



REVISTA

Ra Ximhai

uaim

Publicación Cuatrimestral de Paz, Interculturalidad y Democracia

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA INDÍGENA DE MÉXICO

uaim

Toda la Gente, Todos los Pueblos

Simen Yoemia, Simen Pa?lia Yole'men

Vol. 9

Núm. 2

Mayo - Agosto 2013



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura



Catedra UNESCO en
Resolución Internacional de Conflictos
y Construcción de Paz
Colombia



INDIZACIONES



está indexada en:

e-revist@s, desarrollado en el seno del **Portal Tecnociencia**, bajo el patrocinio y financiamiento de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (**FECYT**), Sistema de Información Bibliográfica sobre las publicaciones científicas seriadas y periódicas, producidas en América Latina, el Caribe, España y Portugal (**LATINDEX**), Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (**CLASE**), Electronic Journals Service (**EBSCO**), Red de Revistas de América Latina y el Caribe, España y Portugal (**Red ALyC**), Servicios de Alertas y Hemeroteca Virtual de la Universidad de la Rioja, España (**DIALNET**), Social Science Information Gateway (**SOSIG**) de la Universidad de Bristol (**Inglaterra**), Directory of Open Access Journals (**DOAJ**) de la Universidad de Lund (Suecia), Red de Revistas de la Asociación Latinoamericana de Sociología (RevistALAS), Catálogo Bized (Inglaterra) y en El Hispanic American Periodicals Index (HAPI). Puede consultarse a través de la biblioteca de revistas electrónicas de: Ciencia y Tecnología de la Organización de Estados Americanos para la Educación la Ciencia y la Cultura (OEI), Göteborg University Library (Alemania), Braunschweig University Library (Alemania), Uppsala University Library (Alemania), Kassel University Library (Alemania), Biblioteca Virtual de Biotecnología para las Américas del Instituto de Biotecnología de la UNAM (México), Universidad de Caen Basse-Normandine (Francia), Institución Universitaria Centro de Estudios Superiores María Goretti (Colombia), Librería del Ministerio de Ciencia y Tecnología (Brasil), Centre Population et Developpemente, CIRAD (Francia), Revistas de Ciencia y Tecnología de la Universidad Centroamericana (Nicaragua), Oxford Brookes University (Inglaterra), Electronic Journal Library (China), University of Leicester (Inglaterra), E-journals de la Universidad de Nancy (Francia), University of Georgia Libraries (USA), Elektroniset Lehdet de la Universidad de Tampere (Finlandia), Revistas On-Line de la Universidad de Torino (Italia), Revistas Electrónicas de la Universidad de Joseph Fourier (Francia), Recurso-e de la Universidad de Sevilla (España), Revistas electrónicas de la Universidad de Franche-Comté (Francia), Thomas Library de la Universidad de Wittenberg (USA), Ohio Library and Information Network de State Library of Ohio (USA), Periodiques Electroniques de la Universidad Joseph Fourier et de l' Institut National Polytechnique de Grenoble (Francia), Library of Teikyo University of Science and Technology (Japón), University of Tsukuba Library (Japón), Albertons Library of Boise State University (USA), Oxford University Libraries (Inglaterra), Magazines and Journals List de Milton Briggs Library (USA), Library de Southern Cross University, (Australia), Agence Bibliograph de l'er Seignement Supérieur (ABES) (Francia), University of Tennessee Libraries (USA), Walter E. Helmke Library of Indiana University (USA), Trinity University Library Catalog (USA), Columbia University Libraries (USA), Centre National de la Recherche Scientifique (Francia), Electronic Journals of Texas Tech University (USA), Bibliothèque de l'Institut Universitaire d'Hématologie (Francia), University Library of University of Sheffield (Inglaterra), Binghamton University Libraries (Inglaterra), Library of University of Liverpool (Inglaterra), University of Illinois at Urbana-Champaign Library Gateway (USA), Cornell University Library (USA), Binghamton University Libraries (USA), Digital Library de la Università Di Roma Torvergata (Italia), Main Library and Scientific Information Centre of the Wroclaw University of Technology (Polonia), Biblioteca Digital de Ciencia y Tecnología Administrativa (Argentina), USF Libraries de la University of South Florida (USA), Sistema Bibliotecario di Ateneo di Politecnico di Milano (Italia), Washington Research Library Consortium (WRLC) (USA), Biblioteca Digitale della Sapienza di Università degli studi di Roma "La Sapienza" (Italia) Biblioteca Universitaria di Lugano de la Università Della Svizzera (Italia), Bibliothèques Universitaires de Université Jean Monnet Saint-Etienne (Francia) y en in4ciencia. Hispanic American Periodicals Index (HAPI) y Academic Journals Database.

Ra Ximhai

El mundo,
El universo o
La vida

VOLUMEN 9 NÚMERO 2 MAYO-AGOSTO 2013



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura



Cátedra UNESCO en
Resolución Internacional de Conflictos
y Construcción de Paz
Colombia

El mundo, El universo o La vida

Volumen 9 número 2 mayo-agosto 2013

Publicación de la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM)

EDITOR GENERAL:

DR. GUSTAVO ENRIQUE ROJO MARTÍNEZ

DIRECTOR EDITORIAL:

DR. EDUARDO ANDRÉS SANDOVAL FORERO

SUBDIRECTORA:

DRA. ROSA MARTÍNEZ RUIZ

Todos los artículos publicados son sometidos a arbitraje por especialistas en el tema mediante el sistema de "pares ciegos". El contenido de los artículos es responsabilidad exclusiva de los autores.

D.R. © Ra Ximhai

Hecho en México

Printed in Mexico

DISEÑO, DIAGRAMACIÓN Y CORRECCIÓN DE ESTILO: ALEXIS OSVALDO SANDOVAL MOTA

LAS OBRAS QUE SE EXHIBEN EN LA PRESENTE REVISTA, SON AUTORÍA DE LA ARTISTA GUILLERMINA VICTORIA.

PORTADA: "REQUIEM"

CONTRATAPA: "EL NIDO"

EL EL SEPARADOR "CONFLICTOS Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ" ILUSTRA LA OBRA "GÉNESIS"
EN "PARADIGMAS DE EDUCACIÓN SOCIO-INTERCULTURAL" LA OBRA ES "ALFABETO Y LEY"
EN "RESEÑAS" LA OBRA ES "PUENTE"

CORREO: guillermina.victoria@hotmail.com

Sitio Web: <http://wilhelmina18.wix.com/arte-victoria>

LA ARTISTA ES COLABORADORA DE ESPACIO DE ARTE ISIDORO:

<http://isidoroespaciodearte.blogspot.com.ar/2011/11/guillermina-victoriaartista-de-isidoro.html>

SE ENCUENTRAN TAMBIÉN EN LA RED SOCIAL FACEBOOK, EN DONDE HAY UN RECORRIDO COMPLETO DE SUS TRABAJOS: <https://www.facebook.com/guillermina.victoria.7>

RA XIMHAI, Volumen 9, Núm. 2, mayo-agosto 2013, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma Indígena de México. Domicilio Fuente de Cristal 2334 entre Coral y Cuarzo. Fracc. Fuentes del Bosque. C.P. 81229 Tel: (668) 8160-320, <http://www.raximhai.com.mx/Portal/>, raximhai@uaim.edu.mx. Editora responsable: Dr. Gustavo Enrique Rojo Martínez. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2022-102612472100-102, E-ISSN: en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor.

Todos los artículos publicados son sometidos a arbitraje por especialistas en el tema mediante el sistema de "pares ciegos". El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores.

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 México

COMITÉ EDITORIAL INTERNACIONAL

PROFESORES INVESTIGADORES:

DR. FRANCISCO A. MUÑOZ
UNIVERSIDAD DE GRANADA-ESPAÑA
INSTITUTO DE LA PAZ Y LOS CONFLICTOS

DR. PAULO HENRIQUE NOVAES MARTINS DE ALBUQUERQUE
UNIVERSIDAD FEDERAL DE PERNAMBUCO-BRASIL
PRESIDENTE DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA (ALAS)

DR. RAFAEL GÓMEZ RODRÍGUEZ
CALIFORNIA STATE UNIVERSITY, MONTEREY BAY

DR. DANIEL CAMACHO MONGE
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
PROFESOR EMÉRITO Y DIRECTOR DE LA REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

DR. NORMAN MARCELO ARNOLD CATHALIFAUD
UNIVERSIDAD DE CHILE
DECANO DE LA FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
VICE-PRESIDENTE DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA (ALAS)

DR. TIZIANO TELLESCHI
UNIVERSITÀ DI PISA, ITALIA
CENTRO INTERDISCIPLINARE SCIENZE PER LA PACE

DR. ALEXIS ROMERO SALAZAR
UNIVERSIDAD DEL ZÚLIA-VENEZUELA
DIRECTOR REVISTA ESPACIO ABIERTO

DR. JULIO MEJÍA NAVARRETE
UNIVERSIDAD RICARDO PALMA-PERÚ

DRA. ESPERANZA GÓMEZ-HERNÁNDEZ
EDITORA DE LA REVISTA DE TRABAJO SOCIAL
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA-COLOMBIA

DRA. ALICIA ITATÍ PALERMO
EDITORA DE LA REVISTA DE LA ASOCIACIÓN ARGENTINA DE SOCIOLOGÍA

CONSEJO EDITORIAL

PROFESORES INVESTIGADORES:

DR. EMMA ZAPATA MARTELO
COLEGIO DE POSTGRADUADOS
CAMPUS MONTECILLO

DR. JAIME ANTONIO PRECIADO CORONADO
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CUCSH

DR. RICARDO CONTRERAS SOTO
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO
CAMPUS CELAYA

DR. LEIF KORSBAEK
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
DIVISIÓN DE POSGRADO

DR. BENITO RAMÍREZ VALVERDE
COLEGIO DE POSTGRADUADOS
CAMPUS PUEBLA

DR. MIGUEL ÁNGEL SÁMANO RENTERÍA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHAPINGO

DR. MINDAHI CRESENCIO BASTIDA MUÑOZ
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD LERMA

DR. RICARDO MELGAR BAO
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA (INAH). DELEGACIÓN MORELOS.

DR. GUSTAVO ENRIQUE ROJO MARTÍNEZ
EDITOR GENERAL

DR. EDUARDO ANDRÉS SANDOVAL FORERO
DIRECTOR EDITORIAL

DRA. ROSA MARTÍNEZ RUIZ
SUBDIRECTORA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA INDÍGENA DE MÉXICO

CONTENIDO

VOLUMEN 9 NÚMERO 2 MAYO-AGOSTO DE 2013.
PAZ, INTERCULTURALIDAD Y DEMOCRACIA

- 11 Presentación
- 15** **Conflictos y construcción de Paz**
- 17 La misión de un discurso filosófico en la construcción
de la paz
JOSÉ RICARDO PERFECTO SÁNCHEZ
- 45 Los valores del indianismo
ALBERTO SALADINO GARCÍA
- 69 Conflictos armados y construcción de paz. De la
teoría a las políticas internacionales de paz en la
posguerra fría
OSCAR MAURICIO CASTAÑO BARRERA
- 105 Los caminos para la Paz en Colombia
EDUARDO ANDRÉS SANDOVAL FORERO
- 131 ¿Justicia o paz? El problema de la amnistía
FRANCISCO CORTÉS-RODAS
- 161 Conflictividad y empoderamiento en agrupaciones
ciclistas de Guadalajara
GERARDO PÉREZ VIRAMONTES

203

Paradigmas de educación socio-intercultural

- 205 Inter-culturalidad, poder y cambio social: el desafío del mediador escolar
TIZIANO TELLESCHI
- 235 Entretejiendo comunidades y universidades: desafíos epistemológicos actuales
ZAYDA SIERRA Y GERALD FALLON
- 261 Rapa Nui: Tradición, modernidad y alterglobalización en la educación intercultural
FIDEL MOLINA

283

Reseñas

- 285 Ciudadanía y Educación. Diálogos con Touraine
CARLOS ULISES CORTEZ VELÁZQUEZ
- 291 Familia y Migración
JERJES AGUIRRE OCHOA Y MIGUEL CRUZ VÁSQUEZ



EDITORIAL

Es para la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM), institución intercultural del estado de Sinaloa, un honor compartir esta coedición de la revista Ra Ximhai con el Consorcio de Universidades Cátedra UNESCO en Resolución Internacional de Conflictos y Construcción de Paz. Múltiples son las tareas académicas, científicas, culturales y de extensión que hemos acordado realizar en la Cátedra UNESCO. La realización del Primer Seminario Internacional en Resolución de conflictos y Construcción de Paz –junio 14 y 15 de 2013– con sede en la UAIM, es junto con la presente coedición, una de las formas concretas de difusión colectiva del conocimiento y de cooperación interinstitucional e internacional en torno al estudio de los conflictos y la paz en América Latina.

Esta coedición se enmarca dentro de propósitos de la Cátedra UNESCO en Resolución Internacional de Conflictos y Construcción de Paz, en el sentido de divulgar el pensamiento, las teorías, las experiencias y las prácticas que coadyuvan a la resolución y transformación pacífica de los conflictos, así como a la construcción de una paz duradera y sustentable.

