, es una sollicitación constante y una tentación sistemática; una multiplicación voluntaria y 'docta' de los objetos de deseo y de ilusión. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 129-131).

Efectivamente, la imaginación se arrebatada, y aprisiona al civilizado con 'la exasperación del deseo, las satisfacciones ilusorias y la frustración', como 'la loca de la casa', según santa Teresa de Jesús. "El abandono a la Voluntad divina es –al decir de Lanza– lo contrario al arrebato: Liberación por obediencia a la voz interior. Es la enseñanza común a todas las religiones. El tema de *La Imitación de Cristo* del agustino Tomás de Kempis y del *Bhagavad Guita* hindú. Incluso el *Tao* y el Islam lo tienen por principio dominante" (Lanza del Vasto, 1976, pp. 129-131).

En este recodo del pensamiento lanciano se nos alerta sobre la acción deletérea de *Belcebú o la Caída en la Nada* y sus nefastos efectos en nosotros:

‘La servidumbre mental, el arrebató de la palabra y la maledicencia’... La distracción y la diversión –lo recalca Lanza hasta la saciedad- erosionan y aniquilan la fibra interior. Es preciso entonces conservar ‘el surtidor interior’, manteniendo una atención constante que nos preserve y libre del polvo de la dispersión disipadora: “Falta de la cual nunca advierten los ‘moralistas’ porque su moral se ajusta a propósitos de comodidad social y mantiene fundamentos convencionales y no un fin espiritual” (Lanza del Vasto, 1976, p. 132). Por ello, *Belcebú* (cuya etimología traduce ‘dios-de-las-moscas’) es ante todo el padre de la distracción, “y el distraído busca a toda costa no reflexionar, no volverse hacia sí, encontrando el hastío cuando debiera hacerlo... La risa es el éxtasis de la distracción” (Lanza del Vasto, 1976, pp. 133-134).

Dentro de este constructo lanciano, se producen muchos hallazgos sorprendentes: ‘La serenidad busca la densidad interior en oposición a la diversión: la *Conversión*, que es en fin de cuentas volverse hacia el interior, buscar la propia *Presencia* en lugar de huirse, superando la tristeza y el alboroto, para anclarse definitivamente en el gozo’. La distensión o relajación es su señal en libertad y sencillez; de hecho, el hombre interior o auténtico filósofo se conmueve mas no se perturba, llega a la ingenuidad del niño; Lao-Tsé y Tsé-Hia así lo intuyeron. Por el contrario, “el arrebató perpetuo y el encadenamiento de nuestros pensamientos nos degradan en la servidumbre mental” (Lanza del Vasto, 1976, pp. 135) ... Nos hacen perder “nuestro eje y, por ende, perdernos a nosotros mismos (la ensoñación es enemiga de la vida interior)” (Lanza del Vasto, 1976, p. 136)... ¡La *Liberación*, en últimas, es no pensar sino *Ser!* ... La Libertad –‘más allá de nuestras acciones buenas o malas por razones de utilidad social’- no es un don natural sino adquirido:

Trabajamos para liberarnos; todos nacemos inconscientes y culpables de todas las faltas que se producen en nosotros y en torno de nosotros. Lo que sirve de excusa al criminal (su pecado original) es justamente su crimen: ser irresponsable. No es un crimen moral sino metafísico; tampoco personal, sino el común de todo el mundo y también de cada uno en particular. Y entrar en la buena senda es romper los lazos con tal crimen, con *el-Príncipe-de-este-Mundo*, con la inclinación natural que conduce a la muerte, a la perdición, a la *inconciencia*... No podemos entonces darnos

sin poseernos; amar y ayudar, abandonándonos a los arranques de nuestra naturaleza. Debemos sobre todo tomar las riendas de nuestro carruaje con vigilancia (Lanza del Vasto, 1976, p. 137).

Argumentamos que estas *sensatas* reflexiones, esto es, que contienen mucho *sentido*, no son en modo alguno un catálogo moralista o recetario de urbanidad, sino brújula para los *filósofos*, quienes no pocas veces escriben con frivolidad asuntos vacuos o intrascendentes, en orden a inflar su ego ante su auditorio... Sin lugar a dudas, *‘la maledicencia es llaga social, injuria a la majestad misma del lenguaje; la palabra, con sus valores místicos, lógicos, mágicos, líricos y prácticos, no está hecha para ese uso superficial’*. Lanza penetra en las causas de este vicio ancestral y letal: desahogo a la hipócrita cortesía de la sociedad, el placer de erigirse en *‘justiciero que juzga’* so pretexto de decir la verdad, sin saber que ella siempre es *‘vivificante, impersonal y desinteresada’*.

De ahí que la convirtamos en una afirmación de infalibilidad, una auto-justificación que rebaja y degrada al prójimo y, al mismo tiempo, *‘consuela en la propia mediocridad’*... Es un juego de risa que enmascara para desenmascarar a otros. *“Es una venganza hipócrita de la irritación, y el más destructivo y dañino de los arrebatos”* (Lanza del Vasto, 1976, p. 141). Falta ocasionada por causa de la ligereza... El remedio o cauterio para este mal radica en la abolición del prejuicio mediante la sinceridad, descubriendo en el conocimiento de todo hombre, *“la ocasión de un retorno sobre nuestro propio corazón y sobre nuestros defectos”* (Lanza del Vasto, 1976, p. 142). Por todo lo cual urge extirpar generalizados males modernos como la xenofobia o el vulgar chauvinismo (patriotería) que suscita *‘odios que desembocan en derramamientos de sangre’*.

El autor da una contundente lección que supera infinitamente un manual moralista de *‘buenas maneras’*: *“Se trata de ser responsables de nuestras palabras, pues nunca hablamos en vano; aquéllas recaen sobre nosotros mismos y nuestros hijos ... Todo hombre tiene algo que enseñarnos, toda cultura humana entraña grandes valores”* (Lanza del Vasto, 1976, p. 143). La práctica del silencio profundo, exterior, pero ante todo interior, *“dirigiendo la imaginación y encauzando el pensamiento, la contención y la exploración hacia adentro”*, constituyen la medicina perfecta (Lanza del Vasto, 1976, p. 144).

Con respecto a estos arraigados defectos humanos que pasan inadvertidos, conviene pensar que ‘los errores de los demás jamás nos justifican’. Por tanto, no se trata de ‘trasladar la acusación al acusador’. De hecho, el error inmenso e irreparable es ‘no querer corregirnos ni mirarnos a la cara, y desprendernos de nuestro mal, reconociéndolo en el acto’. Con sabia razón, ‘*mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*’, repite incesante la Liturgia cristiana. Y san Agustín de Hipona nos exhorta a acusarnos en vez de excusarnos. Santa Teresa, por su parte, argüía con meridiana claridad: “La humildad es la Verdad” (Lanza del Vasto, 1976, p. 145). Y nos encontramos con la *Parresía* o veridicción (Borda-Malo, 2019b).

No se trata, por lo tanto, de apelar a la simple cortesía pueril y ‘honesta’ de la sociedad, sino de oponer a la ira ‘la razón y la bondad’, pues la reflexión destruye ese demonio lucífugo. “Sólo es nuestra la fuerza de dominar nuestras fuerzas, para que no se produzca la derrota interior” (Buda, citado por Lanza) llamaba ‘conductor del carro’ a quien dominaba la ira. De hecho,

el control de la ira es un artículo fundamental de todas las disciplinas espirituales ... Una ira desenfadada, un arrebato irresistible son siempre injustos. También conviene impedir que una furia reprimida se convierta en rencor profundo. Evitar su contagio, ganar para la razón lo quitado a la ira... Se trata de conducir a los iracundos a una bondad más fuerte y generosa que la ira (Lanza del Vasto, 1976, p. 149).

El filósofo italo-francés nos alarma contra otro arrebato y síndrome moderno: ‘La Prisa’ y las preocupaciones. Hoy es apremiante desconfiar del *afán*, escapar de él y combatirlo, pues es de los grandes destructores de la *Vida Interior*. Es la herencia del maquinismo, la tentación más asfixiante de la gran Urbe: ‘para ganar tiempo, un modo de perder nuestra alma’. Otra amonestación lanciana nos precisa: ‘¡No perdamos nuestro tiempo apresurándonos!’ El remedio radica en

la llamada a la *Consciencia*, resistiendo a esta inclinación común, y aquietando pensamientos, palabras y obras. Podar las ocupaciones y obligaciones... Reservarse, a cualquier precio, un tiempo cada día para meditar y orar, pues se trata de lo más necesario. ... En el vértigo de la acción ineludible, debemos encontrar remedio a la prisa mediante la

‘suspensión interior’ o *Llamada de sí* (*rappel*, recuerdo o recorderis perenne), que consiste en repetirse: ‘Yo no soy mi cuerpo, me quedo en mi centro, me llamo, me recobro, me recojo... (*Unificarse, sumergirse adentro y suspenderse, glosa mía*). (Lanza del Vasto, 1976, p. 150)

Ahora bien, hablando del *aspecto económico* -punto lanciano también candente- urge revisar ‘la Moral de compra’, y su estrecho código que incluso convierte el homicidio en buen negocio... “Comprar no es un simple hecho exterior que depende únicamente de ‘leyes económicas’, a modo de fatalidad natural que nos incumbe y padecemos, sino además un acto humano que depende de nuestra voluntad y nuestro sentido de *corresponsabilidad*”, acota Lanza (1976, p. 193). De ahí las implicaciones que entraña, en la ineludible actividad económica, la complicidad con la sociedad de consumo:

La estupidez de la obediencia pasiva a la ventaja económica, de su obligación que nos hace caer en la trampa, es evidente. Así, el mundo entero se va arruinando y degradando. ‘La ley de la acción humana es la Moral, no la regla de la oferta y la demanda’, afirmó John Ruskin, referente occidental de Mahatma Gandhi. Según este criterio, ¡toda nuestra civilización acepta la ley de los cerdos y las ratas! (Lanza del Vasto, 1976, pp. 194-195)

En última instancia, el osado autor nos recalca un peldaño decisivo como introducción al profundo tema de la *Meditación*, genuina fuente de Filosofía verdadera: la ‘Búsqueda del Alma’ (1976, pp. 206-209):

Con un saber íntimo y profundo, penetrando estos dos signos, se puede salir del anegamiento universal, al descubrir que la meta suprema es aumentar la Vida, entrar en su senda... Ser es ser uno, siempre y cuando el alma sea la substancia de la unidad, por lo cual el hombre corrompido en vanos placeres está muerto, ‘ha perdido su alma’ a costa de la savia de su tronco, de sí-mismo (Lanza del Vasto, 1976, p. 208).

Porque, ‘los que se niegan al *alumbramiento del dolor* se cierran la entrada a la vida espiritual’. Y la *impasibilidad*, acompañada de temple y reciedumbre, es la respuesta a los dos polos del placer y del dolor:

Es el punto de suspensión del péndulo –lo contrario de la indiferencia y la insensibilidad-, en que se goza y se sufre sin ser arrastrado por la contrariedad del placer o de la pena... Mantenerse en un punto inmutable

(...) La plenitud se alcanza dando vida al *Conocimiento* e ilimitación a la genuina *sensibilidad*; hasta llegar al sentimiento objetivo, iluminado, sereno: imparable. El encuentro entre estas dos facultades lo permite el sentido de lo bello o *Arte*, que reclama purificación para no volverse distracción. La simpatía y la compasión elevan la sensibilidad por la caridad... La voluntad de poder y de goce (placer) constituyen la puerta ancha, mientras que la voluntad de sacrificio y de empequeñecimiento son la entrada por la senda estrecha. (Lanza del Vasto, 1976, p. 209)

Con meridiana claridad, Lanza del Vasto nos patentiza que la vana complacencia y la repugnancia nos impiden la sincera *com-pasión* (actitud no simplemente piadosa sino empática), máxima expresión de la sensibilidad. Postula además la superación cristiana de la '*apatheia*' y '*ataraxia*' estoicas –injustamente minimizadas por los occidentales como apatía y resignación–.

Lanza corrige la tan extendida y actual idea sobre la *Imaginación*, y la plenifica como 'superación de la realidad': "Ella es más bien el tumulto de la flojedad interior o una falsificación de la realidad para beneficio del placer" (1976, p. 200). Por lo cual vincula la imaginación a todos los temas anteriores:

Si el arrebato es la pérdida de nuestro centro y nuestro eje interior o *Caída* en lo exterior, la irresistible atracción hacia la nada por efecto de la prisa, la ira, el deseo y el olvido, la *Imaginación (excesiva hasta la fantasmagoría, glosa mía)* se torna la perdición a domicilio, el arrebato instalado en el interior u olvido de sí sin salir de sí. Ante su divagación nefasta, los moralistas no ponen el dedo en esta llaga, en este obstáculo capital para la vida espiritual, al cual se puede y se debe *resistir* (1976, p. 201).

Desde luego, las perversiones, las ambiciones, la mentira y la calumnia, la duda y la angustia, la codicia y el orgullo, la *guerra*, las *sediciones violentas* y opresiones, todos estos males se incuban primeramente en la imaginación. Aunque ésta fue inicialmente

Un don divino creador, desborde de la substancia siempre y cuando mantenga la riqueza de esa substancia. La voluntad puede domarla y la inteligencia adoptarla como herramienta que libera de la percepción inmediata. Entonces se llama *Representación*, sin la cual no hay vida espiritual posible. Ella realiza el presente como apoyo del espíritu y único modo de superar

la realidad y de salir de lo particular... Las ciencias, las artes y la vida del espíritu gozan de una especial intervención de la Imaginación, ya se trate de algunas de sus variantes: imaginación destructora, *Creadora* o realizadora. Por la concentración se pasa más allá, hasta entrar a la substancia secreta (1976, p. 202).

La conclusión lanciana sobre este tópico, muy relevante para la *vida interior*, evidencia el vínculo de la Imaginación con *la caridad y la justicia*:

La mayoría de nuestros pecados son faltas de *Imaginación realizadora*. La cuestión social no es tanto una cuestión de falta de justicia, cuanto de imaginación ... De hecho, el valor de las obras sirve de medida a la Vida Interior, en tanto éstas son el fruto por el cual se juzga el árbol... De esta manera, la Imaginación puede pasar a ser la fuente de todos los beneficios del espíritu y el único modo de salir del embrutecimiento y de la distracción reinantes... Por la acción, la palabra y la oración se puede superar la imaginación pasiva o compasión imaginaria, de modo que un don tan precioso como el *Arte* puro se encuentre con la *Espiritualidad* (1976, p. 204)

Finalmente, el autor se aproxima al tema culminante del *Alma*, hábito vital o ánimo, aliento de vida, substancia de la Vida y Misterio... En este contexto, retoma elementos ya desglosados en otras de sus obras: *Materia, Vida y Espíritu*... Y distingue tres planos con relación al Alma, fundamentándose en la acertada apreciación antropológica del Bhagavad Guita (las llamadas 'Gunas': 'Sattva', 'Rajas' y 'Tamas'): *Ventre, Corazón e Inteligencia*... La filosofía tradicional de Occidente (escolástica) distingue el alma vegetativa, la sensitiva y la racional. 'Esta doctrina de la *Trinidad del Alma* se vuelve a encontrar en las doctrinas de todas las sabidurías, pues está inscrita en la naturaleza misma de las cosas. Y las tres son una. Así, el Alma es la substancia de la *unidad interior*'. En este orden de ideas, Lanza destaca 'un alma del cuerpo o vitalidad, un cuerpo del alma o forma, y un cuerpo del espíritu'. Ya expliqué este tópico fundamental de la antropovisión lanciana en *La Subida de las Almas Vivientes: Comentario del Génesis (Cuerpo Seminal, Cuerpo Sutil y Cuerpo Glorioso, 1983)*. El cuerpo natural -según san Pablo- se convertirá en cuerpo espiritual...

El espíritu es la faz interior de la inteligencia: su ser, su alma y su vida... Nuestra *ciencia moderna* es el desarrollo de la inteligencia hasta el infinito, sin encontrar el espíritu, ciencia de fenómenos o apariencias. Porque el espíritu es invisible, no conceptuable, misterioso, cierto y oscuro al mismo tiempo,

¡mas nunca ambiguo! Negar el misterio del Alma es como afirmar que no se existe y, en consecuencia, negar lo mismo que se afirma... (¡El absurdo!, glosa mía) El espíritu es inteligencia con-vertida, *Sabiduría y Conocimiento de sí*. Tal retorno de la Inteligencia sobre su substancia propia implica una disciplina (por medio de la suspensión interior y la concentración) con operaciones mentales invertidas. No es cuestión de precisión lógica o argumentación y argucia sino de unificación, recogimiento, fervor de la vida espiritual, interiorización en la que todo se intensifica e ilumina ... ‘El corazón es el alma del cuerpo’, según Orígenes, y su cuerda está constituida por dos fibras: afecto o apego y orgullo o ira (ala irascible la llamaron los antiguos griegos). La fibra afectiva se exalta en pasión y en amor; la irascible en virtud o coraje... El alma del corazón es el alma misma y su centro, central en relación con las cosas exteriores, y en relación a las cosas de lo alto y de acá abajo: la encrucijada donde el alma de acá abajo o *Vida* y el alma de lo alto o *Espíritu* se encuentran, intersección que debe ser el lugar del verdadero *Yo*. Tal es la morada donde debemos establecernos y anclarnos, *el Arca* en que debemos hallar sitio para ser salvados y liberados. (Lanza del Vasto, 1976, pp. 208-209)

Ahora bien, llegados al culminante tema lanciano de *la Meditación* (‘*Dhyana*’ para los hindúes y séptimo estadio del Sendero Óctuple Espiritual o ‘*Ashrama*’ hindú, que precede al éxtasis o famoso ‘*Samadhi*’), se calibra esta espiritualidad innovadora, sin precedentes por el lugar relevante que ocupa este tema. Piedra de toque medular de la Interioridad propuesta. Precioso núcleo temático con el cual empecé yo este capítulo estelar de mi estudio:

El fin de la *Meditación* es la conversión de la inteligencia, de los sentidos y de la imaginación; su vuelta hacia lo interior para hacerlos penetrar en la inexplicable, invisible y esencial unidad viviente que es el *verdadero Yo*, punto blanco, germen de vida nueva y concentrado en *el Uno*, punto vivo, uno y único. Imagen de Dios íntima y escondida, la senda estrecha que conduce a Dios y rescata de las ‘tinieblas exteriores’ (Lanza del Vasto, 1976, p. 211).