En sintonía con ello, la presente publicación se constituye en insumo para el trabajo en el Seminario Internacional en Resolución de Conflictos y Construcción de Paz, dirigido todos los participantes universitarios, estudiantes de licenciatura, de instituciones gubernamentales, y de manera particular a los estudiantes de la primera y segunda generación de la Maestría y Doctorado en Estudios para la Paz, la Interculturalidad y la Democracia de la Universidad Autónoma Indígena de México.

Ra Ximhai, volumen 9, número 2, contiene dos secciones. La primera denominada *Conflictos y construcción de Paz*, incluye un total de seis artículos. El primero, “La misión de un discurso filosófico en la construcción de la paz” de José Ricardo Perfecto Sánchez, en el que se analizan los siguientes aspectos:

un concepto integral de ser humano como sujeto-persona, la distinción entre Filosofía y filosofías, un discurso filosófico, misión de un discurso filosófico, y construcción de la paz.

El segundo artículo, “Los valores del indianismo” de Alberto Saladino García, versa acerca del estudio de los valores del indianismo, lo cual permite conocer los fundamentos del modo de vida de los pueblos originarios. Los valores que regulan su vida cotidiana son el humanismo, comunitarismo, respeto a la dignidad, amor a la naturaleza y a sus saberes, rectitud, cumplimiento y respeto a la palabra comprometida, promoción de la espiritualidad, justicia, libertad y paz. El interés por exponer las virtudes teóricas del indianismo tiene como cometido trascender su interpretación sólo ideológica, al situarlo como un tipo de filosofía que racionaliza un proyecto societario alternativo al occidental, identificado con el nombre del Buen Vivir o Vivir Bien.

El siguiente artículo, “Conflictos armados y construcción de paz. De la teoría a las políticas internacionales de paz en la posguerra fría” de Oscar Mauricio Castaño Barrera, expone las distintas acepciones del concepto de construcción de paz a partir de las discusiones sobre los conflictos armados, los debates en la configuración de la ONU y las operaciones de paz, la paz liberal como corriente dominante y finalmente, a partir de las teorías o “paradigmas” de intervención pacífica de conflictos armados a través del acumulado de la investigación para la paz.

Un cuarto artículo titulado “Los caminos para la Paz en Colombia”, de Eduardo Andrés Sandoval Forero, aborda al conflicto sociopolítico y la violencia directa, estructural y cultural que viene presentándose en Colombia desde la década de los años cincuenta del siglo pasado. A partir de los estudios para la paz y los conflictos, reflexiona acerca de la confrontación armada, sobre la negociación entre el gobierno y la insurgencia, y sobre las diferentes perspectivas de paz que se vienen tejiendo en Colombia.

El siguiente trabajo, titulado “¿Justicia o paz? El problema de la amnistía” de Francisco Cortés-Rodas, plantea las complejidades jurídicas del proceso de negociación entre el gobierno de Colombia y el grupo guerrillero en torno a la posible amnistía o el perdón jurídico de crímenes internacionales. En otro sentido se plantea la posible no aceptación de los rebeldes a tribunales nacionales o internacionales, y en consecuencia la potencial decisión de todos o algunos de continuar en las dinámicas de la violencia militar directa.

Concluimos esta primera sección con el texto de Gerardo Pérez Viramontes, denominado “Conflictividad y empoderamiento en agrupaciones ciclistas de

Guadalajara”, el cual es el reporte final que resulta de haber incursionado en el análisis de los conflictos que se dan al interior de los grupos y entre los diversos colectivos que reivindican el uso de la bicicleta en Guadalajara, y el contexto en el que se desarrollan.

En la segunda sección, *Paradigmas de educación socio-intercultural*, se incluyen tres artículos. Iniciamos con “Inter-culturalidad, poder y cambio social: el desafío del mediador escolar” de Tiziano Telleschi, el cual pretende precisar y presentar el perfil educativo y social del mediador escolar a través de una serie de reflexiones surgidas a raíz de una amplia confrontación sociológica y antropológica sobre el tema de la Mediación entre actores en condición asimétrica y conflictual en vistas de un cambio social.

Continuamos con “Entretejiendo comunidades y universidades: desafíos epistemológicos actuales” de Zayda Sierra y Gerald Fallon, cuyo propósito es problematizar conceptualmente e invitar a la discusión sobre la tendencia dominante de la universidad en el contexto global, y particularmente en América Latina, en reproducir un *status quo* que hace invisibles perspectivas e ideas alternativas sobre nociones de desarrollo comunitario y sostenibilidad desde nuevos imaginarios.

Terminamos esta segunda sección con el artículo “Rapa Nui: Tradición, modernidad y alterglobalización en la educación intercultural” de Fidel Molina, en el que se describen, analizan y comparan las manifestaciones de la educación intercultural en una situación difícil como es la de la isla de Rapa Nui (Isla de Pascua), tradicionalmente aislada, en el “ombligo del mundo” (Te pito o Te Henua), pero “descubierta” y asimilada por los occidentales, y recuperada para la idea intercultural que supere dicha asimilación y/o homogeneización globalizadora, en un contexto de alterglobalización.

Dos importantes reseñas se incluyen al final de esta revista. Una del libro *Ciudadanía y Educación. Diálogos con Touraine*, escrita por Carlos Ulises Cortez Velázquez. La segunda elaborada por Jerjes Aguirre Ochoa y Miguel Cruz Vásquez sobre el libro *Familia y Migración*.

Nos congratulamos por la obra artística que acompaña a la presente edición especial, y manifestamos nuestra profunda gratitud a Guillermina Victoria, artista que desinteresadamente nos otorgó los derechos para utilizar las imágenes de sus obras, en forma impresa y digital, para ser exhibidas, difundidas y acompañar este volumen 9, número 2 de 2013.

Resta manifestar que la presente coedición de la revista Ra Ximhai con el Consorcio de Universidades Cátedra UNESCO en Resolución Internacional de

Conflictos y Construcción de Paz, constituye un material de gran valor para los investigadores y estudiantes que desde distintas disciplinas se proponen el estudio de los conflictos y la construcción de la paz. También auguramos potencializar la discusión de los temas referidos, así como contribuir a la construcción de sociedades con justicia, democracia, incluyentes de todas las diversidades, libres y pacíficas. Es decir, contribuir a edificar un mundo de convivencias pacíficas!

Mtro. Felipe Piedrahita Ramírez
Coordinador de la CÁTEDRA UNESCO
en Resolución Internacional de Conflictos
y Construcción de Paz
(RIC/CP). Universidad de Antioquia.

Dr. Eduardo Andrés Sandoval Forero
Coordinador del Seminario Internacional en
Resolución Internacional de Conflictos
y Construcción de Paz
CÁTEDRA UNESCO – UAIM.

Rosa Martínez Ruiz
Subdirectora Editorial.



RAXIMHAI ISSN-1665-0441
VOLUMEN 9 NÚMERO 2 JULIO-DICIEMBRE 2013
17-44

LA MISIÓN DE UN DISCURSO FILOSÓFICO EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ

THE MISSION OF A PHILOSOPHICAL DISCOURSE IN PEACEBUILDING

José Ricardo Perfecto Sánchez

Resumen

En respuesta a la invitación para participar en el Primer Seminario Internacional en Resolución de Conflictos y Construcción de Paz, decidimos investigar y escribir sobre “La misión de un discurso filosófico en la construcción de la paz” por considerar que es más importante discurrir sobre el fenómeno social de paz, que seguir acentuadamente preocupados por analizar la violencia en todas sus manifestaciones; y, aunque suelen convivir en nuestro quehacer cotidiano, pareciera que predomina la violencia sobre la paz. En nuestro caso, hemos preferido optar por el análisis y adhesión a la propuesta de una Epistemología sistémico-compleja para construir la paz de Alfonso Fernández Herrería y María del Carmen López López, acompañada de un pensamiento antrópico de Tomaso Bugossi tipificado por su fundamento metafísico ontológico, epistemológico y axiológico en cuanto aplicable a la Educación para la Paz o Educación en valores. De ahí que se analizan en este artículo los siguientes puntos: un concepto integral de ser humano como sujeto-persona, la distinción entre Filosofía y filosofías, un discurso filosófico, misión de un discurso filosófico, y construcción de la paz.

Palabras clave: Misión, discurso filosófico, educación, valores, violencia y paz.

Abstract

Attending to the invitation for participating into the First International Seminary on Conflict Resolution and Peace Construction, we decided to inquire

RECIBIDO: 26 DE MARZO DE 2013 / APROBADO: 15 DE MAYO DE 2013

and write on “The mission of philosophical speech about Peace Construction, because we think that is more important to talk about social phenomenon of peace than about social phenomenon of violence, in spite of the tendency of investigating is to study violent facts.

In our case, we have preferred to choose for examination and support the proposal of Alfonso Fernández Herrería and Mary del Carmen López López on System-Complex Epistemology to built peace. At the same time we follow the Antropic Philosophy of Tomaso Bugossi in order to describe next points: an integral concept of human being like subject-person, distinction among Philosophy and philosophies, mission of a philosophical speech and construction of peace.

Key words: mission, philosophical speech, education, values, violence and peace.

“La verdadera paz no es simplemente la
ausencia de tensión: es la presencia de
justicia”

Martin Luther King Jr.

INTRODUCCIÓN

El hombre, sinónimo de todo ser humano, incluyendo al género femenino y masculino, en todo tiempo y lugar, en el cuándo y dónde haya existido, es una generalización abstracta de la especie humana, ya que no nos referimos ni a este ni a aquél hombre en particular, sino a cualquiera de ellos sin tomar en cuenta su raza, cultura e historia particular. En esta disertación no queremos hablar de este <hombre> considerado en abstracto, pretendemos más bien hablar del <hombre> concreto, del hombre “moderno” y “posmoderno”, del hombre de <hoy>, de ti, de mí, de nosotros en cuanto sujetos responsables y corresponsables de una determinada sociedad, que tiene su propia historia, su propia cultura como perteneciente a una determinada raza, que conforma con todas las otras, la humanidad manifestada en un conjunto de sociedades “soberanas” y caminan hacia una posible sociedad mundial.

Estos seres humanos nos encontramos en la actualidad dentro de un contexto nacional, internacional y mundial caracterizado por un conjunto de problemas ambientales, individuales, familiares y sociales, a nivel planetario, que mueve a decir a la filósofa Annalisa Noziglia que el “(...hoyes oscuro , se agigantan las tinieblas, sobresale la sombra del hombre, que ha llegado a ser el <gigante de arena>, que oscurece la luz; hombre sin fundamento ni valores, quien auto-constituyéndose, vuelve la espalda a Dios, acto de rechazo y olvido (...) el hombre de hoy está agitado, frenéticamente agitado, angustiado (...) es creador de una sociedad virtual, inhumana, todo y todos están al servicio del más fuerte”(Noziglia,A., 2006, p. 89).

En este vasto panorama, el hombre, desde principios de siglo XX, cifró sus expectativas de solución a tales problemas en la ciencia moderna, la ciencia positivista, la ciencia fáctica, la ciencia de los fenómenos experimentales, las ciencias del progreso de los pueblos, las ciencias que propiciaron la invención de tecnologías de punta, las ciencias que reconstruirían un nuevo paraíso, mundano e histórico, exclusivamente inmanente a la temporalidad de todo los seres como tales y destinados a la circularidad infinita y eterna de la materia.

Sin embargo, después de las guerras mundiales del siglo XX, de Vietnam y de Corea, seguidas posteriormente por la caída del Muro de Berlín y el derrumbe del bloque soviético acompañadas de la Guerra Fría entre las dos grandes potencias de entonces, Rusia y Estados Unidos de Norte América, un grupo de científicos y destacados pensadores de Occidente se reunieron en París en la última década del mismo siglo, para analizar a fondo el desencanto de los enormes avances científicos y tecnológicos, ante la presencia del incremento de violencia no solamente física, psicológica y cultural, sino también de violencia estructural manifestada en una constante índice de crecimiento de pobreza, desigualdades e injusticias. Estas voces fueron el eco de tantos reclamos silentes de numerosos pueblos agobiados por el hambre, las enfermedades, la insuficiencia y muchas veces carencias de oportunidades de salud, estudio y de empleo. Uno de los acuerdos más importantes de esta reunión fue la necesidad de recuperar las aportaciones de la Filosofía, en términos de no negar la valía y riqueza de las ciencias naturales y de las altas tecnologías, objeto de exaltación por parte del discurso predominante de la modernidad, a saber, el discurso “científico positivista”, y con claro desconocimiento de validez científica de las

ciencias sociales y, por supuesto de la Filosofía, pero sí con la intencionalidad de rescatar el reconocimiento de validez científica de aquéllas y por supuesto, la validez de certidumbre filosófica dentro del campo de los distintos saberes.

En este contexto, urge estudiar el papel que corresponde a la Filosofía como un factor, entre muchos otros, de reconstrucción de todo saber humano, ya que cuando alguno de éstos se yergue sobre los otros, está expuesto no sólo a lacerar a los otros saberes, sino a lacerarse a sí mismo, pretendiendo equivocadamente en asumir por sí mismo el criterio último de verdad, cuya fuente finalmente es el mismo hombre.

Si analizamos, sin prejuicio alguno, la historiografía de la ciencia desde sus más remotos orígenes, podemos constatar ciertas evidencias que van desde primitivas creencias, mitos, literaturas, religiones, doxai (opiniones), epistemai (ciencias), artes, filosofías, teologías, ciencias modernas, tecnologías. Todo esto expresado y legado de generación en generación a través de lenguajes tales como éstos: simbólico, oral, escrito, pictórico, musical, mímico, virtual. Y entre los medios de comunicación lingüística está el más común y universal, el discurso oral y/o escrito. Existen muchos tipos de discursos y cada uno de ellos tiene sus propias funciones, aunque no siempre se observan en la práctica.

Todos estos saberes y discursos suelen responder a diferentes esferas de la realidad que nos envuelve sin dejar de ser parte de esa misma realidad. Pero, el problema de los saberes y de los discursos estriba en saber con certeza, ¿si la realidad en sí misma se agota en la materia, en lo cósmico, en lo físico, en lo temporal, en la inmanencia, reduciendo al ser humano en una simple partícula micro-cósmica? o ¿es acaso el mismo hombre el puente entre lo cósmico y ultra-cósmico, entre lo físico y lo metafísico, entre lo temporal y eterno, entre la inmanencia y la trascendencia? La respuesta fundada, que se dé a estos dos interrogantes, orientará el camino que recorramos en nuestra vida, influyendo significativamente en nuestro actuar cotidiano.

Cada uno de los discursos obedece a alguna de las dimensiones propias del hombre, más aún, cada discurso está expuesto al ejercicio libre de cada discursante, y suele ser el resultado de sus preferencias, más que de sus elecciones personales. En mi caso, procuro con mi intervención en este evento, reflexionar y compartir mis reflexiones con ustedes sobre el tema que he

denominado “La misión de un discurso filosófico en la construcción de la Paz”.

Para ello, me propongo analizar los siguientes puntos: 1) Concepto integral de <hombre> como sujeto persona de todo discurso humano; 2) Distinción de Filosofía de <filosofías>; 3) Discurso filosófico; 4) Misión de un discurso filosófico; y 5) Construcción de la Paz.

CONCEPTO INTEGRAL DE <HOMBRE> COMO SUJETO PERSONA DE TODO DISCURSO HUMANO.

Si se quiere discurrir sobre la misión de un discurso filosófico, es preciso buscar previamente una respuesta al interrogante sobre el sujeto que emite tal discurso, ¿qué o quién es el sujeto emisor? El mismo interrogarse ya es hacer filosofía, pues la pregunta misma alude a algo o alguien, a una cosa más entre tantas otras o a un sujeto interrogante y a la vez respondiente, el cual es llamado con la palabra <hombre>, <ser humano>, que designan tanto a la mujer como al hombre.

A primera vista, la palabra <hombre> apunta a su individualidad, es decir, a su corporeidad, que ocupa claramente un espacio determinado en un tiempo determinado, que son situaciones comunes a todo ser cuántico, orgánico e inorgánico, viviente o no viviente, independientemente de su edad y lugar de estancia. A medida que va creciendo, vamos descubriendo que llora, ríe, se enoja, habla, tiene emociones, aprende, duda, piensa, intuye y ama. Así, ese mismo hombre descubre el valor de la familia, de la sociedad y se va manifestando como hijo, hermano, compañero, amigo, ciudadano y persona. Cada una de estas determinaciones humanas tiene sus propias características, funciones, deberes y derechos. Pero no todas son tan claramente perceptibles como lo es nuestra individualidad al distinguirnos por nuestro tamaño, color, peso etc.

Las otras particularidades propias de todo ser humano requieren de una mayor atención reflexiva, que se alejan progresivamente más de la dimensión sensible y transitoria en nosotros sin jamás desprenderse del todo hasta nuestra muerte.

Históricamente se ha hablado y escrito mucho acerca del ser humano. Las reflexiones filosóficas sobre la esencia del mismo, es decir, aquello que constituye al ser humano como humano y lo hace diferente de todos los demás, han prevalecido a través del tiempo, a pesar de ser tan diversas y muchas veces contrastantes sobre las reflexiones meramente empíricas. Sin embargo, la llamada Antropología Científica Moderna se ha intensificado y difundido tanto en los dos últimos siglos que no pocos jóvenes y adultos también, aceptan sus hipótesis y teorías evolucionistas como si se tratara de leyes confirmadas por la ciencia, habiendo influido y sigue influyendo negativamente en la conciencia de los jóvenes. Hay que enfatizar al respecto, que este tipo de conocimiento antropológico se asienta exclusivamente en la dimensión del cosmos y se investiga así desde la perspectiva del sólo devenir, marginando la presencia del ser propio de <hombre>. De ahí que el filósofo genovés Bugossi diga que desde esta perspectiva, la doctrina acerca del hombre se mueve en el “plano de la horizontalidad de la Física, del Mundo, instancia pues cosmológica” (Bugossi, T., 2006, p. 55).

Aquí buscamos ir más allá de esta horizontalidad, aspiramos al descubrimiento de la Verdad ontológicamente trascendental, como criterio último de toda verdad, ya que estamos conscientes de que “El hombre no es el Absoluto, si así fuera, no tendría necesidad de plantearse problemas, interrogativos: sería un conocimiento de cada cosa en cuanto desligado, desunido de cualquier cosa, de todo problema. Pero es esta finitud la que permite reconocer el estatuto ontológico del hombre: es una finitud intrínseca de dinamicidad, de fogosidad, de sed de conocimiento y como tal es positividad” (Bugossi, T., 2006), p. 59).

El reconocimiento de este límite es saber “(...) reconocer que el hombre no es causa de sí mismo, que la propia causa reside en Otro, quiere decir reconocer la diferencia entre yo y este Otro. Aquel Otro que pone la distinción entre yo y mi semejante” (Bugossi, T., 2006, p. 56). Ese Otro, posee una palabra universal, es la palabra Dios. Palabra que no es un concepto, puesto que éstos son el resultado de la relación intencional de un objeto sensible con un sujeto cognoscente que lo aprehende intencionalmente para ser conocido por éste, relación ciertamente inaplicable en este caso a la palabra Dios. Tampoco la palabra Dios se refiere exclusivamente a la Divinidad propia de cada Religión, pues por encima de todo credo, teoría filosófica, ideología u opinión, la palabra Dios es una Idea intuitiva, propia de la inteligencia humana y en mi opinión e

la única idea innata al ser humano.

“El hombre, dice Bugossi, es lo que piensa y en el pensamiento están presentes por lo menos dos dimensiones, la de la fe y la de la razón. El saber intuitivo y el conocer racional. Dimensiones, como todas las otras dimensiones, en continua tensión: el hombre está continuamente en camino, tiende a... El desequilibrio en el hombre adviene cuando una de las dimensiones se autoproclama autónoma. Así de un lado estará el fideísmo conjugado con el fanatismo; del otro lado, el racionalismo conjugado con el absolutismo: ismos como negación de la fe y de la razón” (Bugossi, T., 2006, p. 25). Cuando se habla aquí de fe no nos referimos a la fe religiosa, sea cual fuere, sino a aquella que pertenece al hombre como ser racional, pues ella, para activada, requiere de la activación del razonar del hombre mismo. Recordemos dice el mismo filósofo Bugossi que “No hay un acto de razón que no esté acompañado de la fe, ni un acto de fe no sea recibido y garantizado por la razón” (Bugossi, T., 2006, pp. 23-24).

El ser humano, cada uno de nosotros, tenemos hambre y sed, porque tenemos un cuerpo biológico, tenemos necesidad de afecto y cariño, porque tenemos sentimientos y emociones, tenemos necesidad de aprender, porque tenemos una razón, tenemos aspiraciones de infinitud y eternidad, porque tenemos un espíritu, tenemos necesidad de amar y ser amados porque tenemos una voluntad dotada de libertad personal para elegir el bien personal y comunitario. Somos todo esto y esto se sintetiza en una sola palabra persona, que implica todas las facetas del ser humano, ontológicamente considerado, quien se desenvuelve y desarrolla e la dimensión cósmica del Universo con aspiraciones de participar de lo Infinito y Trascendente, que es Principio Absoluto de todo lo finito y eterno en cuanto a su fin último.

En cambio, esta vida agitada que llevamos hoy es el resultado de la fragmentación del sentido total de todo ser humano, el cual suele ser considerado como una mera partícula más de la naturaleza cósmica, y, aunque se diga que se trata de una partícula especial evolucionada, no deja finalmente de ser partícula; como un ser viviente animal, y aunque se diga que se trata de un animal racional perfeccionado, no deja de ser un animal más en el terreno del *bios*; como un ser compuesto de alma y cuerpo, reduciendo su alma a reacciones sentimentales, afectivas, emocionales y discursivas, infiriendo así que el ser

humano es un ser especial en el cosmos, pero al llegar su muerte, sólo perdura su recuerdo en la conciencia de algunos sobrevivientes, retornando al cosmos inanimado en perpetua evolución. Y, finalmente, muchos más que aquellos que se aferran a las posturas anteriores, vislumbran un horizonte existencial, propio de todo ser humano, que traspassa el tiempo, y se mueve dificultosamente en este desconcierto hacia la verticalidad trascendente de una eternidad personal y comunitaria, intuida partir de su horizontalidad temporal e histórica donde día a día se forja su propio destino.

Desgraciadamente hoy se vive solamente cosmológicamente en un mundo exclusivamente inmanente, rechazando a priori la trascendencia óptica. Por eso dice Analissa Noziglia que “Nuestro mundo es un mundo desequilibrado en derechos humanos, desequilibrado en recursos y desequilibrado en población” (Noziglia, A., 2006, p. 89) y describe al hombre de hoy como alguien que “ está frenéticamente agitado, tiene miedo al sufrimiento, todo lo quiere planificar, es creador de una sociedad virtual, inhumana, todo y todos están al servicio del más fuerte, de quien quiere y puede con mayor arrogancia. El hombre es el dominador absoluto y no entiende que este acto de poder hacia sí mismo y el mundo lo encaminan a la desesperación, a la catástrofe” (Noziglia, A., 2006, p.89). Este hombre no quiere reconocer la existencia de un Ser Supremo, que es la Fuente de toda verdad y todo bien, porque tiene miedo de poder encontrarse con Alguien, que sí es Absoluto, Omnisciente, Omnipotente y Perfecto, mientras que nosotros somos limitados e imperfectos; la finitud nos acompaña, pero esta misma finitud, dice Bugossi, *“remite a su causa infinita, pues es un finito que tiene sed de infinito, que se extiende trascendiéndose. La interioridad funda la autoconciencia, trascendiéndola”* (Citado por Perfecto, J.R., 2008, p. 290).

Nosotros no estamos destinados ciega y fatalmente a la nada, como dice Jean Paul Sartre. No somos ni siquiera polvo, ni animales, ni ángeles, ni mucho menos Dios. Somos simplemente seres humanos en tensión, atraídos por dos fuerzas opuestas, la del bien y la del mal, la de la falsedad y la de la verdad. De donde se infiere la necesidad de una *paideia* (educación) que nos pueda realizar poliédricamente, es decir, atendiendo debidamente al desarrollo integral de todas las facetas que conforman el poliedro humano.

Por ello, el ser humano es un ser poliédrico que tiene muchas aristas que se nutren y desarrollan libremente en su historia junto con otros con expectativas

de mejoramiento de su bienestar total, con la esperanza de prolongar su existencia en un mundo ultra-histórico desconocido por nuestras experiencias empíricas, pero intuido por nuestra inteligencia, gracias a la espiritualidad interior que inunda nuestro ser.

“El ser humano es un ser histórico: entra en el mundo de la temporalidad y de la finitud, es decir, aquello que tiene un principio y un fin. Su inicio no depende de él, y por lo mismo, está sujeto a circunstancias que escapan a su dominio. Tiene conciencia de que él no se da su existencia a sí mismo, pues si fuera así se la daría en las mejores circunstancias. La realidad ha sido diferente, pues unos han nacido en etapas primitivas de desarrollo, otros en épocas avanzadas de civilización, algunos en grandes mansiones y otros en simples chozas de campesinos marginados. Nacimientos en tiempos diversos, en culturas distintas, en lugares con costumbres, religiones, idiomas, políticas diferentes, etc. Esta diversidad fáctica hace pensar en desigualdades humanas, individuales colectivas, que ponen en tensión la conciencia de cada viviente humano, que ha aprendido que todos los seres humanos somos iguales (...)” (Perfecto, J.R., 2001, 119) , constatando que esta supuesta igualdad no responde a la realidad que vivimos. Es aquí donde hay que buscar seriamente una respuesta que ilumine esta contraposición; y esa luz no la encontraremos alejados de la Palabra, cuyo reflejo llevamos todos en nuestro interior. Ahí es preciso descubrirla.

De aquí se sigue la necesidad de satisfacer esta aspiración del hombre hacia la trascendencia de lo Divino, y por ello el hombre ha de ser también un ser ultra-histórico. “(...) este distintivo específico lo proyecta hacia la intemporalidad, hacia la eternidad, hacia una trascendencia mundana, que va más allá de las funciones de la sensibilidad y de la muerte corporal. No se trata de un sueño sino de una auténtica aspiración de todo ser humano que puede detectarse por vías diferentes, tales como la Historia, la Arqueología, las Religiones, entre otras. Bastaría señalar, a manera de ejemplo el caso de la Colección de Cantares Mexicanos de la Biblioteca Nacional de México, en donde se plantea el problema que aqueja a los pensadores nahuas, quienes se preguntaban sobre la urgencia de encontrar algo verdaderamente valioso en *tlaltícpac* (sobre la tierra) en su relación con *mictlan* (el más allá), en estas dos estrofas:

¿A dónde iremos?