Más aún, así y todo, ahonda Lanza en la Meditación:

Únicamente existe un tema meditativo: *Yo y Dios en el fondo de mí*. La imagen y la fórmula detienen la imaginación y el pensamiento en el ahondamiento ... El gran símbolo del tema es *el Árbol-de-la-Vida*, vínculo



entre la tierra y el Cielo, forma musical que se hace desde adentro, obra en reposo y plena de belleza, en perpetuo crecimiento; signo revelador que marca el paso de lo profano a lo espiritual, conciliando ambos planos. Ese Árbol es también la figura del justo en la Sagrada Escritura... Superando la curiosidad y la vanidad en este ejercicio, se llega al *Conocimiento de sí mismo, al amor al prójimo y al servicio de Dios*, tres metas que son una sola, en la fuerza, la calma y la claridad... Décima práctica de la analogía de los diez dedos ya explicitada. (1976, p. 212)

Esta es la “experiencia - cumbre de integridad e identidad y realización humana”, según el conocido planteamiento actual del psicólogo norteamericano Abraham Maslow (1970). Lanza especifica el procedimiento en la Meditación, en tanto preámbulo de *la Contemplación*, según nuestra argumentación asumida como la cima de la Filosofía:

Se trata de hacer callar todo razonamiento, ahuyentar toda ensoñación, instaurando dentro tinieblas ávidas de recibir la Luz, penumbras perfectas y puras. Apagarse para contemplar, acallar todo parloteo interior hasta que el Árbol se realice por sí mismo, como un medio y no como un fin, que purifica las tinieblas y llama a la Luz... La hora de realizarla (preferiblemente la de la alborada) y el lugar (mirando hacia el norte) pueden influir. Asimismo, se privilegia la posición vertical y la relajación... Hay que incorporar la imagen hasta identificarse con ella, en virtud de una adhesión vital... hasta hacernos densos y profundos, no ‘sublimes’ y livianos. Inmovilidad, vigilancia que no se detiene en visiones y ensoñaciones, (*y menos en alocuciones solipsistas, glosa mía*); la duda y la humildad evitan engaños y alucinaciones... Se requiere captar el valor objetivo de la Revelación. Por los frutos se conocerá el árbol, como afirmó Jesucristo: pureza, caridad, piedad, valor, Sabiduría... ¡Santidad! El fin de esta aventura radica en nosotros mismos, por lo cual conviene atreverse con intrepidez (1976, p. 213).

De ahí que el autor evoca el Salmo 1, que compara al justo con “un Árbol plantado en las riberas de las aguas, / que a su tiempo dará fruto / y cuyas hojas no se marchitan” (v. 3) ... Y trae a colación a san Buenaventura en su *Tratado místico del Árbol de la Vida*: “Dibuja en el espíritu de tu alma / este Árbol plantado en el Jardín del Paraíso Celeste” (cit. Lanza). Y el pensador neotomista y gandhiano glosa y desglosa: “El Alma es este Árbol de Vida que está plantado en las mismas aguas vivas de la Vida, que es Dios... El principio de nuestras buenas obras (los frutos) procede de esta Fuente de

Vida donde el alma está como un árbol plantado en ella”. Además, recuerda en este contexto de ‘vértigo de altura’ (como dijera Dámaso Alonso hablando de san Juan de la Cruz) también a santa Teresa de Jesús en *Las Moradas del Castillo interior*.

*Colofón* magistral del libro *Umbral de la vida interior* es la prosa poética intitulada ‘El gran Miedo’, que deja traslucir el drama interior del profeta y poeta Lanza, quien ha abierto brecha en la espiritualidad universal con esta original y auténtica Obra, tan controvertida por sus asperezas rompedoras de esquemas espiritualistas... Remate feliz con broche de oro de nuestro pensador cristiano-gandhiano, en mi opinión perenne y tremendo *dilema ético y vértigo moral del hombre de todos los tiempos...* una especie de *aporía* o nudo filosófico insoluble. Prosa que con razón transcribió el famoso Fray Ignacio Larrañaga para sellar su obra *Por el sufrimiento a la Paz* (1990), y que yo también transvaso en su totalidad como un magistral apólogo de Lanza, que en su sencillez denota los altos quilates de su propuesta filosófico-teológica de índole *praxeológica*:

Caía la noche... El sendero se internaba en el bosque, más negro que la noche. Yo estaba solo, desarmado. Tenía temor de avanzar, miedo de retroceder, pánico del ruido de mis pasos, y más pavor de dormirme en esa doble noche.

Oí crujidos del bosque, y más miedo tuve, terror. Vi brillar entre los troncos ojos de animales y sentí estupor. Después no vi nada y tuve más miedo, más horror que nunca.

- ‘¡Vamos, pronto: la bolsa o la vida!’

Y me sentí casi consolado por esa tétrica voz humana, porque al principio había creído encontrar a un fantasma o a un demonio.

Me interpeló de frente: - ‘Si te defiendes para salvar tu vida, primero te quitaré la vida y después la bolsa. Pero, si me das tu bolsa solamente para salvar tu vida, ¡primero te quitaré la bolsa y después la vida!’

Mi razón enloqueció; mi corazón se rebeló contra todo, desconcertado. Perdido, trémulo y convulso, mi corazón dio brusca vuelta.

No pude más que caer de rodillas y exclamar perplejo: ‘¡Señor: toma todo lo que soy y todo lo que tengo!’

Ante mí, al abrir los ojos, todo ya era Luz. Y en ella el bosque entero reverdecía y destellaba y me transfiguraba... (1976, p. 214, paráfrasis mía)

## A modo de conclusión

Se manifiesta una identificación, pues, con el comentarista español de esta magna obra lanciana -*Umbral de la vida interior*-, quien sintetiza felizmente su monumental contenido en la contraportada de la edición castellana, con áureo epítome equiparable a la preciosa ilustración del Árbol de Vida de la carátula:

Desde un humanismo genuinamente gandhiano: No-violencia, naturismo y ascética, Lanza del Vasto -uno de sus continuadores más cualificados-, hace frente a las consabidas *Plagas* de nuestra sociedad moderna: violencia, tecnicismo y consumismo... El autoconocimiento del hombre, que le permite poseerse, ser dueño de sí hasta en los más pequeños detalles de su existencia, se convierte en conocimiento liberador que desarticula la posible fascinación de toda una Civilización que, hoy por hoy, ofrece más peligros de desintegración personal y colectiva que posibilidades de realización. Una Ascética en la que se conjugan armónicamente (*sin sincretismos o amalgamas amorfas, glosa mía*) la espiritualidad oriental con la tradición ascético-mística cristiana, es el primer paso hacia un progresivo descubrimiento de instancias interiores del hombre, enmudecidas y ahogadas por integral visión del hombre y del mundo, junto a su radical compromiso externo no-violento, Lanza del Vasto y los Compañeros de la *Comunidad del Arca* constituyen hoy un grupo que suscita admiración, extrañeza, aversión (¿animadversión?, *glosa mía*) o polémica en la mayoría y desconfiadas reservas en las minorías dirigentes. (Presentación, 1976, p. iii)

Se han delineado los elementos más significativos de la Noviolencia como la única solución viable y sostenible entre cinco alternativas-, como praxis integral de Liberación para el hombre de todas las épocas, especialmente la actual, y particularmente en Latinoamérica, nuestro continente saturado de focos violentos, y en Colombia, teniendo en cuenta algunas iniciativas implementadas en diversos ámbitos. Se remite a los artículos como el de Mahatma Gandhi cual 'parresiasta del Siglo XX y referente socialista noviolento para América Latina' (Borda-Malo, 2019a).

A nuestro modesto modo de ver, trata este libro de una *Iniciación en la vida interior*, clave para cualquier vivencia espiritual, más allá de formalismos y formulismos o prácticas meramente externas (una *Ecosofía* como la

postulada por Raimon Panikkar, 1993, y también por Felix Guattari, *Las tres ecologías*, 1996). A decir verdad, sin este meollo o tuétano espiritual, no se logra una aproximación al Misterio divino y humano -objetivo primordial de la Vida y de toda auténtica Filosofía-, y se reduce a una religiosidad desencarnada y alienante que no responde a las actuales necesidades acuciantes del *hombre 'civilizado' y globalizado del Capitalismo Neoliberal...* A partir de esta *Espiritualidad noviolenta*, se postula una '*Cuidadanía*' más que una vaga '*ciudadanía*': cuidado de sí, cuidado de los prójimos (sociedad), cuidado del habitat y ecosistema (Madre Naturaleza), cuidado espiritual, máxime en estos tiempos pandémicos (*Covid-19*), que ha sentado un precedente para tomar medidas pospandémicas '*cuidadanas*' más que '*ciudadanas*' que implementen un *Acuerdo* ambiguo y de raíces más '*pacifistas*' (atacan *efectos* de violencia) que '*noviolentas*' (atacan las *causas*)... so pena de una decadencia irreversible.

A todas luces, esta introducción contemplativa y profética a la *Espiritualidad Universal y Ecuménica*, me parece que colma con creces un vacío secular (¿milenario?), una vacante larga y aletargadamente mantenida durante la historia cristiana occidental... máxime en este año del *Covid-19 o Coronavirus*, que por fuerza nos ha '*confinado*' o '*aislado*' a una cuarentena que nos ha forzado a la rica *vida interior*. Sin lugar a dudas, se ha estado muy en mora ha demasiado tiempo, en la misma tradición cristiana, de recibir esta luz de Lanza del Vasto que recapitula las preciosas joyas de las tradiciones Oriental y Occidental (*Ecumenismo y Diálogo interreligioso*, Borda-Malo, 2010) en un halo e hito de poesía y profecía interiores, en una sociedad –e incluso toda una civilización- en compleja situación de *transición* hacia nuevos horizontes de Liberación no sólo espacio-temporal...

Continúo indagando sobre esta *Espiritualidad de la Noviolencia*, compromiso existencial que he plasmado en el paradigma de santa Edith Stein, filósofa fenomenóloga judeo-cristiana, que rubricó con sangre su testimonio místico y *parresiástico* en la cámara de gas del macabro campo de concentración de Auschwitz, desde donde clama por una tan ineludible como inaplazable conversión al '*fondo del alma*' (Borda-Malo, 2020, pp. 201-231: Propuesta posdoctoral de *El Caracol del Corazón*, que obsequio a quien interese)...

## Referencias textuales y complementarias

- Borda-Malo E., S. (2003). *Lanza del Vasto y su Filosofía de la Noviolencia: Alternativa ético-praxeológica para Latinoamérica*. (Tesis meritoria original de Maestría en Filosofía Latinoamericana, contextualiza este capítulo).
- \_\_\_\_\_ (2004). “La Filosofía de la Noviolencia”. *Noticias del Arca*, Barcelona (Síntesis de la Tesis de Maestría en Filosofía Latinoamericana).
- \_\_\_\_\_ (2010). *Ecumenismo y Diálogo interreligioso*. Tunja: Arquidiócesis.
- \_\_\_\_\_ (2011). *Filosofía de la Noviolencia y Crítica de la razón violenta*. Bogotá: USTA. (Adaptación de la Tesis de Maestría en Filosofía Latinoamericana).
- \_\_\_\_\_ (2012). “Crítica de la razón violenta y Filosofía de la Noviolencia”. *Revista Quaestiones Disputatae*, Tunja: USTA, No. 11 (Julio-Diciembre), 55-74.
- \_\_\_\_\_ (2015). “Factores de conflictividad y violencia en USTA-Seccional Tunja, y propuesta de la Noviolencia (Investigación de campo)”. *Revista Quaestiones Disputatae*, No. 16 (Enero-Junio), 136-154. Tunja: USTA.
- \_\_\_\_\_ (2019a). “Mahatma Gandhi, el Parresiasta del Siglo XX-XXI: Un socialista no-violento referencial para América Latina”. *Revista de Filosofía Protrepis*, Año 8, No. 15, 7-25. México: Universidad de Guadalajara.
- \_\_\_\_\_ (2019b). *El coraje de la verdad en Michel Foucault*. Tunja: USTA.
- \_\_\_\_\_ (2020). *Edith Stein: Una re-lectura fenomenológica de Tomás de Aquino*. Tunja: USTA.
- Francisco, Papa. (2015). *Laudato Si*. (Encíclica sobre el cuidado de la Casa común). Roma: Editrice Vaticana.
- Jean Baptiste Libeuban, Patriarca Melquisedec. (2002). “Connaissance de soi et vie intérieure” (‘Extraits du Colloque Lanza del Vasto’). *Nouvelles de L’Arche*, (3), 1-11.

- Lanza del Vasto, J. J. (1958). *Principios y Preceptos del Retorno a la Evidencia*. Buenos Aires: Sur.
- \_\_\_\_\_ (1971). *La Trinité Spirituelle* (Tesis doctoral de Filosofía pulida durante 45 años, texto referencial obligado). Paris: Denöel.
- \_\_\_\_\_ (1976). *Umbral de la Vida Interior*. Salamanca (España): Sígueme. Colección Pedal No. 56. (Ejemplar que me envió el autor el 23-04-1979).
- \_\_\_\_\_ (1978). *La aventura de la Noviolencia*. Salamanca (España): Sígueme.
- \_\_\_\_\_ (1982). *El Arca tenía por vela una viña (Memorias)*. Salamanca (España): Sígueme. Colección Pedal No. 150 (Proyecto del Arca donde se implementa esta Espiritualidad de la Noviolencia, Francia, España, Argentina, que visité).
- \_\_\_\_\_ (1984). *La Locura de Noé* (Selección póstuma de Charlas y Escritos, por José Ramón Morán). Barcelona: Integral (Colección 'Rutas del Viento', No. 01).
- \_\_\_\_\_ (1993). *La Fuerza de los Noviolentos: Para evitar el fin del mundo*. Bilbao (España): Mensajero.
- Larrañaga, I. (1990). *Por el sufrimiento a la Paz*. Bogotá: Paulinas.
- Muller, Jean-Marie. (1995). *Gandhi: La sabiduría de la No-violencia*. Bilbao (España): Desclée de Brouwer.
- Noticias del Arca*. (Boletín del Movimiento Internacional Noviolento de Lanza del Vasto). (1989). Boletines de Invierno, Primavera, Verano y Otoño.
- Panikkar, R. (1993). *Ecosofía: Para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo.
- Rocquet, C.-H. (1981). *Lanza del Vasto: Les facettes du cristal*. Paris: Le Centurion.

# 10. EL PENSAMIENTO ÉTICO-POLÍTICO DE EMMANUEL LEVINAS

## ELEMENTOS PARA LA TRANSICIÓN HACIA LA PAZ



Milton Adolfo Bautista-Roa

### Resumen

Se parte del reconocimiento de la trascendencia filosófica de Emmanuel Levinas en la época contemporánea, desde lo cual se abordará la filosofía del rostro y de la responsabilidad infinita hacia el Otro, lo que inaugura la alteridad como imperativo de responsabilidad, e inaugura otro modo de ser y de vivir la justicia y construir la paz, como un aporte para las sociedades en transición del totalitarismo, la violencia, hacia el cuidado del Otro.

**Palabras clave:** Levinas, rostro, responsabilidad, justicia, paz

### Abstract

Recognizing the philosophical transcendence of Emmanuel Levinas in contemporary times, I discuss the philosophy of the human face and infinite responsibility towards the Other. This inaugurates alterity as an imperative of responsibility and presents another way of being, of living justice and building peace. This chapter seeks to make a contribution for societies transitioning away from totalitarianism and violence, and towards the care of the Other.

**Keywords:** Levinas, face, responsibility, justice, peace

## Introducción

Emmanuel Levinas, filósofo de origen judío, nacido en Lituania en el año de 1905, es reconocido por haber sido el promotor de la fenomenología en Francia en la primera mitad del siglo XX. El contacto que tuvo en su juventud temprana con Edmund Husserl y luego con Martín Heidegger, marcaron su filosofar como un 'pensar lo fundamental', es decir, como el ejercicio de 'ir a las cosas mismas' donde se constituye el sentido de lo humano. Sin embargo, el pensamiento de Levinas adquirirá un matiz y una impronta original a partir de la frustrante experiencia de las guerras europeas y, en ella, del exterminio de millones de personas como consecuencia de la radicalización de los nacionalismos. Levinas, en una de sus obras culmen *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1987), deja por escrito la siguiente dedicatoria:

A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, a lado de los millones de humanos de todas las confesiones y todas las naciones, víctimas del mismo odio del otro hombre, del mismo antisemitismo. (Levinas, 1987, p.7)

Es este acontecimiento el que marcará una profunda huella en los pensamientos y sentimientos de filósofo lituano, y desde lo cual se producirá un *viraje filosófico*, con el único objetivo de evitar que el exterminio se repita.

Para esta ocasión, donde se propone brindar ideas, retos y perspectivas para las sociedades en transición y construcción de paz, se dilucidan algunas claves del pensamiento levinasiano, complejo y denso, a veces no tan conocido, pero no por ello menos importante, pretendiendo con ello brindar una mayor recepción de sus ideas, en el sentido de dar una primacía a lo ético como aquello fundamental e ineludible para la experiencia humana, tanto a nivel personal como social. Es por ello que se abordará en un primer momento la dimensión ética de su pensamiento y posteriormente se realizará un acercamiento a las implicaciones políticas del mismo.



## Leitmovit

Definir a Emmanuel Levinas como ‘el filósofo del rostro’ ya nos da indicios de su propuesta filosófica; volver al rostro del otro se convertirá en una de las ideas más reconocidas de este pensador. Para Levinas, retornar al rostro del otro, implica dejar de darle primacía al pensamiento racional. Desentronizar a la razón de su sede inamovible no será tarea fácil, dada la disposición a objetivarlo todo, a definir, a analizar y sintetizar, a conocer para poder controlar o ‘manipular’, a simplificar y generalizar. He ahí el poder absorbente y absolutizador de los conceptos: facilitan, ciertamente, la delimitación de objetos definidos y fijos a través de ‘ideas claras y distintas’, evitando que toda búsqueda de la verdad desemboque en la confusión.

El pretender dar un sentido unívoco a los objetos arrojados en el mundo de la vida brindará seguridad al ser racional cuya capacidad le convierte en amo y señor del lenguaje (que usa para nominar las cosas, lo objetos, para nominar su mundo), a su vez que le constituirá en poseedor y guardián de la verdad (para la cual definirá dogmas o principios irrefutables). La razón, hará posible el desenvolvimiento del hombre en el mundo y le dará a este la capacidad para defender su existencia frente a cualquier amenaza. Al mismo tiempo, la razón le otorgará una dignidad especial que le harán sentirse dueño de sí para definir no solo su camino sino el de todas las creaturas y objetos que encuentre en el mundo, para desafiar a imperios y para desmitificar dioses. No es gratuito que, durante cientos de años, en determinados momentos y situaciones históricas, el ser humano se haya autodefinido como ‘animal racional’, último eslabón en la cadena de la historia, ‘el fin último’ por el que toda la evolución o la existencia del universo cobran sentido. Ello se materializó en la entronización de la diosa razón en los siglos de las luces, logrado disipar las tinieblas de lo caótico y desconocido, brillando así el fulgor de la lógica lineal y silogística, inaugurando con ello la modernidad y su proyecto colonizador, que en términos actuales se valida como ‘desarrollo, innovación, tecnología y crecimiento sostenible’.

Un proyecto absoluto, sí, totalizador, expansionista y universalista, un proyecto que tiene su centro gravitatorio en la razón y la confianza plena en sus límites, de ahí que las periferias de la razón sean inexistentes: ‘ser o no

ser' es el principio de existencia que otorga la razón y el lema de su proyecto moderno demasiado vigente, silenciosamente vigente. Sin embargo, retomando la propuesta de Emmanuel Levinas, habría que desentronizar la razón de su cómodo lugar 'volviendo al rostro del otro'. ¿Podría esto deslocalizar a la razón? De hacerlo, ¿cómo se lograría? Duro trabajo, dado que la razón ha recabado en lo profundo de la identidad humana subyaciendo, constituyendo de esta manera la subjetividad, la esencia que le configuraría como ser humano. El trabajo de Levinas implicará entonces hallar el fundamento de tal subjetividad, que no estará fundada en la razón sino en la cercanía y la proximidad. La respuesta será la experiencia sensible misma, el instante previo a la razón libre de cualquier pre-juicio, momento de la oscuridad -la pasividad de la razón-, donde no se 'es' con claridad, sino donde se 'es' junto a la nada, junto a esa oscuridad, en la que no prima el orden, donde no se vislumbran los límites, sino en donde se impone el miedo. Levinas partirá de la experiencia del insomnio o del desvelo durante la noche, donde se pierde la visión de los fenómenos y en cambio, nos experimentamos siendo sensibilidad viviente.

Volver la mirada, desde Levinas, requerirá superar el sentido que 'objetiva' la realidad, que capta los fenómenos y que lleva tras de sí aquella 'impronta ominosa' de ser instrumento para adecuar la idea al objeto observado. Para nuestro filósofo, más que 'la vista' que adecuaría la realidad de lo humano a una idea, es necesaria 'la escucha', queriendo decir con ello que lo humano es in-objetable, irreductible a un concepto, a una idea; pues la realidad humana es inabarcable a un concepto cerrado, para etiquetar números o datos. Al contrario, la realidad humana es incommensurable o en otras palabras infinita, tan infinita como para cerrarla en ideas absolutas o dogmas, mucho menos para desposeerla de su inabarcable realidad y conminarla a existir como un objeto más.

Es por ello que, más que la razón—Levinas no niega su importancia y rol en la vida humana—lo que antecede a la constitución de la identidad del sujeto es la sensibilidad. Ver el rostro del otro no significará fijarnos en las características formales que este posee: ojos, boca, nariz—lo cual es ya categorizarlo—sino percibir a un ser que exige entrega, compromiso, absoluto respeto y sacrificio de mí mismo ante su dignidad que importa más que la mía.

Ya no será el yo quien posea la verdad, como punto de referencia para sí mismo, sino será el otro, en su expresión desprovista de ayuda, quien clama por auxilio haciendo que el Yo despierte del sueño de la razón y se responsabilice. El Yo no se constituye por sí mismo, sino que lo hace por el otro, es él quien le convierte en humano, desde el despliegue de su clamor llevándolo a la percepción de su propio ego para descubrirse en la mirada mutua.

De ahí que, después de escuchar la voz del Otro, ya no seré el mismo. Es ahí cuando se agrieta la dictadura del 'ser' en el 'inter-es'. Habrá sido entonces un momento 'sagrado', lo denominará Levinas, en donde el Yo podrá incluso sacrificarse, morir por el otro si es necesario, sustituirlo, dado que, puede desestabilizar más una caricia que una idea. Entonces desde este *Leitmotiv*, la primacía del Otro en el 'después de usted', se procede al abordaje de aquello que estructura esa relación ética, como filosofía primera.

### **Preludio**

Como ya se dijo, para Levinas, retornar al rostro del otro implica abandonar la primacía del pensamiento racional y dar antelación a la sensibilidad, a otra manera de experiencia. Antes que logos, aparece el rostro del Otro y desde ese instante la ética se constituirá como filosofía primera. Sin embargo, la aparición del otro, implica la salida del egoísmo, aquella morada del propio ego, lugar donde se ratifica una y otra vez la primacía de lo Mismo. Aquel ego soberano, que a través del murmullo del ser se abre camino en la existencia, hace posible la subjetividad. En su propia morada, el ego se refugia en sí mismo, constituyéndose así el propio yo, refugio de sí mismo y protección de todo lo externo.

Según Levinas, solo el llamado del Otro puede irrumpir en la identidad de lo mismo 'hiriéndolo de muerte' y dejando una huella infinita que le obligará a abrirse para dar entrada al extraño. De este modo la morada del yo se abre a la hospitalidad del Otro, huella del infinito, lo totalmente Otro.

### ***El deseo metafísico***

A partir de la experiencia del deseo se llega al encuentro con el otro. Se trata de un deseo que se origina de una experiencia de privación de aquello a lo que tiende con anhelos de apropiación. Aquello que se desea

no se encuentra en ninguna parte, a ello no puede accederse, puesto que está absolutamente fuera de alcance. Precisamente, tal deseo carece absolutamente de aquello que le puede calmar, es deseo metafísico, dado que es experiencia con aquello que le desborda infinitamente. El francés, Françoise-David Sebbah, indica que

la relación con el infinito se indica en primer lugar y de manera decisiva como Deseo ya que en principio se da como experiencia impactante: el yo experimenta en sí aquello mismo que le desborda infinitamente. Se trata de una relación sensible, absolutamente no teórica. (Calin & Sebaah, 2011, pp. 15-16)

En *Totalidad e infinito* se expresa que este deseo metafísico se dirige hacia lo otro, un espacio, un modo distinto, otra manera de ser, hacia lo que es ajeno, extraño y lejano. Ese movimiento metafísico, inspirado por un deseo, es un tránsito que no encuentra satisfacción en ningún punto de llegada, sino que tiende a “lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro” (Levinas, 1977, p. 57).

Cuando el deseo metafísico tiende al Otro es posible reconocer su rostro, aquella exterioridad que es hendidura hacia lo infinito, lo indecible e inconmensurable, inabarcable. Cuando el Otro es captado como un objeto, la comprensión que se tiene de este responde a juicios o comprensiones del yo; en dicho proceso el conocimiento ontológico borra todo rasgo de individualidad y consume al Otro en “la suficiencia esencial del Mismo, en su identificación de ipseidad, en su egoísmo”, y es cuando “la filosofía es una egología” (Levinas, 1977, p. 68), una continua negación de lo Otro por lo Mismo, la dilatación inconmensurable del Yo en la pretensión de fagocitar lo infinito.

Según Levinas, el Yo se constituye como existente desde el privilegio de la experiencia sensible del cuerpo que permite el primer contacto con el mundo y que es anterior a la intencionalidad racional de la conciencia. Ante este contacto sensible las cosas se resisten a ser asimiladas y reducidas por una conciencia intencional. Estas provienen no del pensamiento, sino del sentimiento. En otras palabras, de la afectividad, estremeciéndose el egoísmo de lo Mismo (Levinas, 1977, p. 154). Una vez acontecida la experiencia de disfrute sensible, viene el conocimiento, por el cual se da un nombre a las cosas que comemos, que poseemos (Levinas, 1977, p. 158).

El cuerpo constituye un lugar donde el Mismo de la conciencia habita, donde ella se retira y se separa del ruido constante de la existencia, para hallar paz y tranquilidad; es la morada donde se encuentra la identidad absoluta de sí-mismo y por ello, cuando el sujeto nace, habita su cuerpo y se separa de los otros. Así como una casa posee ventanas que le permiten dejar entrar la luz del exterior y posee puertas para poder salir al exterior y dejar entrar en su interior a otros, también el cuerpo tiene sentidos que le permiten entrar en contacto con el mundo, especialmente el oído. Levinas reitera que “es necesario que el encierro no impida su salida fuera de la interioridad, para que la exterioridad pueda hablarle ... es necesario, pues, que, en el ser separado, la puerta sobre el exterior esté a la vez abierta y cerrada” (Levinas, 1977, p. 167).

Al Otro se le acoge desde aquella morada común a toda la condición humana, esto es, ‘lo femenino’, realidad de recibimiento hospitalario por excelencia y que acoge en el campo de la intimidad. En este sentido, la maternidad emerge como una dimensión antropológica de la acogida del Otro, puesto que lo femenino sería el primer contacto con el Otro, el elemento por el cual la morada no es solo escenario de gozo sino de recibimiento hospitalario del Otro. Sentirse afectado y vulnerado por el otro hasta el punto de responsabilizarse por el otro, expresa la relación de maternidad. Las madres poseen una responsabilidad que nunca termina, siempre se adeuda, y es deseo de contacto a través de la caricia, lo que supone humanidad y por ende recibimiento del Otro, aquel que antecede todo saber y que además es independiente de mi poder.

Con la apertura nace la socialidad, como no-indiferencia ante la presencia del Otro, y surge cuando el sujeto cambia su manera de ver al otro, ya no como cosa u objeto, como un alter-ego o un no-yo, sino como uno en su individualidad. La hospitalidad cuestiona la existencia centrada en el gozo individual abriendo al Yo a las necesidades del Otro. En este sentido, no se abre la morada para ir en busca del Otro, sino para salir a recibirle, para darle apertura a lo infinito, produciéndose una ruptura con la totalidad.

### ***El rostro del Otro***

El Yo puede abordar, poseer y ordenar las cosas del mundo, pero no puede apoderarse del Otro. Para el pensamiento levinasiano ocurre un momento que cambia todo el acontecer del Yo descrito hasta el momento. Es ese

instante en el que tanto el deseo, como el gozo, además de la corporalidad, descentran su eje del Yo para ejercer una fuga hacia el Otro. Solo esto puede darse a través del rostro, elemento esencial en la propuesta del filósofo lituano. Es así que cuanto irrumpe de repente, el Yo no absorbe al Otro, sino que lo acoge al instante, abriendo su morada. El Otro me indica lo que no puede ser representado ni cedido: el infinito. No puedo aferrar al Otro sino hablarle, responder a su llamada.

En este sentido, la relación con el Otro puede entenderse como aquella donde, en primer lugar, el Otro 'es menos que yo', pero al mismo tiempo y en un segundo lugar, donde el Otro 'es más que yo'. El Otro es menos que yo en el sentido que siempre es un necesitado a ejemplo del huérfano desprotegido y desvalido, de la viuda solitaria y desamparada en su sinsentido, y del extranjero que además de sentirse extraño y ajeno, carece de los bienes materiales y espirituales. En segundo lugar, el Otro es más que yo cuando, en la relación, el Mismo se convierte en anfitrión y de rehén del Otro. Como anfitrión, el Yo se preocupa de dar comida y seguridad al extranjero, así como protección y acogimiento; pero paralelamente, como rehén del Otro, en cuanto que la libertad del Yo nace y depende del Otro, sin la posibilidad de huir de esta circunstancia e, incluso, con una responsabilidad que no se puede suceder a un tercero; es la 'imposibilidad de huir'. La relación con el Otro me nutre, me vacía de mí para poder crecer, tal como lo afirma Levinas: "La relación con el Otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrir en mí recursos siempre nuevos. No me sabía tan rico, pero no tengo derecho de guardarme nada" (Levinas, 1974, p. 56).

El Otro deja una huella en mí, y esa *huella* haría parte de aquella anarquía imborrable, de un pasado inmemorial, originario y eterno, que es raíz del deseo metafísico desde el cual se rompe la totalidad y se accede al infinito. La huella del Otro, afecta al Mismo siéndole próximo, inquietándolo. Afirma Levinas: "La huella es como una herida que no cierra nunca, no cicatrizante, abierta, dolorosa, traumática, solicitud de atención, cuidado y sacrificio; una herida imposible de detener" (Levinas, 1974, p. 57). En este sentido, ni el contexto, ni tampoco el Yo, pueden constituir al Otro, es el Otro quien constituye al Yo y se hace inaprehensible ante la intencionalidad de la conciencia que, generalmente, asimila lo otro a lo Mismo.

La presencia del rostro del Otro -cuya singularidad consiste no solo en ser el único que me puede observar de manera silenciosa e inexpresable al tiempo que da un imperativo-, esa presencia, entra en la morada del Yo como 'epifanía', viene al Yo antes que la intencionalidad tienda a él. Levinas da a entender que:

La visión del rostro como rostro, es una cierta manera de hospedarse en una casa o, por decirlo de una manera menos singular, una cierta forma de vida económica. Ninguna relación humana o inter-humana podría desarrollarse fuera de la economía, ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada ... Puede darse el caso de que el Yo se cierre a la hospitalidad, pues esta no se da por sí. En este sentido, olvidar la trascendencia del Otro, expulsar impunemente de la morada toda hospitalidad y así todo lenguaje, provoca el encerramiento del Yo en sí mismo, instaurando de nuevo de modo absoluto el radicalismo de la separación. (Levinas, 1977, pp. 190-191)

El rostro del Otro es invitación a no violentarlo para reducirlo a lo Mismo, sino a mantener su carácter de absolutamente Otro, no como algo sobrenatural sino completamente perteneciente a este mundo terrestre, a la cotidianidad. Por ello su aparición ante el Yo no es violencia, desde un marco histórico de violencia heredada, sino imperativo de bondad. El rostro es epifanía, pues en él se muestra aquel que está expuesto y amenazado, el Otro despojado de su forma y categorías, un ser desnudo de sustancia y cualidades, inabarcable por la conciencia. De ahí que la virtud del rostro radique en ser pura expresión que no significa por sí, sino que invita a hablar al Otro, inaugurando una relación como entrada del infinito.

### ***Responsabilidad y proximidad***

El Otro es asumido como poseedor de una dignidad inconmensurable y le exige al Yo ponerse a su servicio y escucha. No es una relación entre iguales puesto que el Otro me supera en altura y dignidad. De ahí que, en Levinas, la relación inter-subjetiva configura la relación con el Otro 'de modo totalmente asimétrico' a partir de sujetos separados, completos y absolutos; de este modo tanto el Yo como el Otro asumen tramas distintas sin ser subsumidos entre sí. 'Se trata de un abismo', una distancia originaria que impide la fusión entre el Mismo y el Otro, haciéndoles irreductibles desde el sentido originario que emerge de sus rostros.

Desde un ‘tiempo inmemorial’, el Otro ordena antes de ser reconocido: “No matarás” (Levinas, 1987, p. 147); y de golpe, sin siquiera designarlo, convierte al Yo en su servidor. No matar es responsabilizarse del Otro, hacerse cargo de su situación, de su desnudez y miseria, buscando los medios para concretar la justicia social desde el afrontamiento del rostro del Otro. La proximidad con el Otro exige hacer propia su condición, desde la no-indiferencia, desde una postura de ‘ser-contrala-muerte’, irreductible a cualquier sistema que se edifica sobre la aniquilación del otro. Al respecto dice el filósofo lituano:

Yo solo puedo querer matar a un ente absolutamente independiente, a aquel que sobrepasa infinitamente mis poderes y que por ello no se opone a ellos, sino que paraliza el poder mismo de poder. El otro es el único ser al que yo puedo querer matar. (Levinas, 1977, pp. 211-212)

Desde el imperativo de responder no ‘al’ sino ‘por el’ Otro, podría incluso pensarse en la disolución del propio Yo en función de los Otros. Sin embargo, el ‘reconocer-me’ como otro en un mundo plural, será el paso que determine la constitución de la subjetividad como conciencia dirigida, no ya hacia el mundo, sino hacia sí, y desde sí al Otro. El otro, el próximo, inaugura así una asimetría y altura insuperables; sin embargo, la proximidad nos abre a la presencia del Otro del Otro, es decir, de los Otros en la figura del Tercero, quien también irrumpe para configurar nuevas dinámicas de relación. En este sentido, aunque la relación con el otro hombre es la asimetría por excelencia, se hace necesario pensar la posibilidad de una simetría básica desde la cual generar un orden común para la política, para la vida con los otros y la aplicación de justicia. Es este momento en que concluye el abordaje de la dimensión ética en este preludeo, se abrirá una fuga para pensar las posibilidades de la ética no solo en la relación Yo-Otro sino en aquella de Yo-Otros.

## **Fuga**

El rostro que se coloca frente a mis ojos no es el único, su mirada clama por todas las miradas que han sido injustamente marginadas o cruelmente asesinadas. Por eso el retorno al rostro del otro nos solicita volver la mirada al más acá, al momento de la injusticia, momento lleno de voces infinitas y de clamores angustiantes que estremecen la sensibilidad y conmocionan



la corporalidad. Y por ello también el rostro del otro nos dirige la mirada hacia el futuro, hacia los herederos de este presente (que en realidad es un pasado vivo); no solo el dirigir la mirada hacia el otro, sino al otro del otro, a los terceros. La propuesta del filósofo lituano nace no en la ontología, es decir, en el ser mismo, sino en el otro, en la relación con el alter, la ética; pero tiende hacia la vida de los otros, la política.

Tanto *Totalidad e Infinito* (Levinas, 1977), obra que da apertura a la reflexión sobre la exterioridad del sujeto en su encuentro con el otro, como *De otro modo que ser o más allá que la esencia* (Levinas, 1987) donde desarrolla para muchos la visión de la interioridad del mismo sujeto y la emergencia misma de una subjetividad ética, y así también el conocido texto sobre la justicia en la compilación de disertaciones y entrevistas titulada *Entre nosotros* (Levinas, 1993), abordan en su conjunto una amplia mirada sobre el problema de la justicia y su relación con el otro, estrictamente con la ética. Precisamente se problematizará el asunto cuando en el escenario de la revelación del rostro del otro aparece un tercero. Los interrogantes sobre el tipo de relación que se establece con ese tercero, o por las dinámicas que se configuran a partir de lo ético con ese otro del otro, o los alcances que la justicia implicará en el plano de la exterioridad y la interioridad del sujeto, quedan abiertos en los primeros pasos que esbozan una problematización de la relación ética y justicia, en el proceso de una exterioridad que afecta las estructuras internas del sujeto y pueden no solo generar una conversión ética sino también hacia y desde la justicia. Se hace énfasis entonces en dos elementos: la crítica a la política y al Estado, y la aporía de la justicia.

### ***Crítica a la política y al Estado***

La postura levinasiana con respecto al Estado Justo se desarrolla en la madurez de la vida del filósofo lituano. Su filosofía incita a la acogida de aquella subjetividad que aparece en el encuentro con Otro, en lugar de constituirse por la intencionalidad de la conciencia. Es en lo inter-humano, el “entre-nosotros”, donde se gesta una base pre-política, como escenario de la relación social originaria y base de sociabilidad, es decir, de apertura a lo político.

La propuesta ética levinasiana se levanta indirectamente como crítica a lo político como mero cálculo, para pensar una política de otro modo, e incluso una ética-política, esto es, el desarrollo de un intersticio que no

ha sido pensado de otra manera y que sospecha de la rigidez, objetividad y legitimidad de la justicia del Estado contemporáneo. Para lograr este propósito habrá que identificar la piedra de toque de la justicia levinasiana, es decir, la proximidad “en la cual el ser, la totalidad, el Estado, la política, las técnicas o el trabajo están en todo momento a punto de encontrar su centro de gravitación en ellos mismos, de juzgar por su propia cuenta” (Levinas, 1987, p. 239).

Desde la intencionalidad de una articulación ético-política, habría que prever que el Estado justo podría, igualmente, cerrarse sobre sí, convertirse en puro cálculo político que incubaba violencia, si sus instituciones asumen ser por sí mismas portadoras de su propio centro de gravedad y gestoras de su propio sentido desde el cual determinar el destino de los hombres. Ante esto, Levinas afirma que las instituciones no pueden agotar el sentido de la justicia: “para los hombres puramente hombres, el sentido de lo humano tanto entre los pueblos como entre las personas, no se agota, ni en las necesidades políticas que constriñen, ni en los sentimientos que libera” (Levinas, 2006, p. 276). De ahí que el Estado no pueda ahogar desde una legalidad anónima y neutral la existencia de esferas legítimas no-políticas, extra-estatales, que velan por limitar la acción de un Estado que, cerrado en sí mismo, tiene siempre la tentación de subsumir la responsabilidad hacia el Otro bajo lo instituido.