Sólo a nacer venimos.

Que allá es nuestra casa:

Donde es el lugar de los descarnados.

*Sufro: nunca llegó a mí alegría, dicha.
¿Aquí he venido sólo a obrar en vano?
No es esta la región donde se hacen las cosas.
Ciertamente nada verdea aquí:
Abre sus flores la desdicha.*"(León Portilla, Migue, 1974, p.59).

¿FILOSOFÍA Y/O FILOSOFÍAS?

Para hablar coherentemente de *un discurso filosófico sobre cualquier tema* es necesario aclarar el significado de Filosofía y de filosofías, así como de filósofo y profesor de Filosofía, porque cada una de aquéllas emplea cierta terminología propia de acuerdo al propio pensar de los filósofos que las escribieron. Después de esta aclaración voy a señalar la concepción de Filosofía que asumo con el fin de analizar un discurso filosófico, que es el que responde a mi concepción de Filosofía, consciente de que existen muchos otros.

La mayoría de nosotros estudiamos Historia de la Filosofía o Historia de las doctrinas filosóficas en el Nivel Medio Superior y pudimos constatar una diversidad de corrientes filosóficas, que muchas veces nos confundían sin tener claridad ni menos certeza de las afirmaciones y negaciones que logramos aprender de sus representantes.

Parto aquí pues, de la premisa que afirma que la filosofía es una por naturaleza, pero es múltiple en sus expresiones, que generan teorías o doctrinas filosóficas. Desde la antigüedad griega hasta el presente han prevalecido ciertas dicotomías existenciales fundamentales en el pensar, hacer y actuar del hombre, que nos han distanciado cada vez más del Eje conductor de nuestras vidas, el Sumo Bien identificado con la Verdad Absoluta. Las más conocidas son el ser y el devenir, la permanencia el cambio, substancia y accidente, materia y espíritu, imanencia y trascendencia, verdad y falsedad, bondad y maldad. Cualquier postura extrema en cuanto a la preferencia por uno de esos elementos, se aleja de la Filosofía como tal y en el mejor de los casos se agrega una doctrina filosófica más.

Considero ante todo, que toda ciencia se va integrando por verdades singulares en su campo de investigación, a través de un sinnúmero de teorías científicas en sus diversos campos de estudio, a tal punto que todas ellas

buscan aproximarse al Ideal de cada una de ellas, conscientes los científicos de que el campo de la realidad que investigan es inmensa. Algo similar sucede con la Filosofía. Es decir han existido muchas filosofías y todas ellas han pretendido responder de una u otra manera a los interrogantes más importantes de la vida humana: ¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿A dónde voy? Y sobre todo esta pregunta: ¿qué sentido tiene mi vida y existencia en relación conmigo mismo, con los demás y con la misma Naturaleza?

“El nihilismo, dice el filósofo genovés Bugossi, constituye el filosofar de hoy, él niega la inquietud y postula certezas que nacen del olvido de lo divino. Quitado lo divino de la escena, se da la arrogancia de la razón que se coloca como absoluta, que no se da cuenta que se vuelve ciega, cayendo así en la <estupidez>, pues se pone al servicio de la pura fenomenicidad, del mero dato descriptivo” (Bugossi, T., 2006, p. 55).

En esta línea de análisis, el doctor Darós con una visión aguda del pensamiento de Lipovetsky, afirma que se va dando un consenso tácito de una nueva forma mayoritaria de comportarse, caracterizada por un mínimo de coacciones y un máximo de elecciones privadas posibles; con un mínimo de austeridad y un máximo de deseo de confort; con la menor reprensión y la mayor comprensión ante las conductas de los otros. Por eso, señala textualmente que “el individuo en este clima posmoderno, sigue relacionado con la sociedad: se ha roto la uniformidad en las conductas, valores y culturas. Se psicologizan las modalidades de la socialización” (Darós, W.R., 1998, p. 216).

Urge pues, “Plantearse el sentido del problema de la Filosofía después de haber respondido a la pregunta primordial, ¿quién soy yo?, y esto es ponerse en sintonía, relacionarse con la escucha de la Palabra: corresponde al hombre desear o no acogerla. Y quien la acoge, la acoge de manera personal: la Palabra es una, pero son múltiples las posibilidades de acogida; cada quien establece la propia relación y desde esta relación se desarrolla nuestro ser antrópico” (Bugossi, T., 2006, p. 52), que no se ancla en lo meramente cósmico sino que se abre a la dimensión ultra-cósmica.

Nuestra primera pregunta en este punto de análisis se dirige hacia la concepción de *Filosofía*. Su planteamiento puede ser algo inconsciente y a modo de un supuesto cultural. Por ejemplo si nos preguntamos ¿qué es la Filosofía?,

la misma pregunta está permeada de inmanencia, ya que se refiere a qué cosa se entiende por ella, aludiendo a la dimensión cósmica de los entes corpóreos; pero, si la pregunta la planteamos en otros términos, a saber, ¿cuáles son los objetos de estudios, material y formal, de la Filosofía?, entonces la respuesta queda abierta a otra alternativa.

Desde esta perspectiva, el objeto material de estudio de la Filosofía es toda la realidad inteligible, que implica tanto lo sensible como lo razonable. Por ende, concretizando esto se puede afirmar que tal objeto se refiere al estudio riguroso y sistemático del Mundo, del Hombre y de Dios, considerado no como lo hacen la Teología, la Antropología, la Astronomía y todas sus ciencias particulares que acompañan a cada uno de estos objetos materiales en el sentido de contenidos, atendidos a través de sus causas inmediatas de acuerdo a su propio método, sino iluminado por la luz propia de nuestra razón e inteligencia, recurriendo no sólo a la Causa última o Primera de tal objeto material de estudio, propio de la Filosofía, sino también a la búsqueda del sentido de todos los entes, que es lo que justifica la armonía no solo del mundo (*Kosmos*) sino también del hombre y de Dios.

En este apartado me aboco a examinar con cierto cuidado los pilares de la filosofía o metafísica antrópica, que, a primera vista pudiera parecer una teoría más, y ciertamente en parte lo es, pero su contenido es tal que busca constituirse como la piedra angular de todo filosofar serio, riguroso y siempre abierto al desarrollo del pensamiento y acción, fincados en el Ser.

“La Filosofía Antrópica, dice Bugossi, coloca a la Gnoseología como instancia central para el propio filosofar. Según esta perspectiva, que es mi perspectiva, el discurso teórico, se inscribe en una tríada articulada de este modo: **metafísica-gnoseología-ética; ética-gnoseología-metafísica. Cuando el hombre reconoce eso que es –lo que quiere decir-, saberse, se moviliza, se dispone a la acción**” (Bugossi, T., 2011, p. 59). Es preciso subrayar que el término de metafísica, ha sido interpretado diversamente, especialmente a partir de la época moderna, época en la que se han destacado dos acepciones, la idealista y la materialista. Ambas adolecen de la fragmentación de la realidad, encerrándose en la “caverna” platónica de las sombras de la realidad y aposentándose en la morada del mundo sensible. En cambio, la Metafísica Antrópica, ni es Antropología Científica materialista ni idealista.

Se trata de una <experiencia> metafísica, que se sustenta en lo ontológico, referente no sólo a los entes temporales sino al Principio de todos ellos, el Ser quien es Eterno, sin principio ni fin, pero sí Principio y Fin de todos los entes. La metafísica antrópica se centra en el conocimiento del hombre, que presupone al sujeto cognoscente, quien atraído por todo aquello que es digno de amarse o retraído por todo aquello, que lo envilece, actúa libremente, durante su vida temporal, o como un ser mundano o como un ser ultramundano, excluyéndose entre sí, o más bien como un ser histórico, quien tiende a lo infinito.

El ser humano es finalmente, un poliedro, es decir, tiene muchas dimensiones, íntimamente relacionadas entre sí, de modo que todas ellas constituyen la unidad del hombre. Y así, el hombre completo, erecto ante el Ser, Verdad y Amor, está abierto a la trascendencia divina.

DISCURSO FILOSÓFICO.

Todo discurso humano nos obliga a pensar en un sujeto que discurre, un objeto determinado de la realidad sobre el que se discurre, una comunicación congruente con la realidad referida, una secuencia lógica y una argumentación adecuada al tipo de discurso. Se podría decir que es el medio connatural al ser humano para aprender algo con conocimiento de causa, es el medio más digno y noble de comunicación intersubjetiva del hombre. Sin embargo, este medio es susceptible de manipulación y, por consiguiente está sujeto a posibles desviaciones de sus funciones propias.

Una enseñanza previa a todo discurso, es la constatación de comunicación entre otros entes, pero de una manera necesaria o instintiva. Baste para ello observar el ciclo del agua, las migraciones de aves, los avisos de animales ante el peligro, las estaciones del año etc. En todos estos casos y semejantes existe una comunicación de equilibrio, de armonía. Pero, al presentarse el hombre en la tierra surgió y sigue surgiendo la posibilidad de desequilibrio, de desarmonía de él consigo mismo, con los demás y con la misma Naturaleza, que le brinda todos los recursos de subsistencia, porque su comunicación está sujeta al ejercicio de su libertad, y éste a la decisión de sus preferencias.

Nuevamente recorro a la doctrina filosófica del nihilismo sustentada por

Nietzsche y por Sartre entre otros, porque "(...) Vivimos en un contexto en el que hay ausencia del Valor y, por lo tanto, nos encontramos en un riesgo extremo que no viene tanto de la guerra, del terrorismo, cuando del peligro de vagabundear en la órbita de la Nada, porque nos hemos sacado la espina del Ser" (Bugossi, T., 2006, pp. 10-11).

"Hoy lo que cuenta, añade este filósofo, está esencialmente convertido en técnico-práctico; dicho en pocas palabras, se convierte en útil, vendible. Por lo tanto, tenemos la esencialidad del útil y la in-esencialidad de la filosofía (...) Por eso, el lenguaje filosófico requiere, algo más que la expresión precipitada; exige un apropiado silencio, más acorde al misterio que envuelve al Ser, el Evidente velado" (Bugossi, T., 2006, pp. 9-10).

El discurso filosófico requiere algo más que la aplicación de la Lógica, algo más del conocimiento científico, requiere de las aportaciones de todos los saberes conocidos, para poder entenderlos e iluminarlos antes de aplicarlos mediante sofisticadas tecnologías, ese algo más es el silencio y la Palabra: "(...) plexo inseparable que reenvía al origen de nuestra existencia. Plexo que en su propia intrínseca armonía es forma de lenguaje (...) La palabra que no brota del silencio siempre es charla, banalidad. La charla no necesita de los silencios de la meditación, de las pausas de la reflexión, de la parada para ver, de la contemplación, por supuesto. La palabra esencial por el contrario brota del fuego interior, del silencio, y también cuando el mismo silencio se transforma en palabra, la palabra generada está llena de silencios, en cuanto está revestida de silencios expresivos. Quien habla es un "entero", estoy aquí, hablo con todo mi ser y no sólo con la boca: también mi las manos, mis ojos hablan. Es el discurso no dicho que se incorpora en lo hablado" (Bugossi, T, 2011, p. 1).

El discurso filosófico no sólo es resultado de la reflexión racional, sino también y sobre todo es el resultado de la intuición intelectual, que ilumina a la razón. Así, se pasa de la reflexión a la meditación que brota cuando nos encontramos de frente a una verdad decisiva, a un descubrimiento esencial que compromete la integralidad de nuestra existencia. De esta manera se puede afirmar que la "Contemplación es intuición de la verdad, es saber intuitivo que se pone en relación al conocimiento discursivo (...). El discurso racional ratifica la intuición poética, el acto o momento creativo" (Bugossi, T., 2011, p. 2).

El discurso está plasmado de palabras pues son éstas la fuente de todo

proceso cognoscitivo, “(...) porque no puede existir pensamiento sin palabras, con toda la carga que ello comporta de referencias a la experiencia sensible. La palabra es memoria, historia, conocimiento, camino de la verdad. Para volver a la escucha, lo reafirmamos, en cuanto el lenguaje testimonia la naturaleza del hombre como apertura a la Verdad, pero la verdad de las palabras es una verdad que el hombre descubre mas no crea. Es la Verdad que ilumina las palabras” (Bugossi, T., p.4).

El discurso filosófico no es sólo expresión de una contemplación egoísta y abstracta de verdad en la certeza, ya que todo resultado encontrada, es una vinculación de contemplación y acción íntimamente unidas, no se excluyen, mas bien se integran.

El discurso filosófico no menosprecia el hacer y la eficiencia en el hacer, sino que los ennoblece, reorientándolos hacia el ser personal, quien es el que hace y es eficiente, ya que los productos de su trabajo nunca podrán equipararse a la riqueza y dignidad de su hacedor. Quiero terminar este punto con estas palabras de Bugossi:

“El hombre no está solo, está en comunión-comunicación con lo creado y con su Creador. Todos los seres, también en su sustancial diferencia, a través de la palabra, tienden a la unidad. Es la unidad la que no nos hace extraños. Si no somos extraños, el diálogo es posible; podrán existir dudas, enojos, mas, en sustancia, todo puede reconducirse (...) Nuestro comunicar es “finito”, y en cuanto es finito, debemos ser conscientes de la posibilidad del yerro: el error es nuestro compañero de viaje. No se puede vivir en la certeza, ya que cada resultado obtenido debe ser, incesantemente, vuelto a considerarse, y en esto consiste, precisamente, la belleza del filosofar” (Bugossi, T., 1996, pp. 67-68).

El discurso filosófico involucra al “ser y obrar, obrar y ser: relaciones éstas que satisfacen enteramente, que nos disponen a la auscultación de la Palabra, aquella Palabra que nos urge a volver a considerarnos a nosotros mismos. Así, emerge mi interioridad, aquella interioridad que es <sede> de la Palabra; Palabra que, simultáneamente, nos dispone a la búsqueda de nuestro ser y nos indica el recorrido para llegar a la visión contemplativa de la Verdad. El recorrido, por ello, llega a ser inter-actuante” (Bugossi, T., 1996, p. 61).

Estoy de acuerdo con Tomaso Bugossi, al afirmar que “el discurrir filosófico es metafísico o no es” (Bugossi, T., 2006, p. 13), entendido, añadido, como

un discurrir metafísico ontológico, que parte de lo fenoménico inorgánico y orgánico, en su relación con el hombre, de lo humano individual y colectivo, personal y comunitario, buscando el desarrollo integral del ser humano en todas sus facetas en cuanto ser histórico y ultra-histórico.

MISIÓN DE UN DISCURSO FILOSÓFICO.

Cada uno de todos los saberes del hombre tiene sus propios objetos de estudio y su misión específica, y todos ellos son el resultado del estudio e investigación del mismo hombre, en su relación con la naturaleza misma en general, con sus semejantes y consigo mismo, quien busca incesantemente tener un conocimiento más profundo de las cosas, de los animales, del hombre en cuanto ser humano y de Dios, en pocas palabras, en su relación con toda la realidad. Seguir pensando que alguno de estos saberes es superior a los otros, o peor aún, situarse como la raíz y cima de todos los otros, sería no sólo absolutizarse dentro de la dimensión meramente horizontal o cosmológica e inmanente, sino que quedaría expuesta también a las nefastas consecuencias de orgullo y soberbia.

¿Qué se busca con cada saber? ¿No acaso la superación y perfeccionamiento del hombre mismo considerado como un ente personal y social?; pero, ¿qué sucede cuando alguno de ellos se aparta de esta misión común, dañando a otros, privándolos injustamente de su vida o negándoles el acceso a satisfactores de salud, educación, empleo y descanso vacacional dignos? Obviamente, se incrementan las desigualdades circunstanciales de la vida, surgen en mayor número las injusticias, generando violencia física y violencia estructural. Por lo mismo, la misión de toda clase de saber humano es vigilar la dignidad de las personas, procurando en lo factible, satisfacer equitativamente las necesidades básicas de todo ser humano, porque, independientemente de la diversidad de culturas y naciones, todos conformamos la humanidad, reflejada en todos los seres humanos. De ahí que se hable ya en las últimas décadas de un proceso latente de integración de una sociedad mundial. El hombre busca el éxito, el progreso, su felicidad en un ambiente de respeto, de solidaridad, de participación, de unión, de armonía, de paz.

Mas, esto no podrá darse, mientras persistan fragmentaciones del ser del

hombre, de la naturaleza y de Dios. Pero cuando se fragmenta a Dios, entonces se fragmenta también al hombre y a la misma naturaleza. Entra así el desorden en todo y la violencia se convierte en el pan de cada día, se abren así las puertas a toda clase de relativismos, donde prevalece la afirmación de que <nada es verdad, nada es mentira, todo depende del color con que se mira>. A esta afirmación se llega, cuando se suprime a Dios como Criterio último de verdad y por supuesto de todo bien. Escuchemos al respecto el texto de Nietzsche, tomado de su libro *La Gaya Ciencia*:

“¿No oísteis hablar de aquel loco que en pleno día corría por la plaza pública con una linterna encendida, gritando sin cesar: <¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!>. Como estaban presentes muchos que no crían en Dios, sus gritos provocaron la risa (...) El loco se encaró con ellos, y clavándoles la mirada, exclamó: ¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la Tierra de la órbita del sol? (...) ¿No caemos sin cesar? ¿No caemos hacia adelante, hacia atrás?, en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío? ¿No hace más frío? ¿o veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? (...) ¡Dios ha muerto! (...) ¡Y nosotros le dimos muerte!”¹.

Este es un ejemplo, entre tantos otros, que revelan la situación del hombre que vive agitadamente, al menos la mayoría, que corre de aquí para allá sin metas claras ni muchas veces planteadas, no sabea dónde ir, está desorientado, busca luz hacia fuera y no la encuentra, urge que se dé cuenta de que esa luz la tiene dentro de sí mismo, debe buscarla en su interior, con libertad y dispuesto a comprometerse con ella, pues esa luz es la Verdad, que lo guiará hacia el descubrimiento de verdades particulares, que lo muevan hacia la adquisición de bienes, que lo realicen junto con los demás, que le rodean, en armonía y paz.

Para ello es preciso rescatar la misión de un discurso filosófico, que no pretenda ser hegemónico en el vasto panorama de los saberes, sino que respetando y reconociendo la misión de cada uno de ellos, logre incorporarse a ellos como un interlocutor más en la búsqueda de soluciones y alternativas de solución a los problemas humanos, cuya raíz está en el problema del hombre mismo, quien no sabe quién es, o no quiere saber quién es en su totalidad, lo cual manifiesta que el problema radical del hombre, no sólo está sólo en el

¹ El loco de Friedrich Nietzsche en www.nietzscheana.com.ar/textos/de_lagaya_scienza.htm

conocer la verdad de si mismo en sus múltiples relaciones con todos los demás entes, sino sobre todo en el ejercicio de su libertad, facultad que le mueve a auto-determinarse en cada paso de su vida.

La misión de la Filosofía debiera derivarse de su sentido originario, proveniente de las raíces griegas de tal palabra, a saber, *sophia* y *philos* que significan Sabiduría y amigo respectivamente. Mas, para ser amigo de la Sabiduría, se requiere primero reconocer que ningún ser humano puede realmente constituirse como si él fuera la Sabiduría, ya que ésta no es solamente un conjunto de conocimientos, sino que es la suma de todo conocimiento, que se identifica con el Ser, el Arjé de todos los seres y entes, la Realidad misma, que así misma se conoce en su totalidad y hacia fuera en el Universo creatural, incluyendo al ser humano como su imagen y no como su huella. En este sentido, la sabiduría en el hombre consiste en aspirar y estar cada vez más cerca de la Sabiduría misma, entablar diálogos con ella, que nos enseñe a dialogar con las otras “imágenes” de Dios.

En este punto, pues, el discurso filosófico debiera ser primordialmente la expresión de esa búsqueda de amistad, pues sin ella, que difícil es encontrarnos con verdaderos amigos. Por consiguiente, la misión de un discurso filosófico, ya que hay muchos otros que debemos respetar, es invitar a todos a hacer un recorrido juntos en la búsqueda de la Verdad y del Sumo Bien, esforzándonos por descubrir y vincular verdades particulares en cuanto debidamente sustentadas, que nos permitan acceder a bienes compartibles equitativamente, pero movidos por un amor sin máscaras a los demás.

“La tarea del filósofo, dice Bugossi, es pues, de plantear preguntas a la manifestación del Divino; el hombre es un finito que tiene sed de infinito. El que pregunta es finito; es uno que no conoce la respuesta; si ya la conociere, sería Dios. El hombre por lo tanto, no podrá jamás acoger a Dios en su totalidad; el misterio será siempre misterio; aquí está la fuerza y no la debilidad del pensar” (Bugossi, T.,2006, p. 55).

CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ.

Construir la paz no es algo intangible, ni es un sueño, ni una ilusión, porque

se puede constatar en las acciones de los hombres y mujeres, se construye conscientemente y se va construyendo a partir de nuestra realidad personal y social en los contextos geográficos, económicos, políticos y culturales propios de cada uno y de cada sociedad. Y, si para construir una casa, un edificio, una fábrica, un puente etc., se requieren no sólo conocimientos adecuados a tal o cual tipo de construcción, sino saber hacerlo juntamente con muchos otros agentes de la construcción, debiendo contar además con todos aquellos insumos y herramientas para lograrla, así también en la construcción de la paz se necesitan primeramente conocimientos específicos sobre la paz y sobre sus agentes contrarios, acompañados de vivencias y experiencias individuales como de las de otros constructores de paz. Asimismo, esta construcción no es obra de un sola persona sino de todos aquellos que conforman una determinada sociedad de acuerdo a sus propios entornos.

Dígase algo semejante en relación con la durabilidad, seguridad y satisfacción de las construcciones hechas, los resultados de estas garantías no son para siempre; unas tienen mayores índices de persistencia pero todas, además de su debido mantenimiento, se deterioran y se acaban. Así suele suceder con las construcciones de paz, con la aclaración de que en este tipo de construcción, todos, independientemente del oficio y profesión que desempeñemos en la sociedad, tenemos la obligación moral de ser constructores de paz, pero también tenemos la obligación jurídica de vivir en paz, mediante el debido cumplimiento de nuestras obligaciones contractuales, base del orden y armonía sociales, que facilitan una sana convivencia entre los diversos sectores y status social de cada uno de los miembros de una sociedad.

En la práctica, pareciera que toda teoría al respecto, se derrumba ante la presencia constante de violencia en el mundo, algunas veces menos y algunas veces más, como sucede en la actualidad de modo que nos vemos envueltos más por la preocupación por abatir la violencia que por promover la paz, como puede servirnos de ilustración los siguientes datos. Por ejemplo, en la consulta que se hizo en 2011 al Centro de Información sobre Recursos Educativos sobre4 violencia y paz, se detectaron 9027 referencias bibliográficas sobre violencia y sólo 4666 sobre paz. Estos datos fueron confirmados al consultar los datos de SCOPUS, el mayor navegador científico de la Web, habiendoportado los siguientes resultados: sobre violencia 39 100 mientras que sobre paz fueron 16 515 (Fernández H., A y L.L., Ma. Del Carmen, 2014, p. 2).

En esta línea de investigación centrada más en la polemología que en la irenología se refleja también la tendencia predominante de apoyar en la práctica, investigaciones, programas, recursos económicos sobre las guerras y violencia física y directa. “Se plantea así la necesidad de construir una fenomenología de la paz que reconozca su diversa y rica presencia en las realidades sociales (Comins, 2002). Muñoz (2004:900) propone realizar un <giro o inversión epistemológica>. Desde esta posición proponemos una reconversión que nos aproxime al desarrollo de epistemologías complejas de la paz, imposibles de abordar sólo desde la paz” (Fernández H., A. y L.L., Ma. Del Carmen, 2014, p. 3).

“Buscar una comprensión multilateral no se queda sólo en un enriquecimiento puramente epistemológico, sino que tiene consecuencias prácticas. La teoría de la paz busca iluminar para que la intervención en los problemas humanos, que eventualmente pudiera producirse por los actores que corresponda, esté más fundamentada. Este campo de la intervención muestra potencialidades muy interesantes para la construcción de la paz. Desde el enfoque centrado en la violencia, que privilegia la mirada sobre los hechos violentos (estudio de sus causas, desarrollo, consecuencias...), la intervención se mueve fundamentalmente en la perspectiva *curativa*² o *correctiva*. Esto supone corregir los errores ya cometidos y sus consecuencias, pero este tipo de intervención implica ir siempre detrás de los hechos, de las múltiples manifestaciones concretas de la violencia. En cambio, en la práctica de una epistemología sistémica, la visión desde la paz (y no sólo desde la violencia) está también presente haciendo que la intervención tenga un carácter *preventivo*, al implementar acciones o promover estrategias en función de los actores, circunstancias y contextos, destinadas a desarrollar la cultura de paz y evitar, en lo posible, la aparición de la violencia. Esta perspectiva preventiva confiere una *ventaja estratégica sobre la violencia*, ya que permite adelantarse a su aparición en lugar de actuar después de manifestarse los fenómenos violentos”. (Fernández H., A. y L.L., Ma. Del Carmen, 2014, p.4).

Los autores de esta propuesta señalan luego que, si se atendiera sólo a la parte preventiva, no se resolvería el problema de la violencia vigente, de ahí la necesidad de trabajar paralelamente desde una perspectiva curativa de la violencia. Por ello, agregan, la estrategia en este punto es conocer y profundizar en el conocimiento de las causas concretas de un fenómeno violento, para luego generar programas y acciones que restablezcan la paz, (véase Morín, 1994; 2000).

En términos generales y siguiendo la propuesta de la epistemología sistémica compleja, surgen nuevos compromisos desde la visión de Educación para la

² Se ha comparado la enfermedad con la violencia y la salud con la paz. Cfr. Galtung (1993).

Paz. Primeramente, dicen ellos, que se puede cultivar la paz en las personas, fomentando valores, actitudes y comportamientos pacíficos, que generen un compromiso personal, familiar y comunitario, pues no hay que olvidar que no sólo están enfermos los violentos sino que la enfermedad está latente en todos (Véase Fernández H., A. y L.L., Ma. Del Carmen, 2014, pp. 5-6).