El Estado estaría convocado a evitar el anquilosamiento de la justicia mediante una revisión constante de la misma y una apertura de la democracia, reconociéndola como un proyecto inacabado. Lo que dinamizaría este proceso sería una “mala conciencia” que remuerde la justicia y que le lleva a auto-reconocimiento como no-justa: “legislación siempre inacabada, siempre corregida, legislación abierta a una mejora” (Levinas, 1993, p. 277). Este remordimiento de la justicia sería el punto de fuga por el que el Estado reconoce aquel espacio absoluto de la ética en lo político, intersticio donde la política ha de justificarse por lo absoluto para poder instaurar una relación con el Otro, más allá de la dureza de la ley. Un Estado justo que no se deja cerrar, es aquel que permanentemente se está sobresignificando desde la incontenible responsabilidad del uno-para-el-otro que lo excede desde un origen distinto a la tradición de Europa central.

Más allá de la ley, lo que inspira el pensamiento levinasiano es su transgresión hacia la responsabilidad por el otro, la anarquía de la palabra -el Decir- que es instaurada a partir de la sensibilidad donde se produce la subjetividad. La búsqueda de justicia llevaría a descubrir que no se tendría ningún tipo de poder sobre el otro, no se nos es permitido. Sin embargo, esta simetría da lugar a una aporía donde la salida de la ética a la política parece insuperable.

### *La aporía de la Justicia*

El argentino Federico Ignacio Viola, identifica un problema en la articulación que Levinas propone entre la ética y la justicia, la aplicación de una haría imposible la aplicación de la otra, es así como

la justicia representa una violencia en el seno de la ética por la cual se busca comparar lo incomparable. La ética, por el contrario, constituye una relación entre dos, asimétrica e irreversible, donde la justicia pareciera no tener cabida en absoluto. (Viola, 2011, p. 1)

Esto significaría que, a pesar del imperativo de la justicia donde se pide administrar la sociedad desde un sistema de leyes universales y un criterio de igualdad, se desconocería el riesgo de ignorar la especificidad de las personas, la indiferencia frente a las aspiraciones individuales, la opresión de las minorías, así como la pérdida de la bondad y misericordia originales de la bondad por el otro hombre.

¿Cómo comparar lo incomparable?, se pregunta Levinas. Es esta una pregunta difícil de resolver debido a que el sujeto ético se comprendería como único e irreplicable, separado de cualquier totalidad que quiera comprenderlo, en relación irreversible y asimétrica con el otro, refractario a toda idea de comunidad en donde pudiese surgir la necesidad de medir, comparar o equiparar. Ello estaría fundamentado en una ley anárquica donde es la relación con el otro lo que constituye el carácter imperativo del ser sujeto, el cual le impele estar arrojado a una responsabilidad infinita por el otro que lo supera en altura o en dignidad. Sin embargo, el asunto se complejiza precisamente cuando emerge el rostro del tercero. Una relación desequilibrada adquiere otras nuevas aristas o puntos de fuga hacia una no-reciprocidad de la relación ética.

En este sentido Viola (2011) identifica una aporía que aparece al abordar el tema de la justicia levinasiana, se trata de “hacer abstracción de la unicidad irremplazable de las personas sometiéndolas a una regla común” (p. 292). Responsabilidad infinita y justicia son los dos referentes de esta aporía, donde una justicia únicamente del cara a cara no podría instaurar un orden social con criterios grupales, así como una responsabilidad desmedida llevaría a la sustitución del mismo por lo otro, el olvido de sí y el recabo de la propia subjetividad. Paralelamente a esto, una justicia sin responsabilidad -según la entendería Viola al citar a Moisés- degeneraría en “una sociedad inhumana, regida ya sea por la competición salvaje de los intereses particulares, ya sea por la dictadura impersonal de la ideología o de la burocracia” (Viola, 2011, p.293).

De ahí que Viola sintetice esta aporía en la pregunta: ¿cómo articular la desmesura de una relación ética despersonalizante con la medida impersonal y anónima aportada por la justicia, siendo que, como el mismo Levinas reconoce, es necesario admitir juicios? ¿son necesarias las instituciones con el Estado? ¿se puede vivir en un mundo de ciudadanos, y no solamente en el orden del ‘cara-a-cara’? Las respuestas a estas interrogantes abrirían varias posibilidades como el volver a decir lo dicho o desdecir, tanto desde la ética hacia la justicia o viceversa. Viola señala un deseo de justicia, modulación este de un deseo metafísico, que aumenta y se profundiza entre la necesidad de justicia referida al Mismo y el deseo de justicia referido al Otro.

Lo anterior da lugar a que, al hablar de justicia, se hable de acogida desde la pasividad del Mismo, donde la aporía se hace evidente de nuevo, pero desde el amor que vacila entre la usurpación y la entrega de sí acompañada por el propio vaciamiento, por el Otro y por los terceros, los otros. De ahí que la justicia no excluiría la aporía de: amar al enemigo, morir por el que se odia, perdonar al perseguidor, dar la vida por el injusto. De ahí que esta “pequeña bondad”, en palabras de Viola (2011, p. 302), rasguen el tiempo presente revelando un tiempo mesiánico, donde la cronología de la justicia sería la cronología del amor, y donde la verdad provendría de la justicia, acto de sacrificio y sustitución. Hasta aquí la fuga. Se pasa a la parte final de esta conferencia, la coda.

## Coda

Se abordarán algunas resonancias del pensamiento de Emmanuel Levinas en Latinoamérica, donde se resalta la reflexión en torno al tema político, cuestión que desborda los propios límites del pensar levinasiano, enmarcado comúnmente en las fronteras de la ética, el rostro y la alteridad. No se puede pensar a Levinas sin tocar el eje de su pensamiento, es decir, sin asumir la problemática de la violencia genocida que, siendo una constante resonancia del holocausto, se convirtió en inagotable fuente de ideas para el filósofo lituano. Sin embargo, más allá de las implicaciones éticas desarrolladas en la segunda etapa del pensamiento de Levinas en *Totalidad e infinito* (1977), emerge la perspectiva política de la tercera etapa con *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1987), desde las cuales se puede abordar las injerencias políticas de la violencia en el complejo fenómeno de la vida social.

Latinoamérica no fue ajena a los ecos de esta reflexión, pues en este territorio se asumió el trabajo de pensar categorías levinasianas tales como paz, justicia, ley y Estado. Encontrando resonancia de las ideas ético-políticas de Levinas, se pensó, no ya desde el holocausto, sino desde la realidad del pueblo latinoamericano. ¿Cuál es la actualidad del pensamiento ético-político de Emmanuel Levinas en la reflexión latinoamericana? La respuesta a este interrogante nos ubicará en medio de dos momentos, la crítica realizada por Enrique Dussel y la recepción de la extravagante hipótesis propuesta por Miguel Abensour (2005). De este modo se determinarán elementos para definir si la propuesta ético-política levinasiana, excede su propia formulación, hacia la construcción de un Estado éticamente justo, concretizado en una práctica de la justicia social. Se procederá, pues, a ir hacia las cosas políticas mismas que puedan captar la huella inspiradora del fenomenólogo judío.

### *La crítica de Dussel a Levinas*

La filosofía de la Liberación del argentino Enrique Dussel, se sustenta principalmente en volcar la perspectiva levinasiana en el proyecto histórico latinoamericano, propuesta que se consigna en su obra *América Latina. Dependencia y liberación* (Dussel, 1973). Sin embargo, allí mismo Dussel critica la falta de postura de Levinas por un proyecto político determinado,

percibiendo en ello una reproducción del orden vigente, una carencia de compromiso real (Dussel, 2003). Sebastián Chun (2013), también filósofo argentino, presenta esta crítica de Dussel a Levinas se basa en el que la filosofía de Levinas es inútil al momento de mostrar cómo servir al Otro, cómo liberarlo y construir un nuevo orden. En palabras de Dussel, en Levinas “el pobre pro-voca, pero al fin es para siempre pobre, miserable” (Dussel & Guillot, 1975, p. 9).

Que la propuesta última de la filosofía de Levinas sea considerada inútil para la liberación del pueblo latinoamericano, se basa también en eventos históricos que, aunque no pertenecen al holocausto, restan credibilidad a la coherencia lógica de la ética de Levinas. Polémicas fueron, en su momento, las impresiones dejadas por los silencios del mismo Levinas sobre el conflicto árabe-israelí en Palestina; donde no pudo reconocer en el palestino al Otro, sino a un enemigo, ante el cual no funcionaba la justicia. Este gesto, llegó a asemejar su silencio ante el caso de Palestina, con aquel silencio de Heidegger ante el holocausto. Levinas se vio en graves problemas para articular su propuesta ética a la concepción totalitaria del Estado de Israel una vez acontecida la ocupación de territorios palestinos. Es también desde este trasfondo donde se desarrollan las relaciones de acercamiento y lejanía entre un Dussel, primero inspirado por Levinas, pero luego con una postura en su contra, viendo el silencio del mismo Levinas ante Palestina doblegada por Israel.

Es en esta situación donde la propuesta levinasiana queda limitada, específicamente en su formulación de hospitalidad al extranjero. El considerar la idea de que el palestino es un enemigo abre la posibilidad de una totalidad y develaría el límite del planteamiento de Levinas. De hecho, se limitaría también el alcance del concepto teológico que a la vez desarrolló Levinas: el Estado de David, el cual vincula profecía y un sentido del por-venir, pero que se traiciona asimismo a través de la exclusión del otro, no solo en Palestina sino a la vez en Latinoamérica, donde no hay transformación de las estructuras socio-políticas, pues la vida del pobre, del miserable, de la víctima y del desarraigado, se mantienen sin ser afectadas en lo mínimo.

A pesar de la solicitud por una respuesta al llamado del otro, no se obtiene justicia pues la ética de Levinas se cierra en una visión europeizada.

Levinas menciona la necesidad de oír al Otro, pero no indica nada sobre las condiciones para realizarlo, tampoco implica en su pensamiento una praxis liberadora, permitiendo con ello la instauración de una política totalizadora, violenta. En este sentido, si todo orden es violencia impuesta: ¿podría pensarse algo que no fuese ese orden, para edificar el derecho y la justicia?, ¿es posible pensar un origen no totalitario de la totalidad? Para Dussel, la respuesta se halla en la dimensión teológica secularizada que debe vincularse en el mundo social, esto es, en una teología política que fundamente el Estado en conceptos como: esperanza, futuro, perfectibilidad, anhelo y utopía. Se trataría de una actitud de vigilia para descubrir la dimensión teológica de la acción política, allí en la esencia de la política, la cual, en consecuencia, inauguraría una totalidad que no implicara una guerra contra el otro, más allá de Levinas, a partir de una dinámica siempre perfectible, configurada por porosidades para decantar permanentemente la alteridad.

### *Hacia la construcción de justicia social*

Ante la crítica de Levinas por Dussel al determinar su propuesta como riesgo de nueva totalidad, y ante la extravagante hipótesis que propone Abensour (2005), se revela entonces una propuesta de justicia social, y que aplica a establecimiento de condiciones sociales justas, abordando así la pobreza en sus derivaciones económica y social.

En este sentido es pertinente el aporte del colombiano Alfredo Gómez-Müller, ante la filosofía de Emmanuel Levinas, cuando enfatiza en la justicia entendida como “lo que, en el ser humano, ha de ser respetado incondicional o prioritariamente, y que determina el contenido del sujeto público” (Gómez-Müller, 2010, p. 12). Esta irreductibilidad de lo justo exige responder por la pobreza del otro e implica pensar la materialidad, la economía. Mientras que la moral de las manos vacías, que no se compromete con la sociedad, es producto del individualismo que se promovió en Europa durante los siglos de expansión del capitalismo inglés, y que se traduce como la producción del yo. La justicia levinasiana exige aportaciones de la justicia retributiva, vista en obras públicas basadas en la solidaridad. La obra de Levinas es todo un proyecto ético y político, de manos llenas, capaz de tomar en serio la exigencia de justicia que emana de la humanidad explotada, excluida y pauperizada, en otros términos, vulnerada.

A su vez, la vulnerabilidad exige una acción política que responda económicamente por el rostro del otro, como respuesta al no reconocimiento de sus dimensiones social y económica. Son los rostros de los excluidos, de ningún modo abstractos y anónimos, los que piden justicia, los que sienten hambre. Se trata de gratuidad, al ofrecer a los otros las manos llenas donde la difícil libertad está puesta en riesgo por “el hambre, el frío y la enfermedad, pero también por la ignorancia y el consumo supuestamente cultural de masas” (Gómez-Müller, 2010, p. 19). La vulnerabilidad se expone en el rostro que no puede ser asimilado por el Yo, puesto que es utopía, y, en cambio, está expuesto a la desnudez, al frío, al hambre, a la miseria y a la muerte. Con Levinas se abre un espacio a la utopía, aquella que afecta al Mismo y le deja una herida de muerte, la huella del infinito, tan vigente en la realidad de neoliberalismo capitalista en Latinoamérica, donde no parece haber justicia, pero donde se hace necesario pensar y lograr otro modo de hacer política, más allá de su esencia, es decir, desde la margen, donde habitan los excluidos, los extranjeros, los marginados, incluso los no humanos.

Desde estas intencionalidades del pensamiento de Levinas, se hace necesario desarrollar algunos aspectos clave de las transiciones sociales y políticas de la guerra a la paz como referencia al caso colombiano y a nivel regional, que permitan concretar la manera de superar la guerra y transitar a la paz. En este sentido, asumiendo la memoria de las víctimas de la violencia en Colombia para promover la no repetición, y desde una clara opción por la infinita humanidad de todo aquel que haya sentido el peso del secuestro, el asesinato de un familiar o amigo, la masacre de su comunidad y el silenciamiento del Estado, se presentan a continuación ciertas implicaciones de verdad y memoria que, como sociedad, pueden dar respuesta al rostro del Otro.

En primer lugar, la propuesta de Levinas, invita a considerar la voz del otro como su verdadero rostro. Como se indicó al inicio de este texto, más allá de la aparición del rostro ante la vista del observador, este guarda dentro de sí un decir permanente, una voz que nunca se silencia y que no se puede determinar. Es por ello que la recuperación del relato de las víctimas que han vivido el conflicto de modo directo, así como los relatos de quienes están ausentes, es una tarea primordial que se tiene como



sociedad. La conservación y transmisión del relato y de las narrativas de las víctimas en escenarios abiertos es en sí mismo una voz de protesta contra el silenciamiento a la que se les margina. La voz, transmitida en las estructuras y maneras del arte y la literatura, preservadores invaluable del relato, puede mostrar lo que se encuentra tras la mirada del otro, su verdadera historia, su grito por justicia.

En segundo lugar, la superación del decir frente a lo dicho que propone el pensador lituano, nos coloca en una postura siempre crítica ante la ley, reveladora de sus límites rígidos y violentos. Lo dicho trata de fagocitar el decir, trata de convertir la voz y el relato de las víctimas en teorías y principios, en consideraciones para legislaciones y procedimientos jurídicos, en parte de una disciplina o de un archivo. Pero el decir es infinito, es inconmensurable y no se puede tasar, desborda la ley y la supera, la revela insuficiente. La ley desconoce la alteridad y, por más que intente, no le puede hacer justicia. Es por ello que pretender una paz que primero pase por la *dura lex* es un trabajo árido si no se precede del encuentro de la humanidad de las víctimas y los victimarios, del cara a cara para escuchar sus relatos, más allá de la obligación de una ley, desde la mirada del Otro.

En tercer lugar, la propuesta del filósofo de la alteridad nos convoca a reconocer que la respuesta ética ante la totalidad no consiste en la estructuración de grandes fórmulas para una paz nacional, abstracta, sino en las pequeñas bondades, locales, comunitarias, inmediatas, como inmediata es la presencia de la viuda, del migrante y del huérfano. La precedencia del cuerpo del otro, de su desnudez y su hambre, de su vulnerabilidad, es el modo de evasión para escapar de toda totalidad abstracta que es violencia. La precedencia del otro para dar de comer, de beber y acoger en la morada, antes que saciar el propio deseo, es el principio de la corporalidad, de la sensibilidad para el otro, de la afectación de su dolor, de un poco de humanidad en la caricia ética, en el gesto y no en el discurso, en la sustitución del otro, de su hambre, su desamparo, en fin, de su dolor.

En cuarto lugar, la propuesta ética de Levinas indica el imperativo del “no matarás”, como opción clara por una ética del cuidado y como primer paso para una política donde la vida de cualquier otro ser, humano o no humano, es sagrada. Se trata de instaurar una paz desde el encuentro ético con el otro, desde las heridas que nos ha dejado la guerra como huellas infinitas

de las innumerables vidas e historias que se ha llevado la violencia, desde el deseo infinito de la utopía política donde el rostro de la víctima siempre nos reclama los miles de rostros de miles de víctimas de la política que aniquila la ética. Así, el no matarás será resultado de una responsabilidad infinita de todos los sacrificios que preceden nuestra existencia y que reclaman una esperanza mesiánica, de evasión permanente y definitiva a la injusticia.

Finalmente, la propuesta política del pensador de la Alteridad, nos convoca a todos a la paz como proximidad, como cercanía, escucha atenta y detenimiento, para dejarse afectar por el otro; esa pasividad que solo puede recibir para poder abrirse, para ser hospitalaria, para descubrir que somos el resultado de la trama de los otros que nos soporta, nos sujeta y de la cual estamos sujetados. En este sentido, la paz no es política sino ética, y una política que quiera reconstruir el tejido social deberá comprender que no puede lograrse una transformación social si no pasa permanentemente por una conversión ética, piedra clave para una justicia ética. De este modo, cada uno reconocerá que es capaz de ejercer la violencia y que, desde ello, todos somos responsables de revelar el verdadero rostro de víctimas y victimarios, es decir, de descubrir el humanismo de esos otros hombres que se esconde en totalizaciones que regulan el interminable ciclo de violencia de nuestro país, y que solo será superable cuando se renuncie a comparar el deseo incomparable de venganza que anida en las violencias cotidianas e históricamente nos han consumido.

## Referencias

- Abensour, M. (2005). La extravagante hipótesis. *Revista de Filosofía*, (61), 169-196.
- Calin, R. & Sebaah, D. (2011). *Le vocabulaire de Levinas*. Ellipses.
- Chun, S. (2013). Dussel lector de Lévinas y Derrida: entre ética y política. *Instantes y azares*, (12), 195-201.
- Dussel, E. (1973). *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Dussel, E. & Guillot (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.

- Dussel, E. (2003). Lo político en Levinas (Hacia una filosofía política crítica). *Signos Filosóficos*, (9), 111-132.
- Gómez-Müller, A. (2010). Subjetividad y justicia social: reflexiones a partir de Levinas. *Ciencia Política*, 5(10) 9-21.
- Levinas, E. (1974). *Humanismo de otro hombre*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1987). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1993). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-texto.
- Levinas, E. (2006). *Más allá del versículo*. Buenos Aires. Lilmond.
- Viola, F.I. (2011). Las aporías de la justicia en Emmanuel Levinas. Esbozos para una solución. *Cuadernos salmantinos de filosofía* (38), 289-302.

# PARTE III

# DIÁLOGOS





# 11. ESCLARECIMIENTO DE LA VERDAD Y PAZ EN COLOMBIA

EN DIÁLOGO CON CARLOS GUILLERMO  
OSPINA, COMISIONADO DE LA VERDAD



Daniel Moya-Urueña  
Carlos Guillermo Ospina

## Resumen

En entrevista con Carlos Guillermo Ospina, comisionado de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, convivencia y no repetición en Colombia (CEV), se presenta un análisis del contexto posacuerdo, a cuatro años del Acuerdo de Paz, y los retos para la no repetición del conflicto armado, el esclarecimiento de la verdad, la paz y la reconciliación social. Desde la apuesta por la escucha universal, el comisionado explica el rol de la verdad en el proceso de paz en Colombia y el significado de construir una narrativa plural y ética del conflicto, centrada en las víctimas, enfatizando que la CEV busca responder al porqué de las graves violaciones a los derechos humanos en las décadas de conflicto armado y social en Colombia.