Estos autores enfatizan tres nuevas claves para mejorar la educación sistémica: 1) Replanteamiento del significado de educar; 2) ¿Cómo se educa en valores?; y 3) Examinar la organización y funcionamiento de la institución escolar.

Construir la paz es educar en valores. Para entender y comprender con mayor rigor este tipo de educación es preciso conocer este objeto de estudio, los valores, la paz, qué perfil deben tener los educadores, cuál el perfil de los educandos, qué significa educar en valores.

Los actores de la educación son muchos, padres y familiares, profesores, jefes y compañeros de trabajo, autoridades sociales en todos sus niveles de decisión. Las responsabilidades son variables en consonancia con sus funciones propias. Mas, la primera pregunta que se nos presenta, ¿acaso todos estos actores educativos tienen el mismo concepto de *educación*? Para unos, educar es socializar, para otros es instruir, para otros más es transmitir cultura. De alguna manera, estos conceptos debieran estar interconectados en la práctica, pero generalmente se muestran aislados entre sí, alejándose de una educación integral que abarca todas estas acciones y atiende a todas las dimensiones de todo ser humano.

Para incursionar en el discurso filosófico de educación para la paz, hay que partir del hecho de que educadores y educandos somos seres humanos, somos personas, al margen de cualquier cultura y época, por lo tanto somos sujetos de derechos y obligaciones, pero sobre todo, seres conscientes de que somos sujetos libres. Y precisamente por este privilegio, estamos expuestos a optar por la violencia o por la paz, términos que encierran muchas realidades, unas, que causan miedo, horror y muerte; y otras, en cambio, que dan alegría, seguridad y esperanza.

En nuestras manos está pues, querer construir la paz o seguir siendo

cómplices de violencia en el hogar, escuela, trabajo, centros y espacios de diversión y descanso. No todos somos profesores ni todos somos alumnos, pero en la vida todos somos educadores y educandos, buenos o malos. La educación tiene como misión primordial formar libremente a mujeres y hombres, competentes para colaborar eficaz y eficientemente en el progreso de su entorno, superándose a la vez y de manera constante en su desarrollo personal. Para ello, es preciso que cada educando descubra por sí mismo los valores que entrañan su formación, su educación, para que puedan ser atraídos por ellos y así luchen libremente por conseguirlos como parte de su vida.

No basta con atender el aspecto cognitivo de los estudiantes, es preciso cuidar el cultivo de sus sentimientos y emociones, sus habilidades artísticas y deportivas, despertar en todos ellos su interés y esfuerzo por adquirir no sólo los valores de la ciencia y del conocimiento sino también las virtudes correspondientes a ellos, y a todos los demás valores como individuos sanos, como ciudadanos responsables y como personas justas y caritativas consigo mismas y con los demás, y respetando y cuidando a la naturaleza como fuente de todo viviente.

Es fácil seguir los senderos fáciles y holgados en nuestro caminar cotidiano por la vida, negando, simplemente por negar, las dimensiones más elevadas de nuestro ser, que son las de nuestro espíritu, que no es solamente razón y conciencia, sino también memoria, entendimiento y voluntad, que nos permiten ser libres de modo que estas facultades son las que nos distinguen de todos los demás seres que nos rodean, y por ello, cuando no se quiere entender ni comprender la singularidad óptica del ser humano en su totalidad, se suele vivir arbitrariamente, irracionalmente y en síntesis en pleno libertinaje, donde cada quien puede hacer lo que quiere y desea, sin importarles la búsqueda de la verdad, pues la Verdad Absoluta no existe y sólo “creemos” en nuestras verdades, constituyéndonos nosotros mismos en criterios de verdad y de bien.

Por ello, un pensamiento filosófico antrópico asume al hombre y a la mujer en su totalidad, en todas sus dimensiones, y en este punto, por supuesto que defiende la libertad humana, no como una facultad para hacer lo que nos venga en ganas sino para actuar conforme a la verdad y bondad de las cosas, de uno mismo y de los demás. Así, la filosofía antrópica defiende la libertad desde una doble perspectiva: la preferencia y la elección, que debieran ser las

guías de todo ser humano en su recorrido hacia todo lo que es verdadero y bueno como metas intermedias hacia la Verdad y el Bien. Mas, es cierto que estas metas perseguibles en el comportamiento de los hombres no se nos presentan en sí mismas, sino que vamos descubriendo verdades y valores a través de dudas, incertidumbres, errores y hasta falsedades. Igualmente, el Sumo Bien no lo captan nuestros sentidos, pues si así fuera, dejaría de ser el Sumo Bien, pues todo lo que captamos empíricamente son bienes particulares. De ahí que diga el filósofo genovés Bugossi "(...) cualquier hombre siente en sí mismo los impulsos que han de ser conocidos, controlados y dirigidos según una decisión voluntaria de preferir y elegir (...)” (Bugossi, 1996, p. 36). Sin embargo, el hombre no es meramente un producto biológico, sino que posee vida espiritual, que no es fruto de la espontaneidad, que opera de acuerdo a los instintos, sino que es el resultado del ejercicio de su propia voluntad. Por ende, el doctor Bugossi agrega que "(...) la vida es el campo de las preferencias, y la existencia, él de las elecciones y de aquí se parte subjetivamente al valor máximo posible” (Bugossi, 1996, p,27).

Al aplicar estas premisas a la Educación para la Paz en el ámbito familiar, se debe evitar ante todo cualquier tipo de actitud de dominio del marido sobre la esposa y de ambos sobre sus hijos, apoyados en la antigua *Ley del más fuerte*, proclamada por Calicles, ya que todos los seres humanos gozamos de la misma dignidad personal, pues no somos cosas, vegetales ni animales, pero tampoco somos dioses, somos llanamente seres humanos, cuya especificidad se manifiesta en nuestro ser personal, caracterizado por nuestro espíritu y revelado mediante nuestro cuerpo, con funciones diferentes de sexo y roles socio-culturales.

Positivamente, si se quiere construir un seno familiar de paz y en paz entre todos sus componentes, es necesario fomentar relaciones intersubjetivas entre sus miembros de comunicación oral, actitudinal y factual de valores humanos, familiares y social, adecuadas a cada uno de ellos. Y todo esto de manera habitual y constante, distinguiendo y respetando las edades y funcione de cada uno de ellos.

Dese el ámbito escolar, retomamos algunas aportaciones de los autores de una Epistemología sistémico-compleja, que implica necesariamente consecuencias prácticas en los alumnos referentes a educación para la paz. De

hecho, el paradigma epistemológico clásico y tradicional en este aspecto se caracteriza por ser analítico, mecanicista y racionalista con un enfoque empírico, separando ordinariamente a los objetos de su entorno y de su observador. Así, físicos, biólogos, psicólogos, sociólogos han seguido este método. (Véase Fernández H., A. y L.L., Ma. Del Carmen, 2014, p. 10). Esto no es suficiente, debido a que los valores son cualidades o propiedades de las cosas y de los seres humanos.

Pero tampoco es suficiente el aprendizaje racional de los valores para producir un cambio de actitudes, sino que se requiere una educación que no fragmente al ser humano sino que lo considere y atienda de una manera integral: cabeza, corazón y manos, es decir, dimensiones cognitivas, afectivo emocionales, y acciones y experiencias (Véase Fernández H., A. y L.L., Ma. Del Carmen, 2014, p. 11).

“La Educación en valores en el ámbito escolar debe plantearse de forma natural y habitual, no como actividades aisladas y ocasionales, sino desde el contexto organizativo y de la vida del centro y a partir del desarrollo de todos los elementos del *currículum*. Además debe ser complementada en lo posible con la integración de esos valores al menos en el contexto familiar, y deseable, en los contextos locales, comunitarios y a mayor escala” (Fernández H., A. y L.L., Ma. Del Carmen, 2014, p. 12).

Finalmente, entre las reflexiones finales de estos autores, cabe destacarla siguiente: “Así es la paz que producimos, una paz humana, situada, histórica, imperfecta y, por eso, mejorable” (Fernández H., A. y L.L., Ma. Del Carmen, 2014, p. 20).

Desde mis reflexiones sobre la misión de un discurso filosófico en la construcción de la paz, me adhiero a la propuesta de una Epistemología sistémico-compleja para Educar en la paz. Pero, insisto en que toda propuesta educativa separada de su fundamento ontológico de ser humano, reducida a la racionalidad inferior del hombre y despojada del Criterio Supremo Axiológico, estará expuesta a recaer en el mundo del subjetivismo, de donde se seguirá su inestabilidad y transitoriedad.

Mi postura es antrópica, contemplo al ser completo del ser humano,

su racionalidad e inteligibilidad del hombre, del mundo y de Dios y procuro descubrir los valores de la Naturaleza y del hombre mismo, como palancas que me impulsen a descubrir el Valor Infinito del Ser, de la Verdad y del Amor. Mi metodología es la que Tomaso Bugossi llama con el nombre de la Dialéctica del ET-ET. No se trata de sumar discursos filosóficos sino de integrarlos en lo integrable.

CONCLUSIONES

En concordancia con el estudio presente, la primera inferencia consiste en la necesidad de considerar y atender a todo ser humano desde una perspectiva integral, satisfaciendo armónicamente cada una de sus necesidades no sólo como individuo, y ciudadano sino también como un ser social, comunitario y personal. El hombre, así concebido, se desarrolla y comunica horizontalmente con todos los demás seres, pero, a la vez, desde su interioridad, escucha y responde a la Palabra, que es Verdad y Bien Absolutos. Si así lo hace, se dispondrá a convivir pacíficamente con todos los demás.

Una segunda conclusión consiste en discernir las aportaciones racionalmente sustentables de cada una de las teorías filosóficas, para integrarlas a los ejes fundantes del ser, del conocer y del hacer, propios de la Filosofía, entendida no sólo como el saber exclusivo de los fenómenos contingentes sino también de los noúmenos eternos en cuanto medios que nos guíen al develamiento de la Verdad y el Sumo Bien.

Consecuentemente, podemos concluir que existen también muchos tipos de discurso filosóficos según el sustento de cada teoría filosófica. El discurso filosófico que proponemos aquí es un discurso antrópico, cuyo sustento es metafísico ontológico, gnoseológico y ético.

La misión de un discurso filosófico antrópico es evitar la fragmentaciones del ser del hombre, del mundo y de Dios, ya que la Realidad es Una, que se manifiesta y expresa en dos dimensiones ópticas, la trascendencia divina y la inmanencia cósmica.

Finalmente, la construcción de la paz no es una utopía, menos un sueño sino una realidad individual y social que se puede construir desde dos vertientes:

desde la perspectiva de la violencia con estrategias curativas; y la otra, desde la perspectiva de paz como medida preventiva.

A manera de síntesis, la conclusión general en el discurrir sobre la misión de un discurso filosófico para construir la paz, es convencernos de que la construcción de la paz no tiene conclusión sino que es un caminar constante hacia la Paz como síntesis de todos los valores.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Bugossi, Tomaso (2006) *Metafísica Antrópica*, Rosario, Argentina, ET-ET Convivio Filosófico Ediciones.

_____ (1996) *Interioridad y Hermenéutica*, trad. del Italiano al castellano por Carlos Daniel Lasa y Susana Magdalena María Broggi, Buenos Aires, Argentina, Ediciones Gladius.

_____ (1996) *Metafísica del hombre y Filosofía de los valores según Michele Federico Sciacca*, trad. del Italiano al castellano por José Ricardo Perfecto Sánchez, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

_____ (2011) *El Evidente velado*, trad. de Carlos Daniel Lasa y Susana Magdalena María Broggi, Toluca, México, Instituto Mexiquense de Cultura.

_____ (2011) *La contemplación, espacio de la escucha*, Conferencia Magistral, fotocopiado.

Darós, W.R., (1998) *La Filosofía de la Educación Integral*, Rosario, Argentina, CONICET-CERIDER.

Fernández-Herrería, Alfonso y María del Carmen López López(2014), "Educar para la Paz. Necesidad de un cambio epistemológico" en *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, año 21, núm. 64, enero-abril, México: UAEM (en prensa).

León Portilla, Miguel (1974) *La Filosofía Náhuatl*, México, UNAM.

Noziglia, Analissa (2006) *Contemplazione: Metafisica Antropica*, Villa María, ET-ET Convivio Filosofico Ediciones.

París Albert, Sonia (2014) "Elementos Filosóficos para la Transformación Pacífica de los Conflictos", en fotocopiado.

Perfecto Sánchez, José Ricardo (2001) *Una reflexión filosófica sobre el concepto de ser humano en estudios para la paz*, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

Bugossi, Tomaso (2002) *Dialogo e organicità del sapere*, Génova, Italia, Edicolors.

_____ (1998) *Filosofia e Comunicazione*, Genova, Italia, Colors Edizioni.

_____ (2006) *Lo spazio del dialogo*, Villa María, Argentina, ET_ET Convivio Filosófico Ediciones.

Cortina, Adela (1996) *Ética*, Madrid, España, Ediciones Akal.

Galtung, Johan (2008) *La meta es el camino, Gandhi hoy*, trad. y edición de Fernando Montiel T., México, Trascend Peace University y Trascend México, Publidisa Mexicana S. A de C.V.

López Castañares, Rafael y Rodríguez Gómez, Roberto (2014) "El Pacto por México y la Iniciativa de Reforma Constitucional" en *Campus, Milenio Diario*, marzo 7, 2014, pp. 8-9.