**Palabras clave:** Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, ética, posacuerdo, verdad, paz, reconciliación, conflicto armado, víctimas

## Abstract

In an interview with Carlos Guillermo Ospina, commissioner of the Truth Commission (CEV) in Colombia, an analysis of the post-agreement context, four years after the signing of the Peace Accord, and the challenges for the non repetition of the armed conflict, for truth-seeking, peace and social reconciliation, is presented. Beginning with a stand for the ethical exercise

of universal listening, Ospina speaks of the role of truth in the peace process in Colombia and what it means to build a plural and ethical narrative of the armed conflict, that is victim-centered, emphasizing that the CEV seeks answers to why gross human rights violations have been possible during the decades of the social and armed conflict in Colombia.

**Keywords:** Colombia's Truth Commission, postaccord, truth, peace, ethics, reconciliation, armed conflict, victims.

---

## Introducción

Al 2020-2021, los acuerdos de paz en Colombia entre el Gobierno Nacional y las FARC-EP, entran en su cuarto año de implementación. Uno de los mecanismos de justicia transicional es la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CEV), contemplado en el *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto en la búsqueda de una Paz Estable y Duradera*, refrendado el 30 de noviembre de 2016, y mecanismo que se instala oficialmente con el Decreto 588 de 2017. Es uno de los tres componentes del Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (SIVJRNR), asumiendo como mandato esclarecer y promover el reconocimiento de las graves violaciones a los Derechos Humanos y las infracciones al Derecho Internacional Humanitario (DIH), las responsabilidades colectivas, los patrones de la violencia y el desarrollo del conflicto, entre otros factores para esclarecer *la verdad*. Es la más reciente Comisión de la Verdad en América Latina, región que ha sido precursora de estos mecanismos cuyo fin es ayudar a poner fin a la guerra, y sentar las bases para la construcción de paz y la reconciliación social.

Se dialogó con el comisionado Carlos Guillermo Ospina, uno de los once Comisionados que integran la CEV en Colombia, sobre las lecciones y retos del proceso de paz y del esclarecimiento de la verdad. Ospina es Mayor retirado del ejército, abogado defensor de derechos humanos, y es víctima del conflicto armado. Desde el 2013, ha liderado la Asociación Colombiana de Militares Víctimas del Conflicto Armado (ACOMIVIC O.V.) La entrevista se realizó el día 2 de octubre de 2020 por teleconferencia.

## Entrevista con Carlos Ospina, Comisionado de la Verdad

**Daniel Moya (DM):** Gracias, comisionado Ospina, por atender esta invitación. Desde la Universidad Santo Tomás estamos investigando y reflexionando sobre la realidad del país, las dificultades, retos de las transiciones de la guerra a la paz en América Latina. Nos gustaría escuchar su perspectiva sobre esos retos y aprendizajes, desde su experiencia como comisionado. Sabemos que Colombia es un escenario complejo, es una “transición sin transición”. Entonces el primer punto, el contexto. Estamos a cuatro años del Acuerdo de Paz, unos años del mandato de la Comisión, de la búsqueda de la verdad en un contexto complejo de posacuerdo, con problemas de diferente índole, entre esos la violencia, algunas disputas políticas sobre la verdad, la justicia, la paz, entre otros. ¿Qué nos puede decir de este contexto, a cuatro años del Acuerdo de Paz?

**Carlos Ospina (CO):** Vamos a empezar con el contexto del contexto. La situación actual de Colombia es el re-arme, de los grupos que se quieren escamotear como insurgencias o contrainsurgencias, sin embargo, este contexto tiene otro contexto de data histórica ya que la violencia moderna en Colombia no es producto del pasado inmediato, no es producto de los años 50, sino la continuación del Periodo de la Violencia que esta también relacionada con el contexto sangriento que permitió “la Guerra de los Mil Días”. Al terminar esa guerra, vino un periodo de paz muy corto, de desarrollo social, político y económico, pero las pugnas por el poder hacen que se desencadene la violencia bipartidista. Esa guerra, la última guerra catalogada como guerra civil, no cumplió con las expectativas de los colombianos para crear un Estado Nacional, no se logró unificar los valores nacionales como una causa colectiva con sentido de apropiación, ni tampoco un sistema político incluyente en el que todos los ciudadanos lo defendieran, y que se irrigara a todo el territorio y no simplemente como el modelo centralizado en Bogotá, como continuidad colonial, sino que virara hacia una perspectiva del territorio como un todo.

Las personas catalogan que la violencia es desde los 40, pero yo creo que se incubaba desde los 30, ya que en ese periodo se empieza a vivir las violencias regionales, por causa de la no solución de los problemas del Estado



colombiano, tales como la tenencia de la tierra, el acceso a servicios sociales, la educación, el acceso a la representación democrática, la convivencia; por el contrario, estas diferencias exacerbaban las diferencias.

Luego viene el entorno internacional y la irrupción del partido socialista y comunista en Colombia, con la creación del Partido Socialista Revolucionario, en 1926, y posteriormente la concreción en el Partido Comunista Colombiano, en donde los postulados los toman desde la Unión Soviética, con una clara orientación marxista leninista y con su precepto de la “combinación de todas las formas de lucha” que inciden directamente en la violencia armada; desembocando en los años 40, en particular en 1944, cuando irrumpe fuertemente la violencia bipartidista, casi excluyendo a cualquier otro sentimiento político o social en Colombia. La muerte de Jorge Eliezer Gaitán en 1948, el impacto democrático con los gobiernos militares de Rojas Pinilla y de la Junta Militar, no logran acabar con la violencia bipartidista, sino esta se transforma en una violencia más radicalizada con una insurgencia armada comunista.

De manera tal que, la Comisión de la Verdad toma como punto de partida el año de 1958, debido a la instalación de la Comisión Investigadora de las Causas del Conflicto, “La Investigadora”, predecesora de la Justicia Transicional, y su periodo de estudio abarca hasta el presente.

También se expone que en Colombia se han presentado once procesos de paz, algunos efímeros, otros que no se conocen, otros que fueron fundamentales en la vida nacional, como el de 1989-1991, abocados a una nueva constituyente, pero también se podría decir en parte fallido, como en el que estamos hoy. ¿Por qué en parte fallido?, Porque sigue la violencia, y ese espiral de violencia sigue siendo cada vez más fuerte. Cuando hay un proceso de paz, poco después resurge una nueva violencia, bajo distintas modalidades y métodos, en lo que se manifiesta como un reciclaje de la violencia, una mutación permanente que conduce a escenarios espeluznantes e incluso macabros, una realidad ciertamente inimaginable. Entonces uno se pregunta, ¿qué se hizo mal? ¿qué no se hizo? ¿por qué persiste y pervive el conflicto armado en Colombia?

**DM:** Esta violencia que vemos hoy día es entonces una réplica de la violencia pre-acuerdo.

**CO:** Así es, no es la discontinuidad de la violencia, si no la transformación de la violencia, su permanente reciclaje. Pero en esencia es la misma. Los actores pueden ser los mismos, o irrumpen nuevos actores, pero pervive el lenguaje y las formas de la violencia. No ha llegado esa paz tan anhelada que necesita Colombia.

**DM:** Parte de la fragilidad de esta paz, ¿es posible que sea porque no se incluyó a los otros actores?

**CO:** Cuando uno va a hacer una paz, en un contexto como el colombiano, donde sobresale la diversidad de actores—diferente a como fue en Centro América o el resto de América Latina, donde era muy definido el conflicto, un gobierno y un grupo armado que se oponía al gobierno, o una dictadura—, en Colombia, no. Colombia tiene tantas cosas que inciden en la violencia, que cada una de esas cosas es una particularidad, que habría que estudiarla por aparte y en la suma de todos esos elementos se puede considerar el todo, la generalidad.

Cuando hablamos de Colombia en el año de 1958, se hace porque se presenta la primera Comisión de la Verdad, esa que llamamos comúnmente “la Investigadora”, donde participan dos generales, que valga señalar que se retiraron rápidamente de ella, y queda el protagonismo en monseñor German Guzmán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña, arrojando dos tomos conocidos como, *La Violencia en Colombia* (1962), que son muy valiosos porque hacen un análisis profundo y en territorio del porqué de la violencia. Creo que es el primer análisis serio que se hace desde el Estado, desde el gobierno, para analizar la coyuntura sociopolítica de ese entonces. Lo malo fue que su contenido no fue tenido en cuenta y pronto se olvidó. Hoy, es la misma situación que se vivía en el 58, y también hacia atrás. Entonces sí, es la misma violencia porque son los mismos síntomas, los mismos problemas, agrandados, o reducidos, o transformados, pero sigue sin subsanarse ese clima que se vivía en ese entonces y con dos ingredientes más, el narcotráfico y la minería ilegal.

Las FARC-EP, por ejemplo, empezaron en el 53 con esas columnas de marcha armadas o mesnadas comunistas, y ese fue el principio. Luego, se conforman las famosas autodefensas campesinas liberales, la de los comunes, la de los limpios, que posteriormente se dividen y se vuelven comunistas y dan a la

formación de las FARC-EP. Pero mire que el problema no es del 64, viene del 53, en el 53 cuando se levantan en armas los campesinos, de pronto por un pensamiento libertario, o porque el Estado no se ha conformado, y es un Estado muy débil y frágil, que no llega a toda la región. Hablaban del Estado como algo lejano, y que se ha venido creando y reproduciendo la idea de ser una organización opresora y explotadora, y no como un vestigio democrático, una prueba del pacto sociopolítico que los cobija a todos. También encontramos a liberales y conservadores culpándose los unos a los otros y creando elocuentes argumentaciones para afianzar las diferencias, por eso, entre otras, no se materializó la concepción de un Estado Nacional, unitario, universalista. Tanto que pensábamos muchas veces en Estados federales, como el Estado soberano del Tolima, en el centro del país, o en Antioquia federal, porque la concepción de Estado ha estado siempre en disputa en este país, incluso transformándolo en la representación vivida de todos los males, y eso en muchos sentidos es una imprecisión, el agravante es que se centraliza la discusión en el gobierno de turno al que se le sigue y apoya o al que se ataca y al que se le opone, no con sentido patriótico sino con sentido de intereses o afinidades políticas.

**DM:** Entonces, existe esa desconfianza por parte de las poblaciones hacia el Estado, un Estado que tiene que ver con gobiernos mas no con la construcción de ciudadanía y un concepto de país.

**CO:** El Estado es un pacto que hacemos todos los ciudadanos sobre cómo queremos construir el país, para saber cuál debe ser la senda de desarrollo. Eso no se ve en Colombia porque lo que pulula es una política restringida de gobierno. Este gobierno está en contra o a favor mío, y así lo apoyamos o lo denigramos, y esta división de la ciudadanía se vivió a través de todo el siglo XIX, y con mayor intensidad en el siglo XX, y esa es la realidad que tenemos hasta los años 60. El Estado colombiano no se hace presente en las regiones, entonces cuando éste arriba, llega solo una parte de la institucionalidad, que es la parte militar, la parte bélica, hace la presencia para someter por las armas a los ciudadanos que se han alzado en armas. Lógico, si esas personas solamente ven la aplicación del Estado de la fuerza, y no ven la otra parte del Estado, entonces hay un rechazo, y ahí es donde se crean las repúblicas independientes, que dicen, “nosotros no nos beneficiamos

del Estado colombiano, nosotros vamos a hacer nuestro propio Estado”. Eso fue enunciado por Álvaro Gómez en 1961. Se ve el problema con la óptica de gobierno que se ejerce desde centralidad, y por la centralidad del Estado. Allá en Antioquia, seguía gobernando el gobernador, casi con tanta autonomía como él podía hacerlo, porque no había presencia del Estado central.

**DM:** En los análisis sobre los orígenes hay que analizar la concentración del poder, la centralización del poder, y, por otro lado, la rebeldía de una parte de la ciudadanía, esa ciudadanía olvidada.

**CO:** Es la ausencia estatal, no hay representación, y se ejerce una especie de “para” Estado, uno muy regional, entonces el alcalde manda en el municipio, el gobernador en su departamento, y cuando inicia el Estado moderno de los años 60, con apertura de carreteras, comunicaciones aéreas, comunicaciones férreas, con la industria y el comercio, se empiezan a ver en Colombia el otro Estado. Y recuerde que hasta hace muy poco, hasta la Constitución del 91, hablábamos de “Territorios Nacionales” como algo que había que conquistar, como algo que estaba lejos, entonces los Territorios Nacionales eran como un protectorado, en eso se convertían, en que enviaban a alguien de Bogotá, nombraban un Comisario o Intendente para ese territorio como si fuera un virrey, sin pensar o tener en cuenta a los lugareños.

Esa ideología libertaria, que hoy está de moda, la vivían las poblaciones del Tolima desde siempre, porque los Pijaos nunca se sometieron al mundo occidental; ese deseo libertario de los primeros hombres que habitaron estos territorios se siente en la conquista, en la colonización, en la independencia y la vida republicana, luego en este mestizaje entre indígenas campesinos y colonos; sale una amalgama de un carácter recio, que enfrenta a la orografía y a la naturaleza, inclusive a la naturaleza del hombre rebelde, y porque ellos dicen, “a nosotros no nos mandan, nosotros mismos nos mandamos, nosotros nos damos nuestra propia forma de vivir, ya que el Estado nos tiene olvidados”.

Esto se relación con la intromisión en las décadas de los 50 y 60, en lo que se tituló como “la combinación de todas las formas de lucha”, con la incidencia del Partido Comunista Colombiano, recogiendo las primigenias ideas

libertarias y en relación con las ideas marxistas leninistas, para irrumpir más fuertemente con las insurgencias en Colombia en los años 60.

**DM:** Esta complejidad del contexto, la ausencia del Estado, por ejemplo, indica también la presencia de profundas injusticias socio-económicas. Ahora en el presente, ¿cómo es buscar la verdad en medio de la violencia?

**CO:** En el contexto mediato, los años 2012-2016, se adelantan los diálogos en la Habana entre las FARC-EP y el gobierno colombiano y se firman los Acuerdos, creando por primera vez en el mundo un Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición. Porque antes las comisiones eran de verdad o eran de justicia, en particular Justicia Transicional, pero aquí hay muchos ingredientes más y se separan los roles. Ahora hay una Jurisdicción Especial para la Paz, la JEP, que se encarga de investigar, juzgar y sancionar, y se utilizan otras palabras, no “condenar” ni “castigar” sino sancionar; pero ¿entre quiénes se firman esos Acuerdos y a quienes cobija? Se firmaron solo entre la guerrilla de las FARC-EP y el gobierno colombiano, y cobija solo a los primeros y a todos los agentes Estado, y excepcionalmente a Terceros que hayan apoyado a uno de estos dos actores. Por eso es que hoy las autodefensas o contrainsurgencia, quienes enfrentaron frontalmente a las FARC-EP y a otras insurgencias, están pidiendo pista dentro de la JEP, lo hacen con fines políticos y de favorabilidad penal.

Pero no se contempla en la JEP investigar los delitos cometidos por los otros grupos insurgentes, como el Eln, porque con ellos no se firmó el Acuerdo. Entonces, ya vemos que empieza a faltarle una pata a la mesa, la mesa empieza a cojear, porque no están todos, y al no estar todos, no se soluciona un problema de justicia transicional para todas las insurgencias.

Luego vienen los otros entes, como es la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas o la Comisión de la Verdad. Pero viene lo novedoso, la Comisión de la Verdad, la cual hay que mirar el espíritu en el que fue formada. Hablamos de una entidad con un título especial. ¿Qué vamos a esclarecer? La verdad. Pero Colombia, a diferencia de todos los demás países donde existieron o hubo un conflicto armado, una dictadura, o una guerra civil, es el país que más ha tenido investigación y análisis sobre las graves violaciones a los derechos humanos ocurridas durante el conflicto armado no internacional (CANI) (y más bien ha tenido pocas

investigaciones sobre las infracciones al DIH), y se ha diagnosticado mucho. El Magdalena Medio, creo yo, ha sido sobredimensionado en sus diagnósticos. Se ha escrito mucho también sobre regiones como el Caquetá, Cundinamarca, o la Costa Caribe. Puede haber miles de libros, artículos, un sinnúmero de tesis, trabajos de grado, por decenas. Uno de los ejemplos de esta sinergia investigativa está en la conformación del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), como centro de investigaciones que le aportó al entendimiento del conflicto colombiano, entre otros, entonces, si ya tenemos todo ese bagaje de análisis, ¿para qué una Comisión de la Verdad? Porque a pesar de todo análisis de violencia, se necesita el esclarecimiento, porque faltan verdades, y falta escuchar a muchos actores, en general aún falta escuchar a muchos colombianos, que han sido acallados o se silencia por miedo a los generadores de violencia que actúan sobre los territorios. Porque cuando hablamos de actores, las personas se imaginan a las FARC-EP, al Ejército y a veces el Estado, pero existen otros actores no menos importantes, como los empresarios o comerciantes que jugaron un papel fundamental en la persistencia de la violencia. En este Conflicto Armado los medios de comunicación, por qué no decirlo, incidieron a favor o en contra de algunos de los partícipes de este conflicto, el papel de las universidades, de los sindicatos, de los grupos religiosos, de los ganaderos, hay que investigarlo, analizarlo y contextualizarlo. Este Conflicto Armado no fue entre las dos partes que hicieron los Acuerdos, las FARC-EP y el gobierno, en este conflicto colombiano intervinieron muchas más personas y entidades.

Un ejemplo de esto es que, como comisionado, me relatan un hecho, un hecho que debemos identificar quien lo perpetró—bueno, a veces no es posible saber quién lo hizo—, quién fue el que recibió el daño, cuándo se recibió ese daño, en dónde se recibió ese daño. A veces queda en duda quién lo hizo. Pero vienen dos preguntas fundamentales, en el esclarecimiento, y la gente misma en su sencillez nos pregunta: ¿por qué a mí? ¿por qué hubo esa violación, esa violencia sexual, ese homicidio, ese desplazamiento por qué le quitaron la tierra? Entonces, vienen las preguntas esenciales del porqué, y podemos darle una respuesta satisfactoria, y ahí estamos construyendo el esclarecimiento. Pero le falta algo. Sabemos el porqué, pero, ¿quién se benefició? Lo que llamamos en las negociaciones, lo que ocurre en el “cuarto de al lado”, y en Colombia sí hubo mucho en el cuarto

de al lado, que no aparecen a la luz pública, pero fueron los impulsores del conflicto armado. Es muy identificable el soldado o el guerrillero, o el paramilitar, pero ¿quién se benefició? No es fácil identificarlos, ahí empezaremos a entender el conflicto colombiano, cuando entendamos que de esta acción alguien se benefició y el poder identificar quién es, ahí ésta lo más profundo que hay en la Comisión de la Verdad, por eso, en las anteriores comisiones a veces solamente encontramos que el hecho la realizó la institución militar, el Estado colombiano, o la insurgencia o la contrainsurgencia, pero no nos dijeron el porqué. Ahora, fuera del porqué, estamos preguntando quién se benefició.

**DM:** ¿El mandato de la Comisión incluye poder nombrar a personas responsables? Ha habido comisiones en el mundo que han nombrado, con nombres específicos, y hay comisiones que no. En Colombia, ¿cómo es?

**CO:** No. En Colombia se separa, cuando se comete un delito este se individualiza y lo conoce la JEP, porque tenemos que saber quién lo hizo para poderlo sancionar o condenar. Pero cuando vamos a mirar responsabilidades se necesita conocerlo en una forma colectiva. Entonces, un general responsable, para la comisión no es como persona, sino él representando a la Institución, a la Brigada, si es un coronel al Batallón, o si es un gobernador a su Departamento, si es un gerente de una entidad centralizada o descentralizada, como el Incora o el Ica; nos preguntamos sobre qué pasó con esa Política Pública, qué hizo que con ella se violaran los DDHH, o si es se trata de un medio de comunicación, no es el periodista, es la dirección editorial de ese medio. La CEV va a mirar colectividades, asociaciones, mire usted que en víctimas se tienen ya 9 millones de personas.

Por las filas militares y policiales, desde que comenzó el conflicto hasta el momento, pasaron aproximadamente 10 millones de colombianos, que fueron soldados o policías, prestaron servicios, u oficiales, suboficiales, que estuvieron uno, dos, cinco, veinte, treinta o hasta cuarenta años, eso es una cantidad enorme de personas, y todos ellos ¿son Responsables por los hechos cometidos tal vez hasta por 7 mil militares o policiales? Pero en los institutos, en la gobernación, en la alcaldía, fueron muchísimos más. Entonces, no se puede individualizar sino mirar si era una política de Estado, si era una política pública, o fue una actividad. Generalmente, si fue una actividad individual, como el caso de los soldados que violaron a una

niña Embera, ahí hay una responsabilidad penal de los 5 o 6 soldados que cometieron el delito. Pero también hay una responsabilidad de control, del comandante del batallón, de la base militar, hay una responsabilidad de la sociedad. ¿Qué hijos les estamos entregando a la nación? Estos muchachos llevaban solo tres meses en el ejército. No son malos por entrar en el ejército, sino viene de una sociedad que de algún modo ésta enferma que permite eso, ¿qué les faltó en el colegio, que le faltó en el seno de sus familias? una formación ética y social. El Ejército no es para reformar, es para terminar de formar. Si estos muchachos comenten una violación, ¿Qué hay más de fondo?

Por ejemplo, la violencia sexual en el marco del conflicto, se muestra que es una metodología que utilizan los diferentes grupos armados, donde el cuerpo humano es un territorio de guerra. Yo me apropio de ese territorio de guerra, para decirle al adversario: usted no fue capaz de cuidar lo suyo. Esa es la dinámica de una violencia sexual en un conflicto armado, convertir al ser humano en un territorio de disputa. Cuando la insurgencia o las FARC-EP secuestran a los soldados, algunos fueron violados sexualmente, pero para un guerrero ser violado, es decir “usted ya no es guerrero, usted no es hombre, su enemigo tiene acceso a su cuerpo y usted no puede hacer nada”. Ese hombre está destruido en cuerpo y alma, se derrumba, está muerto, se vuelve vulnerable y con ello se envía un mensaje de poder hacia los demás compañeros. Esa es una dinámica de la guerra que se ha ejercido no solo en Colombia, sino en todo lugar donde ha habido guerra, especialmente en África. No se va a individualizar, pero la colectividad es la que nos dice a nosotros los patrones, la sistematicidad, la dinámica ejercida por los grupos armados, eso es lo que quiere conocer la comisión.

**DM:** Es decir que la verdad que necesitamos conocer son esos patrones de violencia, saber quiénes se han beneficiado de la violencia y quiénes han sido más afectados en estas décadas, esa parte humana de solidarizarse con el sufrimiento.

**CO:** Para ver los patrones iniciamos con las víctimas, porque sufrieron el daño. Recibimos en forma individual, colectiva, privada o incluso públicamente, porque algunas comunidades, sobre todo los grupos étnicos, han sido colectivos toda la vida, entonces hablan en colectividad. Algunas víctimas hablan en asociaciones, mujeres violadas, quieren



hablar en conjunto, no quieren que se individualicen esos temas, sino en conjunto. Entonces, una forma de sentir seguridad, porque ya no pueden amenazar a una, sino a 20 o 30, y es una forma de protección que han construido en contextos complejos como el rural. Nosotros priorizamos hablar más colectivamente. Pero hay un problema, la memoria colectiva es frágil, porque viene de lo que me dijo, de la oralidad, lo que sintió, lo que vio y lo que comentó la comadre, lo que conduce a la creación de un sentir de grupo, una manifestación colectiva. En cambio, contra-preguntar, llegar al detalle, a veces no es posible, porque se pierde esa individualidad. Entonces hay que saber manejar las dos cosas, la colectiva y la individual, sin embargo, vea usted que a través de la suma de muchas individualidades llegamos a lo colectivo.

**DM:** ¿Ha habido buena disposición por parte de víctimas y otros grupos, para aportar a este proceso de esclarecimiento de la verdad?

**CO:** En forma general, todas las víctimas quieren hablar. A veces nos exigen que los escuchemos. Pero llegamos a territorios, o grupos de víctimas, y nos dicen, “no, yo no quiero comentar, porque ustedes no son fiables”. Entonces, una de las cosas pendientes y que nos queda por hacer es crear confianza, tender puentes. Muchas personas se me acercan, por ejemplo, a mi como Comisionado, porque soy Mayor de la Reserva Activa del Ejército Nacional, que me conocen, y quizás no hablan con otros porque no les da confianza. Pero también, al contrario, algunas personas me dicen “no, con usted no queremos hablar, porque usted fue militar”. Ahí es donde veo lo asertivo que fue el Comité de Escogencia al escoger a los Comisionados. Lo hicieron amplia, plural e incluyente, aunque a veces se preguntan por qué no es más plural, pero no podíamos ser cincuenta Comisionados. El número fue más bien corto. Y la Comisión no es académica, es multidisciplinaria, lo cual es una enseñanza muy importante para otras Comisiones, porque los académicos ya hicieron sus libros, ya estudiaron todos sus temas, todos tienen sus hipótesis entonces vendrían a confirmar lo que ya habían escrito. Sí necesitamos escribir, que se puedan traducir o transcribir lo que estamos escuchando.

Esta comisión, a pesar de que tiene diferentes conceptos y perspectivas, permite que sea más fácil ponernos de acuerdo en lo fundamental. Esa palabra de Álvaro Gómez, quien dijo, lleguemos a los acuerdos sobre lo

fundamental, es lo que le ha faltado a Colombia. El problema es ponernos de acuerdo sobre lo fundamental. En los pueblos indígenas encontramos un gran ejemplo, nos dicen, vamos a hablar, conversemos, en qué estamos de acuerdo y esto va porque estamos de acuerdo. Esto no va porque no estamos de acuerdo, dejémoslo para otra conversación más adelante. Vamos, en primer lugar, a conversar y a trabajar sobre lo que estamos de acuerdo. Eso es lo que le falta a Colombia, llegar a un acuerdo nacional sobre lo fundamental y trabajar y avanzar en ello, y en lo que estamos en desacuerdo trabajarlo más adelante, cuando ya veamos que lo primero funciona, de pronto las discordancias pueden funcionar más adelante.

**DM:** ¿Cómo les ha ido con la discordancia dentro de la propia comisión? Hubo una tensión por una participación suya en un panel con militares, sobre el DIH. ¿Qué surgió de esa tensión interna?

**CO:** Lo bonito y la fortaleza de la CEV son esos diferentes pensamientos y procesos que cada uno lleva. Yo pienso que debemos hacer una escucha universal, amplia y participativa, sobre todo con las personas que no están de acuerdo con la Comisión, como ejemplo, que venga María Fernanda Cabal o Fernando Vargas Quemba, y nos diga por qué no está de acuerdo con la Comisión, es fundamental escucharlos. Puede que lo que digan ellos, no estemos de acuerdo o sí estemos de acuerdo, pero si no tenemos esa escucha universal no vamos a entender qué es lo que le está faltando a ese lado de *la verdad*.

La otra parte del nombre de la Comisión es la Convivencia, el Reconocimiento y la No Repetición. La Convivencia lo estamos haciendo. Lo que estamos haciendo en el Huila y el Tolima, es primero tomarnos un tinto, hablar de lo bonito que está el día, hablar de cosas banales. Nos tomamos un tinto, pero reconocemos que sí existe el Otro, ese otro que es diferente a mí, piensa y actúa diferente, porque ya al hablar con él, reconocemos al Otro. El proceso parte de reconocer que existe un Otro, alguien diferente, y no por esa diferencia lo voy a discriminar, lo voy a agredir o a matar. Le ha faltado mucha pedagogía a la sociedad colombiana en convivencia y en reconocer que somos un pueblo pluricultural, pluriétnico, que es muy diferente un cachaco a un costeño o a un pasturo o un llanero. Pero no podemos pensar todos iguales. Luego, cuando hemos reconocido que existe

ese Otro, se puede trabajar ya sobre las diferencias, sobre las discordancias, de los más pequeños a los más graves, y esa es la misión de la Comisión, que es diferente a todo lo que ha habido en las comisiones anteriores.

Además, es la primera comisión del mundo que incorpora a alguien que ha estado dentro de las Fuerzas Militares. Porque los procesos de los Derechos Humanos generalmente los han llevado los partidos o ideólogos de izquierda, un poco los partidos de centro, pero los partidos o ideologías de derecha, generalmente dicen, “esos tenían que ser guerrilleros”, todo lo señalan como si la protección de los Derechos Humanos fuera solo una bandera de un grupo político. Por eso hay rechazo a estas Comisiones, y las Comisiones de la Verdad generalmente tienen en sus integrantes personas o grupos de izquierda en todas sus tonalidades, porque son los que más conocen o manejan a fondo los temas sobre protección de los Derechos Humanos.

**DM:** Entonces la acusación de sesgo no es válida hacia ustedes los Comisionados, porque hay una pluralidad evidente, incluyendo su participación como miembro de las Fuerzas Militares.

**CO:** El sesgo viene cuando hablamos de Derechos Humanos. Muchas personas acusan a aquellos que defienden los Derechos Humanos de ser de izquierda. Entonces ahí hay un sesgo o un señalamiento equivocado.

**DM:** Para finalizar, me gustaría hablar sobre el Informe Final. Escuchando su análisis, que ustedes los Comisionados parten de esa mirada del Otro, del reconocimiento del Otro, puedo entrever que el Informe Final tendrá un discurso ético muy profundo, porque empezar con la mirada del Otro es una apuesta ética, si entendemos que lo ético viene de lo humano y de la dignidad humana, de poder encontrarnos entre seres humanos diversos, pero con igualdad de derechos. ¿Es el informe un planteamiento ético, una narración ética que nos entregan a la sociedad para poder comprender mejor éticamente este conflicto? Y, este informe, ¿cuándo se publicará?

**CO:** Gracias por tu análisis, y lo compartimos. Porque como te había dicho, Colombia está sobrevalorada en diagnósticos. Si vemos el CNMH, entonces ha recopilado lo que en la historia reciente en Colombia se ha vivido. ¿Nuestro papel es como el CNMH? No, eso ya se hizo, y lo hizo

bien el CNMH y lo seguirá haciendo. Entonces ¿cuál verdad es? La verdad jurídica o judicial, la hace la JEP. La verdad ética, social, política es nuestra responsabilidad. Vamos más a la verdad ética y social que a la verdad jurídica o histórica. Entonces, el Informe Final, si vemos, *grosso modo* ¿para qué sirve? los informes finales de los otros 26 países, que se han visto, generalmente han dicho qué fue lo que pasó, quién lo hizo, y quién es la víctima, pero no hicieron un análisis del por qué; y no hicieron el análisis ético.

Por ejemplo, nosotros empleamos palabras más modernas, no llamamos “perpetrador” o “victimario”, sino “responsable”. Es una palabra fundamental. Decir “yo soy responsable” y no “soy victimario”, hay una gran diferencia. “Soy victimario”- aquí no hay un reconocimiento de responsabilidad, pero si usted dice “soy responsable”, usted éticamente ya está aceptando su actuación dentro del CANI.

El Informe lo estamos entregando a finales de noviembre de 2021. Durante un mes lo tenemos que socializar, pero desde ya estamos haciéndolo, cada vez que recibimos algo decidimos qué va en el informe, ya identificamos casos, vemos los núcleos para ir profundizando y ver qué nos va faltando. Pero el Informe no es el mamotreto del ¡Basta YA!, o las decenas de libros del CNMH, o todo lo que hay escrito sobre el conflicto. El Informe va mucho más allá, es el diagnosticar, el de aproximarnos al por qué el ser humano fue capaz de tanta violencia contra otro ser humano, y ahí ya reconocemos que la violencia se ejerció además del ser humano, contra la naturaleza, contra el medio ambiente, porque, sobre todo, las poblaciones étnicas nos dicen, “es que para mí el río era fundamental, es la vida de mis pueblos”. Y voy a decir una anécdota, si me permiten. Si hablábamos con una comunidad indígena, y le pedíamos reconocimiento, y qué querían ellos para que se sintieran reparados, nos dijimos, ahora, ¿qué van a pedir? Muchos han pedido plata, otros que los metan cincuenta años a la cárcel. No, “que los responsables vengan y nos barran nuestra comunidad durante seis meses”. Cuando hablamos con los responsables, se extrañaron, “¿nosotros, barrer durante seis meses?”. Pero qué era “barrer”, como ellos habían hecho una afrenta sobre la comunidad, con humildad y con la escoba borraban los hechos violentos que hicieron contra esa comunidad. ¡Oiga, qué sabiduría!

**DM:** Esas experiencias comunitarias son importantes. Una de las experiencias compartidas en este libro es, precisamente, una comunidad en Santander, en Pichilín, sufrió una masacre de paramilitares en colaboración con el ejército. El ejército pidió perdón, pero la comunidad dijo “no, espere, venga y repare el centro de salud que está llena de moho”. Reparen el centro de salud y después sí podemos hablar de perdón.

**CO:** Mire la dinámica de Doña Fabiola, de Andes, Antioquia, es similar. Cuando el ejército por fin se hizo responsable de la muerte de su hijo, ella dijo, “yo no quiero plata, yo quiero que aquí donde lo enterraron, ustedes, Ejército Nacional, construyan una escuela que lleve el nombre de mi hijo para recuperar la memoria de mi hijo”. Pero no es que paguen la construcción, es que vengan ustedes mismos y la construyan, yo sé que los que la van a construir no fueron los que lo mataron a mi hijo, pero es algo simbólico. Y los soldados allá en su vereda la construyeron, es una de esas pocas escuelas rurales que tiene un diseño incluyente, para las personas con discapacidad que utilizan sillas de ruedas o muletas le construyeron rampas, entonces Doña Fabiola le llevaba agua de panela a los soldados que estaban construyendo la escuela, y se hizo amiga de los soldados, y después entendieron el por qué había sido la muerte de su hijo. Pero ella no pidió dinero para su bolsillo. Primero, reconstruyan la memoria de mi hijo, póngale el nombre, construyan una escuela para el saber de la vereda, y tercero, no es perdón, es vengan ustedes y hacen algo con sus manos. Convivencia con compromiso. Eso lo hizo Doña Fabiola.

**DM:** Yo, como docente universitario que trabaja en educación para la paz, una vez tengamos este Informe, la sociedad, el área educativa ... ¿después del informe qué? Nosotros nos encargamos de hacer pedagogía en colegios y universidades. Ustedes nos dejan un Informe muy importante con esta verdad ética del conflicto, y cuál es el rol entonces de la sociedad para compartir y divulgar. ¿Qué hacer con esta Verdad?

**CO:** Lo importante de qué hacer con el Informe es saber qué contiene el Informe. Partimos de eso. Este Informe da cuenta de las graves violaciones a los Derechos Humanos, y el porqué, quién se benefició, el porqué de la persistencia del conflicto, ya que si no podemos dilucidar por qué el conflicto se ha prolongado y perpetuado tantos años, y aún sigue vigente

otros tantos años más, es imposible acabarlo. Pero como ya tenemos ese diagnóstico, vamos a hacer unas recomendaciones y el Informe tiene unas recomendaciones.

Hemos pensado que alguna parte de las recomendaciones hacia el Estado tiene que ser en Política Pública. Supongamos si hablamos del problema de las tierras, el problema de acceso al capital, el problema social, el problema de inclusión, tiene que ser en recomendaciones de Políticas Públicas. Pero recuerda que en Colombia todo está escrito, lo que pasa es que no se cumple. Entonces esa segunda parte de las recomendaciones va a la sociedad. Pero tenemos un escaso mes para hacer apropiación, que la gente, la comunidad académica, se apropie de ese informe, lo lean y lo perciba no como un hecho histórico, sino como algo de recomposición del Estado colombiano, como algo que tiene que ver con transformaciones profundas en el Estado como Estado, es decir, en la sociedad, en las empresas, en las partes que componen al aparato institucional. Porque si no hay el desarme de espíritu, si no hay el desarme del pensamiento, pues sigue presentándose la violencia y sigue el conflicto. Entonces, estas recomendaciones van hacia el Estado colombiano, hacia el gobierno, hacia los gremios, la sociedad en general, pero sobre todo queremos apropiación, y por eso nuestra área de pedagogía va a ser más vigente que nunca, para que llegue a todas partes. ¿Y cómo hacemos para que la gente se apropie? Recuerda que este informe no es para los académicos, es para el señor que vive en el campo, para el señor que fue excombatiente, los que no leen, y menos un mamotreto de mil páginas. Ese informe se traduce a las lenguas o idiomas en Colombia, 4 o 5 idiomas extranjeros, se traduce en una canción, en una obra de arte, en algo que impacte a la sociedad, y yo ahí soy como buen tolimense, muy seguidor de todas la letras de Jorge Villamil o de Garzón y Collazos, como esa canción tan profunda que dice, “a quien engañas abuelo, yo sé que tu estas llorando, ... pero en el cerro hay dos cruces que te lo están recordando”, es sobre cómo asesinan a nuestros campesino, o “El campesino embejucao”, es la historia de Colombia en una canción. Y si uno le pone cuidado a la cultura, vamos a ver que hay tantas cosas, y en este tipo de canciones hablan de la historia colombiana. Una vez escuchando a Jorge Villamil, sobre la historia de “La vieja hacienda del cedral”. Y decía: “hace muchos años escribo la historia de La Violencia, lo que nos sucedió”. Esa apropiación a través de la cultura, del arte, de que le llegue al pueblo, es lo que, efectivamente,

puede hacer cambiar esta nación. Nosotros estamos cansados de leer libros académicos. Los leemos un grupo muy selecto. A veces la ojeamos, cuando son interesantes los terminamos de leer. Por ejemplo, yo leo mucho a Santiago Posteguillo porque me encanta la historia antigua de Roma, cuando lo leo a él, me pregunto, ¿cómo sería estar ahí, viendo los carruajes por la vía Apia, viendo el Circo Romano? Porque lo estoy leyendo aquí en el libro y me lo estoy imaginando, y si lo tengo en frente lo entiendo, es perfecta esa historia novelada.