López Martínez, Mario (dir.) et al., (2004) *Enciclopedia de Paz y Conflictos*, 2 vols., Granada, Editorial Universidad de Granada

MESOGRAFÍA

- 1.- Paz en es.wikipedia.org/wiki/Paz
- 2.- Desarrollo histórico de Educación para la Paz en html.rincondelvago.com/educación-para-la-paz.html
- 3.- Pacto por México en www.elsiglodtorreon.com.mx/noticia/814586.texto-ntegro...

José Ricardo Perfecto Sánchez
ricardo_perfecto7@yahoo.com.mx

Profesor Investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex), obtuvo el Doctorado en Filosofía con Mención Honorífica en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y un posdoctorado en Estudios para la Paz con énfasis en Antropología Filosófica, ha participado en numerosas conferencias internacionales en Italia, España, Argentina, Colombia y México y cuenta con varias publicaciones humanísticas, filosóficas y educativas.



RAXIMHAI ISSN-1665-0441
VOLUMEN 9 NÚMERO 2 JULIO-DICIEMBRE 2013
45-68

LOS VALORES DEL INDIANISMO

INDIANISM VALUES

Alberto Saladino García

Resumen

El estudio de los valores del indianismo permite conocer los fundamentos del modo de vida de los pueblos originarios. Los valores que regulan su vida cotidiana son el humanismo, comunitarismo, respeto a la dignidad, amor a la naturaleza y a sus saberes, rectitud, cumplimiento y respeto a la palabra comprometida, promoción de la espiritualidad, justicia, libertad y paz. El interés por exponer las virtudes teóricas del indianismo tiene como cometido trascender su interpretación sólo ideológica al situarlo como un tipo de filosofía que racionaliza un proyecto societario alternativo al occidental, identificado con el nombre del Buen Vivir o Vivir Bien.

Palabras clave: Filosofía, indianismo, pueblos originarios, valor.

Abstract

The study of the values of the indianism allows to know the fundamentals of the lifestyle of the original people; those values that regulate their everyday life are the humanism, communitarianism, respect for the dignity, love to the nature and its knowledge, rectitude, carrying out and respect for the committed word, promotion of spirituality, justice, freedom and peace. The interest to present the theoretical virtues of the indianism has the task of transcending its interpretation just ideological placing it as a type of philosophy which rationalizes an alternative society project to the Occidental one, identified with the name of good living or live well."

Keywords: Philosophy, indianism, originan people, value.

RECIBIDO: 13 FEBRERO DE 2013 / APROBADO: 21 DE ABRIL DE 2013

PRESENTACIÓN

En este texto asumo parte del reclamo de uno de los promotores del indianismo: “La reestructuración como pueblo nación pasa, sin duda por muchas etapas. Una de ellas es hacer valer nuestra propia forma de concebir el derecho, recuperar nuestra filosofía del derecho...la forma cómo concebimos la justicia...”, (Quidel Lincoleo, 2001: 152) con la realización del inventario de sus virtudes teóricas para mostrar los fundamentos del proyecto societario del Buen Vivir. Lo hago con base en mi formación filosófica, enriquecida por mi vocación latinoamericanista y amparado en parte de mi producción académica, que inició justamente con la interpretación epistemológica del concepto indio. (Saladino García, 1979, 1983)

De modo que cuento con la formación teórica pertinente para sistematizar elementos caros al contenido de la filosofía indianista, el de los valores. Pienso que la importancia de su estudio lo sustenta el impacto de los movimientos de rebeldía de los pueblos originarios persistentes desde el momento mismo en que fueron conquistados y colonizados, cuando a sus integrantes se les identificó equívocamente con la palabra indio, y luego adquirió la categoría de estigma como efecto de la situación de explotación y opresión a que fueron reducidos por la acción sojuzgadora de los europeos. Afortunadamente, como consecuencia de sus luchas reivindicativas y de liberación, vienen resemantizando políticamente esa categoría socioeconómica al utilizarla ahora también como rasgo de orgullo, pues es un hecho histórico que el término indio se ha usado para humillar, mas en la actualidad invoca al luchador contra la opresión.

Así la nueva concepción acerca de la categoría indio, los pueblos originarios la han trastocado con la sistematización de su propio pensamiento, cuya expresión más alta lo constituye la filosofía indianista. Los rubros de su contenido abarca las más diversas disciplinas filosóficas, pero destacan los de carácter ético con los cuales respaldan su moral, cuyos valores constituyen el cemento aglutinador de la vida de los integrantes de sus comunidades al otorgarle soporte al sentido de su vida misma, dar cuenta de su supervivencia a pesar del embate del mundo occidental y fundar un modo de vida altercapitalista; por ello resulta relevante internarse en la exposición e interpretación del tema de los valores en el marco de su filosofía.

Toda vez que la razón de la filosofía indianista estriba en expresar de manera preclara la autoconciencia de sus promotores como pueblos originarios, la cual han forjado al calor de sus luchas emprendidas con el propósito de retomar el

derrotero de su historia, pues han proclamado: “La meta final del movimiento indígena organizado es reemplazar al ‘indigenismo’ y los ‘indigenistas’ por la Autogestión Indígena...”. (FITFA, 1979: 59) Ni más ni menos que su reclamo lo sintetiza meridianamente su filosofía indianista al legitimar la preocupación de los integrantes de los pueblos originarios para convertirse en los sujetos de su propia historia.

Consecuentemente esa rebeldía innata de los indios los ha llevado a fincar las bases de la recuperación de su propia historia, de la que extraen argumentos para proceder, como por ejemplo recuerdan y señalan: “‘Un pueblo que oprime a otro pueblo no puede ser libre’, dijo el inca Yupanqui a los españoles. Nosotros, los campesinos quechuas y aymaras, lo mismo que los de otras culturas autóctonas del país, decimos lo mismo. Nos sentimos económicamente explotados y cultural y políticamente oprimidos...”. (CCPCM, 1979: 107)

La autoconciencia de los intelectuales indios sobre la génesis de las condiciones de opresión; de la comprensión del despojo de sus medios de producción; acerca de la explotación de su fuerza de trabajo; sobre la destrucción de sus principales manifestaciones culturales y el intento de imponerles -en muchos aspectos se logró- otra cultura, a los pueblos originarios, vino a ser el primer paso para posibilitar la fundamentación teórica de la superación de esa opresiva situación.

Los pueblos originarios han acompañado esa autoconciencia con la certeza de que sus antepasados prehispánicos no fueron indios, sino la existencia de éstos la explican ya como producto de hechos históricos como la conquista y la colonización; con el combate y rechazo a los estereotipos mediante los cuales se pretende justificar la persistencia de su condición opresiva, de manera que han radiografiado: “La excusa para no solucionar nuestros problemas es repetir lo que desde hace 5 (cinco) siglos inventaron los conquistadores: que somos flojos, ingenuos, viciosos, atrasados y salvajes. Afortunadamente, eso... es falso...”. (FIPA, 1979: 56)

De modo que la proverbial rebeldía de los pueblos originarios ha devenido toma de conciencia sobre la causa de su condición de subordinación histórica y del combate a los estereotipos con los cuales sus opresores descalifican sus intentos de liberación. Desde el último tercio del siglo XX, empezaron a clarificar, estudiar, transmitir y sistematizar, mediante el conocimiento de los aportes culturales de sus antepasados prehispánicos, las bases intelectuales para retomar el hilo de su historia; el reencuentro con sus antepasados ha tenido

el propósito de abonar elementos para su liberación y así reencauzar su propia historia, para contar con las condiciones materiales y espirituales con base en las cuales desplegar la construcción de una nueva civilización fundamentada en los principios de armonía social de sus antepasados, recreándolos y de esta formar generar un proyecto alternativa al mundo occidental, que se procesa con el nombre del Buen Vivir o Vivir Bien, que según Fernando Huanacuni: "... es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio. Con toda forma de existencia en permanente respeto". (Citado por Caudillo, 2012: 348)

Claro, la construcción de su proyecto civilizatorio, diferenciado y alternativo a la civilización occidental requiere de contenidos específicos para estructurarlo. Para fundamentarlo han comprendido la impronta de sistematizar sus bases teóricas y es lo que identifico como filosofía indianista. El esfuerzo teórico de los intelectuales y pensadores de los pueblos originarios promueve alternativa para sí, para las sociedades latinoamericanas y para la humanidad toda, por eso, como bien apuntó Guillermo Bonfil Batalla: "Ante el pensamiento indio sólo cabe establecer un diálogo real; negarlo es empecinarse vanamente en prolongar cinco siglos de dominación colonial". (1981: 53)

Para el efecto, procederé con espíritu filosófico a desentrañar, sistematizar y sustanciar sus valores, para atender un aspecto, pienso, novedoso de sus racionalizaciones, con la finalidad de trascender el mero carácter ideológico con que se ha construido y pregonado, pero también descalificado, al indianismo.

La atención a los planteamientos de los intelectuales y líderes de organizaciones de los pueblos originarios no parte sólo de la necesidad impostergable de coadyuvar a la liberación de la condición de indios, de generar las prácticas de sus derechos como seres humanos para retomar su autogestión, sino para el aprovechamiento de sus experiencias de resistencia indeclinable y de su legítima pretensión de dialectizar la sabiduría de sus ancestros precolombinos, para mostrar la persistencia de su proyecto civilizatorio como alternativo con el fin de enfrentar la catástrofe capitalista que está poniendo en riesgo la continuidad de la vida misma sobre nuestro planeta.

Por ello resulta una verdadera impronta la sistematización de la filosofía indianista, la cual sustenta elementos con los cuales repensar la relación del hombre con la naturaleza y con la sociedad. Esa es la principal razón de internarse en la reflexión de sus valores, constituidos en las guías de la conducta humana y fundamento de su propuesta del Buen Vivir, como importante aporte

a la humanidad para liberar al hombre de toda enajenación capitalista, y así garantizar la persistencia de la especie humana y de las condiciones naturales de vida en nuestro planeta.

HISTORIA Y CONCEPCIÓN DEL INDIANISMO

Previamente explicaré la génesis y significado de indianismo para poner de manifiesto su resemantización como consecuencia de la rebeldía de los pueblos originarios, particularmente a partir del siglo XX, justo como respuesta a las acciones promovidas por los gobiernos de los estados-nación latinoamericanos de disolver sus identidades, al pugnar por políticas de incorporación e integración, supuestamente a su favor, conocidas con el nombre indigenismo. De ahí la pertinencia de establecer la diferencia entre indianismo e indigenismo.

Filológicamente se puede explicar el término indianismo como derivación del sustantivo indiano en tanto la palabra indigenismo como la sustantivación de indígena. Resulta paradójica la conceptualización actual de indianismo porque contradice el significado de la palabra indiano. En efecto, la Academia Española de la Lengua establece que indiano es el natural de las Indias Occidentales o sea de América no perteneciente a raza aborígen y para precisar añade que se usa para identificar a la persona que vuelve rico de América. (Diccionario Anaya, 1991: 535) Esto pone en evidencia que su sustantivación -su derivación en indianismo-, tuvo por efecto transformar el significado de éste, contrario, o por lo menos completamente distinto del significado de aquél.

El proceso de resemantización de indianismo siguió un largo proceso, de casi un siglo. En efecto, la primera referencia que conozco acerca del uso de esta palabra proviene del discurso del doctor –pienso que tuvo la formación de médico- Jesús Díaz de León¹ cuando disertó en el Concurso Científico y Artístico del Centenario promovido por la Academia Mexicana de Jurisprudencia y Legislación, en 1910, a nombre de una autodenominada Sociedad Indianista Mexicana, que tituló “Concepto del indianismo en México”. Inició su disertación con una aclaración: tratará el “problema indio” desde un punto de vista científico –lo cual delata su influjo positivista, pero ciertamente con una propuesta sobre el problema del indio contraria a la de los promotores de esta corriente de pensamiento en México-, para proponer la integración de los indios a la vida

¹ Por el contenido científico del discurso, pienso que Jesús Díaz de León tuvo la formación de médico pues si bien se presenta como doctor, recuérdese que en el México anterior a nuestra centuria y en zonas poco alfabetizadas se identifica a todo médico como doctor.

nacional, porque al reconocer sus contribuciones, apunta:

... debemos aprovechar las enseñanzas de la historia y aplicar sus lecciones... Y en nuestra evolución tenemos que asimilar las razas... para construir con ellas la nacionalidad mexicana y ésta quedará consolidada el día que en todo el territorio se hable la misma lengua... Esto no quiere decir que se pierdan los idiomas que han formado parte integrante de las diversas razas... Antes bien, es preciso estimular el estudio de los idiomas indígenas, aún entre los mismos aborígenes, pues de esta manera se pueden escribir manuales sobre agricultura y artes industriales que hagan de nuestros indios, elementos poderosos de trabajo que los alienten en su propio progreso y en el progreso de la Nación...

Obra patriótica es la función del indianismo y en ella tienen que colaborar todos los que con la vista fija en el porvenir esperan días de grandeza y de prosperidad para la Nación mexicana. (Díaz de León, 1911: 22-23)

De manera que, según este discurso, la palabra indianismo fue usada 1) para designar una organización cultural preocupada por contribuir al mejoramiento de las condiciones de vida de los indios y 2) también como un proyecto orientado a atender el problema del indio para integrarlo al país. Esta posición integracionista será, sin embargo, identificada, en el México posrevolucionario con el nombre de indigenismo y no como indianismo, pues los triunfadores de la Revolución Mexicana prefirieron usar el primer término en vez del segundo para homogeneizar la nación. Estas primeras referencias sobre el término indianismo también contradicen el significado de indiano.