**DM:** Entonces, va a tener un lenguaje accesible, popular, narrativo.

**CO:** Narrativo y accesible para todo público. Y ojalá pueda hacerse una historia novelada. Porque si no, la gente no lo apropia. ¿Cómo le enseño a un niño lo que pasó en el conflicto? ¿si no se lo explico en las palabras de un niño? En Colombia, nosotros hemos escuchado a los campesinos y escribimos un gran libro sobre los campesinos, pero con la visión de Bogotá. ¿Por qué no le decimos a los campesinos, “usted, escriba su propia visión e historia”? Y ahí está la gran diferencia que ha habido con otras comisiones. No es, “venga la escucho y yo la escribo”, aquí es un ejercicio de escucha universal.

Se hace el libro, se hace esa apropiación. Entonces, lógico, tú eres académico, lo entiendes mucho más fácil y de pronto sacamos un trabajo ejecutivo para académicos, pero será un trabajo más ejecutivo para comunidades, con esas recomendaciones, y la comisión está prevista para que tenga un hijo, un hijo que se llama la Comisión de Seguimiento, hasta ahora no se ha hablado de eso, y está en el decreto 588 de 2017 y está en los Acuerdos. Una Comisión que puede durar diez años y le va a estar diciendo a los gobiernos ¿Qué se ha hecho sobre la recomendación número uno? Tiene que rendirle un informe a la ONU, a la comunidad internacional, si esas recomendaciones fueron o no aceptadas y si se están implementando dentro del proceso colombiano en la búsqueda de la paz. Y esta Comisión es muy importante para que le siga haciendo seguimiento al trabajo de la CEV y no muera con un libro que sirva de soporte para un computador.

**DM:** ¿Cómo le ha afectado este proceso? A usted, personalmente, ¿lo ha cambiado a nivel humano, cuáles lecciones personales deja esta experiencia como comisionado?

**CO:** Yo estuve 22 años en el ejército, me retiré hace 26. Mi formación, y la mayor parte de mi vida de joven fue en la institución militar. Me retiré en el grado de Mayor, y empiezo a ejercer, soy administrador de empresas, pensaba que la administración era un complemento a mi actividad principal como abogado. Llega el 2011 y la Ley de Víctimas, la Ley 1448, la estudio, hablo con un capitán amigo, y digo, “yo soy víctima del conflicto”, y empiezo a mirar esta ley la de antes, la de Justicia y Paz, la 975, y veo que, con la ley de víctimas, Colombia da un vuelco. Por primera vez se reconoció que hay un conflicto armado, oficialmente, porque el gobierno lo negaba. Pero es que las víctimas solo se dan dentro de un conflicto armado, los demás no son víctimas, son personas que sufrieron un daño por un acto delinencial. Pero víctimas del conflicto armado, se habla de justicia y paz, pero ya queda en firma con la ley de víctimas 1448. Digo yo, “¡está cambiando algo en Colombia!”. Soy de las primeras personas que vienen de una entidad militar y reconocen como víctima, peleando, porque la ley decía en su párrafo segundo, artículo tercero, los militares tendrán una formación especial, entonces llegaba uno donde el personero, quien decía “no, ustedes tienen un régimen diferente”. “No, entiendan a las víctimas y entiendan en conjunto la ley de víctimas, que los militares sí son víctimas”. Y empiezo a luchar, me reconocen como víctima del conflicto en el 2012, y empiezo a buscar más víctimas, por esa vía recorro el país, y encuentro en un pueblo un soldado—yo le digo “mocho”, de cariño y respetuosamente—sin los miembros inferiores, en pantaloneta, tirado en un andén por el calor que hacía en ese pueblo del caribe. Me acerco y le pregunto, “¿qué le pasó?” “Sufrió la amputación por una mina”. “Usted es soldado?” “Sí, yo fui soldado.” “Es pensionado?” “Sí, yo soy pensionado, por la pérdida de los dos miembros inferiores”. “¿Y usted qué hace?” “Nada. ¿Qué más quiere que haga yo mocho?” Alcohólico, drogadicto, muerto en vida, esperaba cada vez recibir su sueldo para gastárselo y no ayudaba al hogar, pero no quería hacer nada porque su pensamiento era que se le había terminado su vida al perder sus dos piernas. Al seguir el recorrido, me encontré con otras víctimas, me reuní con ellos, y les pregunté sobre esta persona. Decían, “no, ese señor no quiere nada con nosotros, le decimos que venga a reuniones, que venga conversamos, si le damos trago sí viene. No volvemos a hablar con él”. Entonces, empleé mi autoridad de mayor y le dije: “Soy el Mayor Ospina, víctima del conflicto armado, vístase, póngase las muletas, camine vamos a hablar y nos reunimos con todos”. Cuando ellos ven esa autoridad,



reaccionan, y cumplen la autoridad. Pero no tenía que ser, porque no es la forma. Empezamos a reunirnos y a hablar, es una persona que no tuvo un apoyo psicosocial para él y su familia, él se sentía frustrado porque no podía correr, caminar con sus hijos, no podía hacer muchas cosas, le faltó terapia, le faltó cómo hacerlo llegar a la sociedad, le dieron médico y prótesis, sueldo, y se acabó. Entonces, los militares necesitan asociarse y que sean reconocidos sus derechos. En el 2012, hice más o menos 12 asociaciones. Hacía los estatutos, peleaba, porque la asociación depende del municipio, y en cada municipio deben abogar, porque tiene que ir a la Mesa Municipal de Víctimas, y cuando empezaron a ir a la mesa y encontraron las víctimas de las FARC-EP, de las Fuerzas Militares, de los paramilitares, y encontraron que todas las víctimas los une el dolor. Y el “mocho” empezó a hacer algo útil fuera de su sueldo, un proyecto productivo, coger limones, así le falten las dos piernas, y ve uno la transformación de los que fueron víctimas. Empiezan los diálogos de La Habana en el 2012, en el 2013 se hacen unos foros nacionales en apoyo a los diálogos de La Habana, y yo ya tenía un gran recorrido sobre los procesos en defensa de los derechos humanos, el derecho internacional humanitario, que le aplica a los militares.

Pero hay un error, a los militares les aplica primero los derechos humanos, más que el DIH, que es el derecho a la guerra, pero en los derechos humanos, los derechos están desde sus inicios y no necesitan portar el uniforme para estar protegido, a excepción cuando es un combate, ahí deja de pasar de los derechos humanos al DIH, en combate franco, real. Me llama el Ministerio de Defensa, alto mando militar, y como ellos eran militares activos necesitaban una persona que fuera a conocer lo que se estaba haciendo en La Habana, y empecé a asistir a estos foros que se hicieron en Colombia, pero sobre todo los foros sobre las víctimas. Fueron duros. El primer foro fue difícil, yo fui solo, no había ninguna víctima de las FARC-EP, ni del ELN, y la única víctima del otro lado era yo. Pero empezamos a hablar, a mirar lo que estaba sucediendo y entender mucho más en qué iba a parar los acuerdos. Lo que vamos a buscar es una paz estable y duradera, es el fin total del sistema, y todos los componentes del sistema integral deben buscar una paz, y en eso estamos identificados. Si la verdad va a causar otra guerra, ¿éticamente, vamos a causar la guerra por la verdad? Por eso cuando hablaste de ética, ¿qué tanto vamos a poner en esta balanza? Si ha habido 250mil muertos en este conflicto, pero por desentrañar la verdad ponemos otros doscientos,

éticamente, ¿vamos a decir la verdad, o la verdad la tenemos que posponer? Y yo digo, la paz está primero. Dejemos de matarnos, cuando ya tengamos nosotros una convivencia, podemos hablar de lo que nos pasó. Hay veces que vamos a tener que “tragarnos los sapos”, los “sapos” de justicia, porque la gente dice, son 50 años, me mató, me violó, y solo le van a dar 5 años, y años que no son de cárcel porque es una sanción extra-mural. Sí, porque estamos buscando la paz. Y porque estamos buscando la paz, no podemos decir toda la verdad, pero no tergiversar la verdad. Yo pienso que lo más importante es buscar la paz, y luego vienen los demás componentes sin ocultar la verdad, y vea que aquí hay posiciones un poco diferentes en cada uno de los miembros, pero todas son válidas, y de la parte ética y moral, yo tengo mis pensamientos católicos, soy practicante, yo digo, es importante para Colombia buscar la paz.

Como comisionado, empiezo a encontrar esto, de la ética, pero, mire que esa ética yo la vi desde que fui militar. En esa casa hay un bandido, y hay una familia, mi responsabilidad es a esa persona que yo necesito perseguir, capturar, o neutralizar, esa era la misión que yo tenía. Pero hay una familia, ¿qué es más importante, capturarlo y tener un enfrentamiento armado, o proteger la vida de esa familia? Y siempre hice la forma ética dentro de mi actividad militar. Entonces, cada uno de las y los comisionados, con su formación, va haciendo un aporte para la comisión.

El dolor de las víctimas, antes ya lo había visto, pero ahora veo el dolor y en los conversatorios de los foros de preparación para los acuerdos de La Habana, también conocí mucho el dolor de las víctimas porque las escuchaba, entonces vengo desde la Ley 1448, me vengo transformando, no cambiando, sino evolucionando más hacia esta parte ética social, hacia esta parte humana de lo que es el conflicto armado, y encuentro aquí mucho más valor y cosas profundas. Siempre traigo un ejemplo, porque me marcó. Me fui al Sumapaz, y hablaba con una víctima, que su hija de 15 años, habían transcurrido 17 años, las FARC-EP la reclutó, la niña era rebelde porque no quería, la violaron, la mataron, el papá hizo todo lo necesario para recoger su hija, la despedazaron y se la botaron al patio donde él vivía, y cuando él iba a recoger los cadáveres, le disparaban a la casa, y durante dos días iban los perros a comer, y ese dolor de ver su hija tirada lo marcó a él. 17 años después, hablé con él en Sumapaz, y le pregunté ¿Usted para

qué quiere la verdad? Y me contestó, tan abierto, tan franco: “Yo quiero la verdad para saber quién fue el que me mató a mi hija, quién me hizo daño”. La Comisión de la Verdad nunca va a revelar por la confidencialidad que manejamos, quiénes son los responsables de los hechos, a no ser que usted, y el otro, acepten decir la verdad. Pero, ¿para qué quiere conocer quién mató a su hija? Y dijo, “para matar a ese hijueputa”. 19 años llevaba con la mente nublada. Lo que vemos en el campo es venganza, odios, y este señor no descansará hasta que se muera o pueda vengar a su hija. Y esa es la violencia en Colombia, el espiral de la violencia. Por eso, la reconciliación y la convivencia son tan importantes, más que la verdad. ¿Cómo le quitamos ese dolor a ese señor? Imposible. Cuando uno escucha esas historias, lo marcan a uno. Esas violaciones ocurrieron en todas partes, cometidas por todos los autores, pero, sobre todo, fue fomentado por personas que no cogieron el fusil, y eso es lo grave en Colombia, que hay personas que impulsan el odio y nunca han cogido un fusil y no han sido lo valientes para coger un fusil. Tanto dolor en Colombia. A otro viejito le decía, ¿por qué no pasa usted a la vereda? Él estaba parado en los años 50, en Rio Blanco, Tolima, diciendo, “¡no subo a la vereda porque me matan los conservadores!”, quedó traumatizado por esa guerra. Eso es lo que nos ha sucedido en Colombia, y no ha podido superar el conflicto armado, porque cada vez es más y más y más. Y yo digo que el odio, la venganza, sumado a la polarización de las extremas, izquierda y derecha, alimentan más el conflicto.

También, el narcotráfico es una gran causa de la violencia. Ahora todos los grupos se financian con narcotráfico y mientras no se solucione el problema a fondo del narcotráfico, que es un problema mundial, Colombia va a seguir inmerso en esta violencia, porque el narcotráfico es la gasolina para todos, para los corruptos, los que están en el Estado, para los que están dentro de las instituciones militares y policiales, para los que están en el ELN, las FARC-EP, las disidencias, el Clan del Golfo, como quieran llamarlo; para el campesino, la gente que se está educando hoy en los colegios sin mayor valores, quiere una moto y un celular y hacer menudeo del narcotráfico porque no quieren trabajar cogiendo café. El narcotráfico es uno de los grandes problemas que también es la solución. Hay que solucionar el problema del narcotráfico para empezar a disminuir el conflicto armado interno, la violencia.

**DM:** Solucionar el conflicto armado sin violencia. Muchas gracias, Comisionado Ospina, por compartir esas historias concretas, importantes para ayudarnos a comprender mejor las complejidades y dimensiones humanas de este conflicto, y el esclarecimiento de la verdad, que no es nada fácil. Agradezco su trabajo como comisionado y su apuesta por la paz y la reconciliación.

## Referencias

- Congreso de la República de Colombia. (10 de junio de 2011). Ley 1448 de 2011. DO: 48.096 [http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley\\_1448\\_2011.html](http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_1448_2011.html)
- Congreso de la República de Colombia. (25 de julio de 2005). Ley 975 de 2005. DO: 45.980 [http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley\\_0975\\_2005.html](http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/ley_0975_2005.html)
- Grupo Memoria Histórica. (2013). ¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Guzmán, G., Fals Borda, O. y Umaña, E. (2005). [1962, 1963]. *La Violencia en Colombia* (tomos I y II). Bogotá: Taurus
- Presidencia de la República de Colombia. (5 de abril de 2017). Por el cual se organiza la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la no Repetición. [Decreto <Ley> 588 de 2017]. DO: 50.197. Recuperado de [http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/decreto\\_0588\\_2017.html](http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/decreto_0588_2017.html)

# CONCLUSIONES

## HACIA UNA PAZ BASADA EN EL DON DE SÍ MISMO



**Andrés Inampué Borda**

La pluralidad de experiencias y conceptualizaciones descritas en este libro, permiten la creación de un espacio de constelaciones que constituyen un aporte sustantivo para promover la paz en Colombia, en América Latina, y en el mundo, no solo como contribución a la frágil implementación de los acuerdos de La Habana, sino a la necesidad de fomentar un clima de confianza y relaciones simétricas basadas en el don de sí, o la mirada libre de egoísmos o rivalidades.

Así mismo, un llamado para atender el desafío que representa resignificar ese modelo económico regional que desafortunadamente no ha sabido cuidar a los más vulnerables de la sociedad y ha generado más exclusiones. Este asunto del modelo de mercado no significa una oposición al mercado mismo, sino a las maneras en que se constituye más hacia una tendencia que privilegia el crecimiento económico que una justicia social. De allí que estos escenarios se mantengan en tensión y en disputa.

Otro aporte valioso para dinamizar la reconciliación desde la confianza y la esperanza es el ejercicio de un diálogo fecundo entre las ciencias sociales y la matriz judeocristiana, que explora los fundamentos prepolíticos para pensar nuevos modos de reconciliación, perdón y justicia (cf. Borda-Malo, S.; Moya, C.; Mena, M.). Estas experiencias que se describen en diversos capítulos, demuestran por qué es tan importante escuchar y socializar las vivencias y prácticas de experiencias religiosas que dan sentido a los sujetos y comunidades, ante la memoria de la violencia y la resistencia no-violenta, como condiciones fundamentales para establecer un nuevo *ethos* cultural

que origina otros modos de construir sociedad. En este escenario, se ha mostrado la multiplicidad de reconciliaciones, perdones y justicias, que incluso son antagónicas, pues, comportan modelos que sostienen prácticas públicas y políticas que definen modelos de sociedad que se quieren construir, que no necesariamente repercuten hacia el bien común.

El papel de las religiones y las espiritualidades para la construcción de paz puede facilitar procesos para instaurar nuevas relaciones y trazar caminos que faciliten el encuentro con la verdad, más que judicial, una verdad histórica y libre de venganzas. En varios apartados se nota que estas nociones, alimentan la experiencia milenaria que desata modos de pensar y transformación de las realidades. Particularmente, desde la razón judeocristiana (y otras experiencias como la *ahimsa*), se puede potenciar aquello que se llama la dignidad humana. De allí que la promulgación de los derechos humanos y otras apuestas para la equidad o el bien común, hayan sido facilitadas por el cristianismo. Entonces, la fe, la esperanza y la caridad, pueden transformarme en el creyente en un catalizador que agrupa fuerzas para promover ese cambio social. Esta experiencia no se queda en un plano personal, sino que desencadena redes de solidaridad y permite no anquilosarse en las ciencias de la descripción, sino que lleva hacia adelante la escritura de la historia. Por tanto, no es solo una cuestión interna, intimista, sino que convoca a la esperanza social como resistencia política.

Pero la participación de estas experiencias prepolíticas no puede ser un lugar para justificar nuevas violencias en nombre de la paz, o en nombre de un orden superior. Algunas formas de pacifismos o de narrativas que abogan al imperio de la ley, pueden contener -en su doble acepción- lógicas de violencia. Paradójicamente, se puede hablar de la paz, enunciar un perdón, o exigir una justicia, pero, lo que realmente puede dinamizar son lógicas maximalistas de justicia o la necesidad de un perdón y olvido, o una memoria que legitima las narrativas de los vencedores; una verdad a medias o el silencio de diferentes actores que, por conveniencia, no quieren manifestarse por su responsabilidad en el conflicto violento.

La diversidad de voces y escenarios pueden ayudar a reconocer que, por ejemplo, la verdad se puede enunciar de diversas maneras, lo cual puede enriquecer la mirada de la complejidad social o los acontecimientos y

experiencias humanas como un caleidoscopio. Por tanto, esa variedad no es un problema. Sin embargo, lo es cuando se lleva a justificar nuevas violencias en nombre de la ley, desde alguna ideología política o de una espiritualidad. Imponer en voz alta con los argumentos de las pasiones humanas, puede generar una tensión que da vía libre a procesos de estigmatización, desconfianza, rechazo social, la expulsión de sujetos concretos o comunidades e incluso el despojo de su propia humanidad.

Estas actitudes emergen por el desconocimiento mismo de la lógica de la violencia que reclama siempre un culpable, un chivo expiatorio para reconciliar a las sociedades. Las disputas que se han propiciado con la justicia transicional en Colombia se producen porque, para algunos, es un lugar para la impunidad y el olvido de delitos de lesa humanidad. Al menos ese el mito que se enuncia desde algunos sectores político. Para otros, especialmente desde las víctimas, se trata de un espacio para *esclarecer la verdad de lo acontecido*. Una verdad más que judicial, es ético-política, devela la violencia que nosotros mismos hemos desatado, de allí que sea incómoda. Por eso, es más fácil y efectivo preferir la acusación hacia el otro como fuente originaria de la violencia. Esto es común dentro de las sociedades que viven con la lógica del chivo expiatorio, la cual necesita de un culpable para reconciliarnos.

Esta es la paz defectuosa que se pretende aún mantener y que sostiene las rivalidades. Por eso es fundamental, más allá de la verdad judicial, la verdad histórica, donde se da la oportunidad para saber qué nos pasó, y reconocer como parte del mismo problema. Salir de esa lógica del sacrificio, lleva a un carácter más profundo para reconocer nuestras violencias. Pero es difícil, cuando se analizan los acontecimientos dentro de los apasionamientos que nublan la realidad de los hechos.

Por esto, es importante reconocer esas narrativas que dan justificación a una original forma de violencia que alimenta otros ciclos de avasallamiento, pero que se presenta como buena, beneficiosa y útil para el progreso o bienestar común. La mano del poder transformador de estas lógicas por oasis de paz, ha sido la tarea crítica de diversos colectivos, comunidades y asociaciones. Pero tampoco significa una armonía plena, sino que está en constante disputa, en la obra permanente para edificarla.

No se puede, entonces, llegar al ideal de un paraíso perfecto, de romantizar ese trabajo de convivencia pacífica y reconciliación estética. Pero sí se podría conseguir las cuestiones mínimas o el diálogo sobre lo que nos puede ayudar a vivir como seres humanos. De allí que un buen ejercicio de discernimiento sea la identificación y superación de esa paz sacrificial que pacifica comunidades momentáneamente, pero facilita el escenario para nuevos ciclos de violencia, por la paz que reconoce experiencias, caminos trazados desde el don de sí. Esto es, la capacidad que tienen los seres humanos de reconocerse en el otro y dar-se, del per-don como parresía o revolución del amor. Un ejercicio que trasluce lo infinito en la inmanencia de lo concreto, en la comunidad que potencia relaciones sanas privadas del sacrificio y establece una justicia restaurativa.

En este sentido, la construcción de una justicia o una paz en procesos de transición, no se da solo desde arriba (entre sujetos que hacen acuerdos), ni desde los territorios, como se ha insistido, no solo *desde abajo*, donde se da una relevancia fundamental a la narrativa de la voz de los responsables o desde las víctimas y sobrevivientes. Se trata de analizar las producciones que se han constituido a partir de las *relaciones* intersubjetivas con el otro y los otros. Su testimonio en suspensión, puede evocar justificaciones de odio, pero también, mostrar el perdón que exige solamente la verdad sencilla de los hechos. Así mismo, es el cepillo contrapelo del papel de la comunidad que ha sido espectadora ante el espectáculo de la guerra. Su relación de indiferencia frente al dolor del extraño. Esto nos permite discutir si este tipo de sociedad nos puede ayudar a responder por la pregunta ética por el rostro del otro. En definitiva, a la pregunta por la filosofía primera que indaga ¿cómo sentar esas bases éticas y políticas que sostengan una cultura del reconocimiento o de la atenta escucha del sufrimiento del otro, incluso del enemigo? (cf. Bautista, M.)

Al respecto, las respuestas desde los que piensan la paz en transición, intuyen una fragilidad que amerita un espacio para el pensamiento crítico y la sensibilidad moral. Si bien todos los actores armados quieren la paz, no encuentran unas instituciones y un apoyo de la sociedad civil más comprometida para que esos procesos de justicia, verdad, reparación y no repetición, tengan una solidez que permita detener esos ciclos de violencia o, más exactamente, contener la racionalización de la venganza. El asunto



no es solamente la dejación de armas, por ejemplo, sino que se inscribe en esos procesos de reconciliación que permean una visión ampliada de la paz. Por supuesto, como proceso a mediano y largo plazo, es una tarea permanente, de poco aliento para algunos, pero para otros, como un espacio para la esperanza como potencial de convocatoria social, esto es, en la capacidad para reconocernos como seres humanos, en la dignidad que se posee.

Por otra parte, y sin que sea un asunto ideológico, como algunos lo pretenden señalar, el reto más importante es de qué manera esas injusticias socioeconómicas, de la inequidad y la desigualdad social, pueden ser transformadas de tal manera que se promueva un desarrollo humano integral. Bien se sabe que Colombia es uno de los países más inequitativos del mundo, y obedece a procesos que han generado modelos culturales que han legitimado el orden actual, donde incluso algunos modelos de mercado pueden estar generando más tensiones y malestares sociales. El problema no es el mercado, sino las maneras en que se regula y se establecen las pautas para implementar las fuerzas que dan vida al ecosistema complejo de las relaciones entre justicia, mercado, instituciones y sociedad civil. Pensar, por tanto, nuevos modelos económicos; no es un asunto de tensión entre diferentes ideologías económicas, sino que se trata de la emergencia para vincular concomitantemente la justicia y el bien común, como fuerzas que pueden ayudar a fortalecer esa paz estable y duradera.

En este escenario es fundamental, entonces, promover debates y mantener en la agenda pública los aspectos socioeconómicos que han generado exclusiones y tensiones sociales. Como lo señalan varios autores en este texto, es urgente repensar los modelos de desarrollo para que no se reduzcan a intereses de monopolios o de lógicas individualistas, sino a procesos más integrales que permitan el pleno goce de los Derechos Humanos y Fundamentales como parte del buen vivir (cf. Borda-Malo, S.; Leon Gómez Sonet, M. I.)

Reconociendo tanto el papel de los fundamentos prepolíticos, como la importancia para potenciar nuevas relaciones intersubjetivas y las posibilidades de la reconciliación, se entiende mejor por qué es un imperativo pensar en relación: todo está conectado. El perdón como *lugar* para promover la confianza y donarse al *otro*, es parte de esa constelación

que permite comprender la necesidad de trabajar no solo desde un liderazgo político o social, sino vincular a un conjunto de escenarios y prácticas que pueden consolidar una paz más sólida en tiempos de transición.

En este sentido, el perdón no es olvido, sino restauración, en cuanto devela o saca a la luz la verdad de lo acontecido y ese poder sana las comunidades. Reconoce que se han truncado los sueños de una humanidad entera en el cuerpo de una víctima. Esta práctica y vivencia del perdón es lo que puede promover la reconciliación, que va más allá de la co-existencia, como lo indica Willigenburg, pues es integrar lo religioso a la cultura misma y facilitar procesos horizontales que llevan al cara a cara con el *otro*.

La indiferencia o sociedad pasiva (cf. Moya, C.) puede ser un factor en contra ante estas oportunidades históricas de las sociedades en transición. De allí que el reto no solo para los creadores de política pública de paz, sino para la educación, sea la vinculación de la sociedad que no se quede como simple espectador. Pues, dada las tensiones y polarizaciones que se alimentan del dolor, la sed de venganza y de justicia, puede ser el caldo de cultivo para nuevas y originales formas de violencia que llevaría a una nueva escalada a los extremos. Una cuestión siempre presente.

Por eso, es tan importante analizar las experiencias que brindan los procesos de paz y las comisiones de verdad que se han constituido en otros lugares del mundo, pues, más que eventos en otras latitudes, nos unen las mismas pasiones y deseos humanos para la paz y para la violencia. Allí, hay un campo por explorar que debe ser analizado en diferentes lugares educativos como ejercicio pedagógico que promueva la memoria histórica y la verdad, tanto en sus paradojas, disputas, tensiones y discontinuidades.

Si bien, varias iniciativas no han dado los frutos de la reconciliación, también, se ha visto que es posible transformar conflictos violentos o encontrar una verdad después de décadas de búsqueda. Esa es una semilla que indica que los deseos más profundos de la humanidad, pueden convertirse en oportunidades para desacralizar la cultura de la violencia. En este sentido, el caso de Fabiola Lalinde en Colombia que lleva a los responsables, pero sobre todo a los indiferentes, a doblarse ante la inocencia y la pureza de corazón, en el perdón que exige, más que la judicialización de los violentos, la verdad desnuda. Este evento fundador nos indica el camino de la paz que

no necesita de buenos muertos para justificarse o de una reconciliación del sacrificio ritual que alimenta la pacificación. Nos convoca a una conversión humana que cuida y protege. La revolución del amor que es el corazón de toda práctica prepolítica, política y de justicia, que crea nuevas realidades, nuevos mundos, un nuevo *ethos* cultural. Este es el desafío, la tarea y promesa que nos mueve a caminar y a considerar mis propias realidades y actitudes.

## AUTORES(AS)



**Karen Giovanna Añaños Bedriñana** es Doctora en Derecho por la Universidad de Granada (España). Profesora de Derecho e Investigadora del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada. Especializada en Derechos Humanos, en especial, los sistemas de protección internacional de derechos humanos (Europa e Iberoamérica), y poblaciones vulnerables. Con publicaciones en editoriales como: MPDI, Routledge: Taylor & Francis, Gaceta Sanitaria. Correo electrónico: [karengananos@ugr.es](mailto:karengananos@ugr.es)

**Beatriz Alejandra Arboleda Romero** es docente en la Universidad Católica Lumen Gentium. Trabajadora Social, Magíster en Derechos Humanos y Cultura de Paz, Especialista en Derecho Internacional Humanitario de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Acompañante de la comunidad de Pichilín como enlace comunitario en la asociación Sembrandopaz (2014-2015) y de la iglesia Cristo la Única Esperanza, en el corregimiento de la Esperanza (Buenos Aires, Cauca), como Coordinadora del programa de Incidencia Política de la Fundación Edupaz (2016). Ha participado en diversos proyectos de construcción de paz en comunidades educativas, rurales y urbanas, trabajando temas de justicia restaurativa, mediación escolar, mediación comunitaria, derechos humanos y memoria colectiva.

**Milton Adolfo Bautista Roa** es Magíster y Especialista en Filosofía Contemporánea (Universidad de San Buenaventura), Magíster en Desarrollo Educativo y Social (Universidad Pedagógica Nacional-CINDE), Licenciado en Filosofía, Ética y Valores Humanos (Universidad Santo Tomás) y Licenciado en Teología (Pontificia Universidad Javeriana). Sus líneas de investigación son: ética y responsabilidad social; filosofía francesa contemporánea, específicamente el pensamiento de Emmanuel Levinas; cibercultura y educación. Investigador miembro del grupo de investigación *Expedicionarios Humanistas*. Se ha desempeñado como docente de pregrado y postgrado en la Maestría en Pedagogía de la USTA; coordinador de investigación y posteriormente como Director del Departamento de Humanidades y Formación Integral -DHFI- de la Universidad Santo Tomás, Seccional Tunja. Actualmente se desempeña como Director de la Unidad de Currículo y Formación Docente -UDCFD- de la misma universidad. Correo electrónico: [milton.bautista@usantoto.edu.co](mailto:milton.bautista@usantoto.edu.co)

**Santiago Borda-Malo Echeverri** fue monje durante 19 años. Se escribió con J. J. Lanza del Vasto (1978-79), quien le envió su libro *Umbral de la Vida Interior*. Se vinculó al Arca desde 1985 (*Noticias del Arca*), fue Aliado y luego Compañero del Arca (2000, 2005), participó en los Encuentros del Arca Latinoamericana: Sao Paulo (julio de 2002), Buenos Aires (enero de 2005) y en el Capítulo General (Francia, Casa Madre La Borie Noble, julio de 2005, donde fue postulado a la terna para la Responsabilidad mundial del Arca) ... Docente investigador del Departamento de Humanidades y Formación integral de USTA-Seccional Tunja durante 19 años. Magíster (2003) y Doctor en Filosofía por USTA-Bogotá (2018). Autor de los libros *Filosofía de la Noviolencia y Crítica de la razón violenta* (USTA, 2011, Tesis meritoria de Maestría en Filosofía, USTA-Bogotá), *Ética: Un arte de vivir con plenitud* (2012, Módulo) y *El coraje de la verdad en Michel Foucault* (Tesis doctoral, USTA-Tunja, 2019).  
Contacto: santiago.bordamalo@usantoto.edu.co

**Angie Marcela Gómez Giraldo** es estudiante de teología y miembro del semillero de investigación bíblico BERESHIT, Universidad Santo Tomás.

**Maria I. Leon Gómez Sonet**, tiene una Maestría en Asuntos Globales con una concentración en Estudios Internacionales de Paz, de la Keough School of Global Affairs en la Universidad de Notre Dame. Realizó sus estudios universitarios sobre asuntos globales, desarrollo internacional y francés, en la Universidad Salve Regina. Ha trabajado con la Red de Liderazgo sobre América Latina (Chicago Leadership Network on Latin America- CLRN) en asuntos relacionados con la política internacional de los Estados Unidos hacia América Latina, derechos humanos, inmigración y justicia social. Maria trabajó con el Instituto de Justicia y Reconciliación en Ciudad del Cabo, Sudáfrica, el fondo para las Américas (The Trust for the Americas), una organización afiliada a la Organización de Estados Americanos (OEA), en la ciudad de Washington, D.C, y el Instituto Auschwitz para la Paz y la Reconciliación en Nueva York.

**Bernardo Alfredo Hernández-Umaña** es Doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid (España). Autor del libro *Desarrollo y Derecho al Desarrollo*. Desde el Biocentrismo y el Pensamiento Complejo (Ediciones USTA, 2017 y de diversos capítulos de libros y artículos SCOPUS. Destaca su labor como editor en las obras *Buenos (Con)vivires en Ecuador y Bolivia* (UVA-USTA, 2020). Actualmente es Docente-investigador de la Escuela de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Trabajó como Docente-investigador de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás (Colombia). Fue director del Instituto de la Paz y el Desarrollo de la USTA (Colombia). Ha hecho una estancia de investigación en el Instituto de la Paz y los

Conflictos (IPAZ, UGR). Sus líneas principales de investigación son los Estudios sobre el desarrollo e Investigación para la paz. Asimismo, es miembro de la Red Española de Estudios del Desarrollo (REEDES).

Correo electrónico: [bernardo.hernandez@unad.edu.co](mailto:bernardo.hernandez@unad.edu.co)

**Julián Eduardo Leal Reatiga** es estudiante de teología y miembro del semillero de investigación bíblico BERESHIT, Universidad Santo Tomás.

**Jamie Leigh Hazelwood** es docente y acompañante en procesos de educación para la paz, justicia restaurativa y derechos humanos. Magíster en Derechos Humanos y Cultura de Paz, Especialista en Resolución de Conflictos (Pontificia Universidad Javeriana Cali y Bogotá, respectivamente). Profesional en Estudios Bíblicos y Religiosos (Fresno Pacific University, EEUU). Ha sido profesora universitaria en Colombia y Egipto, trabajando durante trece años con organizaciones de derechos humanos y construcción de paz en proyectos sociales, investigativos y educativos con comunidades víctimas de los conflictos armados en Colombia y Egipto. Actualmente, es candidata al doctorado de Educación en la Universidad de la Salle, Costa Rica. Investiga los procesos de justicia restaurativa en poblaciones vulnerables en Colombia y los Estados Unidos.

**Andrés Inampué Borda** es docente del Departamento de Humanidades y Formación Integral, y director del Instituto de la Paz y el Desarrollo de la Universidad Santo Tomás (Colombia). Magíster en ética social y desarrollo humano de la Universidad Alberto Hurtado. En su investigación de maestría analizó los modelos de reconciliación en Colombia (2005-2013). Es licenciado en teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Con experiencia en docencia universitaria y trabajos investigativos sobre la reconciliación, cultura de paz, la ética social y la cátedra de paz en contextos educativos y comunitarios.

**Maricel Mena López** es post-doctora en Hermenéutica Feminista Latinoamericana de la Escuela Superior de Teología, Sao Leopoldo, Brasil. Doctora en Ciencias de la Religión en el área de Biblia por la Universidad Metodista de Sao Paulo, Brasil. Profesora de tiempo completo de la Facultad de Teología de la Universidad Santo Tomás. ORCID: 0000-0001-5958-0570.

Correo electrónico: [maricelmena@usantotomas.edu.co](mailto:maricelmena@usantotomas.edu.co)

**César Moya** es PhD. en Teología de la Vrije Universiteit Amsterdam, Países Bajos; Magíster en Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana de Costa Rica; Especialista en Resolución de Conflictos de la Pontificia Universidad Javeriana. Tiene estudios en Transformación de Conflictos en Eastern Mennonite University de Estados Unidos. Ha servido como profesor en diferentes universidades

y seminarios de América Latina y Estados Unidos. Es autor de varios libros y artículos en temas de teología de paz, reconciliación y hermenéutica bíblica. Escribe regularmente para la Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA y dirige la Revista de la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA. Actualmente lidera el Grupo de Investigación OIDHPAZ (Observatorio Ecuménico e Interdisciplinario en Derechos Humanos y Paz) y es profesor de Teología en la Corporación Universitaria Reformada en la ciudad de Barranquilla. Correo electrónico: c.moya@unireformada.edu.co

**Daniel Moya Urueña** es docente investigador del Departamento de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás (Colombia). Investigador del Observatorio Pedagógico del Centro de Estudios Educativos Enrique Lacordaire, de la Universidad Santo Tomás (USTA) (Tunja, Colombia). Es estudiante de doctorado en filosofía de la Vrije Universiteit Amsterdam (Países Bajos). Magíster en Estudios Internacionales de Paz y Conflicto de la Universidad de Notre Dame (EEUU). Profesional en Humanidades y Ciencias Sociales de Goshen College (EEUU). Investigador miembro del grupo de investigación *Expedicionarios Humanistas* de la Universidad Santo Tomás. Ha trabajado durante diez años con organizaciones sociales de derechos humanos y construcción de paz, coordinando proyectos sociales, investigativos, educativos y periodísticos con población migrante y comunidades víctimas de los conflictos armados en EEUU, Palestina/Israel, y Colombia. Ha sido profesor universitario en México, Ecuador y Colombia. Investiga los procesos de paz y las sociedades en transición en América Latina. Correo electrónico: daniel.moya@usantoto.edu.co

**Carlos Guillermo Ospina** es comisionado de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad en Colombia. Director programático y académico de los Simposios adelantados entre las Fuerzas Militares y de Policía, con la Comisión de la Verdad y la comunidad en general. Defensor de Derechos Humanos de la población vulnerable y Víctimas de la Fuerza Pública y de sus familias. Director Nacional de la Asociación Colombiana de Militares Víctimas del Conflicto Armado, Acomivic O.V. desde el 2013. Víctima del Conflicto Armado Ley 1448 de 2011. Mayor de la Reserva Activa del Ejército Nacional. Abogado Penalista. Administrador de Empresas. Profesional en Ciencias Militares. Especialista en Inteligencia Militar. Especialista en Administración de la Seguridad. Docente de la Universidad Militar Nueva Granada.

**Maria Camila Posse Gaez** tiene una Maestría en Asuntos Globales con Especialización en Estudios Internacionales de Paz de la Universidad de Notre Dame. Durante sus estudios, recibió una beca del Instituto Kroc para cubrir los costos totales de su título de posgrado. Antes de obtener su maestría, María se

graduó de Yale-NUS College, un proyecto conjunto entre la Universidad de Yale y la Universidad Nacional de Singapur, con un pregrado en Asuntos Globales. Su investigación académica se ha centrado en el efecto de la ideología sobre los procesos de legitimación política de las insurgencias armadas, las relaciones de seguridad entre Colombia, Venezuela y la ex guerrilla de las FARC-EP, y las dinámicas de corrupción entre los servidores públicos, por ejemplo. Fue consultora en el Banco Mundial y analista de negocios internacionales.

**Manuel Antonio Veloza** es estudiante de teología y miembro del semillero de investigación bíblico BERESHIT, Universidad Santo Tomás.

**Theo van Willigenburg**, PhD. en Filosofía, M.A. en Teología y M.A. en Filosofía. Es investigador residente de la Facultad de Religión y Teología de Vrije Universiteit Amsterdam, y Director de la Kant Academy Utrecht. Sus principales intereses investigativos son la justicia restaurativa, Anselm, la psicología moral, y la teología sistemática. Ha publicado recientemente en la International Journal of Restorative Justice y el Journal of Ecumenical Studies.  
E-mail: [vanwilligenburg@kantacademy.nl](mailto:vanwilligenburg@kantacademy.nl).





---

Se terminó de editar el libro electrónico  
en septiembre de 2021 en los  
talleres de Editorial Jotamar S.A.S.  
Tunja, Boyacá Colombia.

---