Entonces el uso del término indianismo lo precedió el proceso de construcción de su contenido. Diversos hechos históricos lo sustentaron, entre ellos la persistente invocación de la tradición cultural de los pueblos precolombinos y la denuncia sobre la interrupción de la continuidad de su creatividad por el sojuzgamiento padecido como producto de las acciones de conquista y colonización europeas; las persistentes rebeldías indias encarnadas en el recuerdo de la luchas de sus líderes como Cuauhtémoc, Atahualpa, Túpac Amaru II, Túpac Katari, Jacinto Canek, las rebeliones de la guerra de castas de Yucatán, la de Zárate Willka en Bolivia, etcétera. Luego vendrían las exposiciones de intelectuales como Manuel González Prada, Ricardo Flores Magón, José Carlos Mariátegui y los suscriptores de la Declaración de Barbado de 1977, quienes reconocen a los indios y a los pueblos originarios el derecho y la plena capacidad para generar sus propias alternativas de liberación, pero lo más elocuente será que los propios indios tomarán la palabra, por ejemplo en la Declaración de Temoaya se señalará "... ha llegado el tiempo de nuestra

voz, de ser escuchados. Ya nadie hablará por nosotros, ni se sentará a discutir qué harán con nuestros pueblos. Estamos vivos y tomamos nuestro destino en las manos... Es el tiempo de nuestra palabra, de la recuperación de nuestra historia...". (DT, 1979: 388-389)

De este modo, a partir de la década de los años setenta los propios integrantes de los pueblos originarios asumieron como expresión de su propio pensamiento al indianismo en evidente confrontación con el indigenismo, visualizado éste como un discurso justificador y puesto en práctica, por los gobiernos en turno en los estados-nación latinoamericanos, para mantener la continuidad de las relaciones de desigualdad capitalista y opresión sociocultural de las etnias; de modo que el indigenismo puede definirse como la ideología de los no indios acerca de los indios, erigido en categoría teórica-política usada por "... los gobiernos latinoamericanos para 'resolver' el llamado problema de los indígenas, sin la participación de éstos... es una *política de estado*... que se formula unilateralmente desde el estado (por los *no indios*) para ser aplicada a los considerados otros". (Díaz Polanco, 2009: 647)

En cambio el indianismo puede plantearse como la ideología de los indios orientada a reivindicar el proyecto de civilización gestado por sus antepasados prehispánicos para enfrentar las desastrosas consecuencias de la civilización occidental llevadas a su máxima expresión por el modo de producción capitalista en su etapa neoliberal; es la codificación de la ideología liberadora de los pueblos originarios en virtud de su carácter descolonizador y alternativo a las ideologías occidentalizadas, entre ellas al indigenismo. Esa posición antioccidental fue resumida en la declaración del I Congreso de Movimientos Indios de América del Sur, de Ollantaytambo en los términos siguientes: "Reafirmamos el *indianismo* como la categoría central de nuestra ideología, porque su filosofía vitalista propugna la autodeterminación, la autonomía y la autogestión socioeconómica-política de nuestros pueblos y porque es la única alternativa de vida para el mundo actual en total estado de crisis moral, económica, social y política". (Citado por Chantal Barre, 1983: 186)

Al revisar discursos, manifiestos y otros documentos elaborados por los intelectuales indios puede apreciarse que su pensamiento identificado con el indianismo no sólo es una ideología, sino que la trasciende al contar con elementos teóricos donde se esbozan concepciones sobre el mundo, la sociedad y el hombre y tiene categorías y valores con base en los cuales puede hablarse legítimamente de que es también una filosofía: "Esta filosofía indianista se fundamenta en la visión cósmica de la vida y del mundo que

para el indio significa equilibrio y armonía entre los distintos elementos de la naturaleza, de la cual él mismo es parte integrante. El indianismo es también la búsqueda y la identificación con el pasado histórico, pues pasado y presente forman un todo inseparable basado en la concepción colectivista del mundo". (Citado por Chantal Barre, 1983: 185)

Por ende sustento su existencia como una corriente filosófica más, esto es, puede hablarse con toda propiedad de la filosofía de los indios como filosofía indianista, y como tal es pensamiento liberador. Uno de los principales contenidos de esta filosofía lo constituyen los valores que propala, por ello paso a efectuar su precisión conceptual.

CONCEPCIÓN DE LOS VALORES

Antes de exponer los valores cultivados por los integrantes de los pueblos originarios, resulta pertinente conceptualizar el término valor. Debe tenerse presente que valor es un término de uso generalizado, normalmente referido a todo objeto, actitud o situación que atrae la preferencia o determina una elección.

Históricamente esta palabra se ha empleado en cuestiones económicas para indicar la utilidad o el precio de los bienes materiales o sus expresiones como acciones, bonos o cualquier documento negociable que acredite propiedad. Su uso económico ha sido ampliado para referirse al significado o importancia de algo dicho o escrito; asimismo se viene usando para identificarlo como cualidad de las personas que no temen al peligro, de manera que con esa palabra se identifica a quien tiene atrevimiento y fortaleza; más aún, en el arte su significado refiere la duración de una nota musical. También su ámbito semántico permite poner de manifiesto la dignidad o el mérito de las personas, de quienes poseen cualidades positivas para acciones determinadas, quienes se preparan o arman para tomar decisiones. De este modo se observa el uso del término valor como un concepto con rico contenido. Resulta fácil advertir la predominancia de su referencia a lo importante.

En el campo de la filosofía empezó a reflexionarse a partir de su significación generalizada orientada a destacar los criterios de cualidades o virtudes de cualquier objeto, actitud o situación para elegirirlas o preferirlas. La escuela filosófica que lo introdujo, con esta posición, fue la estoica al aplicar el término valor a los objetos de las selecciones morales, de modo que lo entendieron

como toda contribución a una vida conforme a la razón, lo conforme a la naturaleza o lo digno de elección. Especifiquemos, lo que se elige así es la virtud, los bienes que deben elegirse, por ejemplo en lo espiritual, el ingenio, el arte, el saber; en lo corporal: la belleza, la salud, la fortaleza; en lo externo la fama, la riqueza, la nobleza. (Villoro, 1997)

Luego vino la profundización de su estudio que posibilitó codificar los valores en preferenciales y obligatorios. Más aún, con el paso de los años nació, a principios del siglo XX, la disciplina filosófica especializada en el asunto, la axiología.

Tomando como respaldo teórico ese bosquejo sobre el significado de valor puedo contextualizar y destacar las virtudes preferenciales normalizadas por los pueblos originarios con base en los cuales ensayar la sistematización de sus valores para entender su modo de vida y comprender los fundamentos de la conducta de sus integrantes. De ahí que me parezca convincente efectuar una interpretación filosófica latinoamericanista para abordar los valores del indianismo, a partir de los elementos expresados por los pensadores indios en declaraciones, discursos, manifiestos, ponencias, proclamas, de los últimos treinta años.

VALORES INDIANISTAS

Uno de los tópicos donde mejor se visualiza la importancia del pensamiento indianista lo constituye el despliegue de sus valores cuyo cometido estriba en servir de cemento aglutinador y medio para afirmar las identidades étnicas pues a través de ellos se promueve la recuperación de la memoria histórica. En la vida de los pueblos originarios es cotidiana la praxis de valores como el comunitarismo, el respeto a la dignidad del ser humano, el amor a la naturaleza y a sus saberes, el cumplimiento y el respeto a la palabra comprometida, la práctica de la rectitud, la promoción de la espiritualidad, la justicia, la libertad y la paz.

Esos valores indianistas resumen la sabiduría de los pueblos originarios con los que fomentan la visión y los vínculos de sus conocimientos sobre la naturaleza y la realidad social con sus formas de vida, porque sus tradiciones sapienciales bosquejan actitudes y concepciones sintetizadoras, las cuales son exhibidas como modos de vida en sus acciones, en su vida cotidiana, y dan razón a una perspectiva alternativa al modo de vida occidental. Son los elementos

que sustentan su filosofía del Buen Vivir, de otra forma de pensar, y con los que se explica su inmemorial apego a su proyecto de vida digna al justificar: "... pero nunca dejemos... lo que es nuestra cultura, lo que nos transmitieron nuestros padres, los valores de siempre. Sigamos dando a nuestros hijos estos valores...". (FS, 1979: 81)

HUMANISMO COMO EXPRESIÓN DEL SENTIDO DE VIDA

Los pueblos originarios, desde su arribo a tierras americanas, y en sus organizaciones sociales más rudimentarias concibieron al humano como un ser con sentido de vida, la cual cobraba vigencia en la relación de hermandad con sus semejantes, al internalizar su corresponsabilidad en la vida social. La concreción del sentido de la vida de cada miembro se centró en la asunción del trabajo asignado. Esa colaboración en la vida productiva sirvió de base para garantizar su existencia que luego, con la llegada de los europeos se convirtió en subsistencia. Por eso el indio sabe que "*... sólo se realiza en la trabajo compartido, en la alegría de integrarse a los demás para un fin común. De allí su gran disciplina personal y colectiva*". (Carnero Hoke, 1981: 121)

Ese rasgo sociabilizador del ser humano sustentado en el trabajo lo enriqueció con su interpretación del hombre como ser cósmico, como parte del todo y consecuentemente responsable del mismo, pues tiene conciencia de que no es un ser distinto de la tierra, sino la síntesis del espíritu cósmico, como lo ha expresado Fausto Reinaga. (1981: 81)

Así el rasgo principal del ser humano lo constituye su dignidad que, según el pensamiento indianista, estriba en su "... honradez social y la fraternidad colectiva... Esa reserva moral... más la conciencia del trabajo colectivo de la indianidad, son las palancas que aguardan ser movidas para el cambio del curso de nuestra historia actual". (Carnero Hoke, 1981: 120)

La propuesta humanista de los pueblos originarios expresada por el indianismo ha de ser identificada como el valor más importante en tanto la plantea como un proceso de permanente construcción, como parte del cosmos, de la naturaleza, y miembro de la sociedad a la que pertenece. Destacar el rol que le corresponde a cada ser humano en vida, y educar para cumplirlo, es la manera como se concreta la dignidad de las personas, su humanismo, de ahí el interés de sus instituciones –la familia, la comunidad, la escuela- por introyectar bienestar, fortaleza, rectitud y sabiduría, para cumplir de mejor

manera la faena asignada.

COMUNITARISMO

Es el valor mayormente propalado como específico de los pueblos originarios. Muchas son las formas para probar tan cara práctica, puede hacerse desde su lenguaje que prioriza el nosotros sobre el yo, como lo han sustentado estudiosos de la antropología, para explicar el énfasis de su pertenencia étnica.

Asimismo con el señalamiento de la persistente articulación de relaciones comunitarias y su interpelación intercomunitaria amparados en sus inherentes actitudes morales de participación en las más diversas actividades sociales encomendadas por las asambleas donde se exhibe la vocación de servicio a sus semejantes, como los sistemas de cargos, la ayuda mutua, el trabajo para mejorar sus condiciones materiales de vida, etc.

De hecho éste es un valor forjado desde las épocas más remota de existencia de los pueblos originarios, conservado como tradición hasta la fecha. Las pruebas históricas de la praxis de este valor del indianismo lo ha sistematizado elocuentemente Guillermo Carnero Hoke: "*Primero*. Su organización social: el *ayllu* o el *calpulli*... era una carrera de responsabilidades frente a los demás... *Segundo*. *El idioma: quechua o aymara, maya o quiché*, lenguas colectivistas... reflejan fielmente su pensamiento basado en una práctica comunitaria y en un comportamiento consciente de vivencias colectivas...". (1981: 116)

Consecuentemente, la praxis del comunitarismo fundamenta el modo de vida orientado a coadyuvar a la felicidad de los semejantes y desde ella a uno mismo en el cumplimiento de responsabilidades sociales asignadas o asumidas.

Esa manera de actuación en ningún momento anula la dignidad personal, pues según hemos establecido, a las personas se les busca preparar para que internalicen como tales su rol de vida y le den sentido al participar en la satisfacción de los bienes espirituales y materiales propios y de la comunidad.

AMOR A LA NATURALEZA

La filosofía indianista, con una concepción holista, no asigna al hombre sólo responsabilidades con sus semejantes humanos, sino también lo hace con la naturaleza, por eso es insistente en apelar al pensamiento de las antiguas

civilizaciones preamericanas de las que se destaca por ejemplo la deificación de elementos y fuerzas de la naturaleza como el sol, la luna, la lluvia, el viento, el fuego, etc., y sobre todo enfatizar esa herencia de respeto a la naturaleza al promover el conocimiento de sus regularidades para ajustarse a ellas. Téngase en cuenta, por ejemplo, sus racionalizaciones astronómicas, sus conocimientos naturalistas, sus saberes medicinales, por citar algunos.

Con esos conocimientos obtenidos lograron mejorar su relación con los elementos y las fuerzas cósmicas y así elevaron al plano de valor ese amor a la naturaleza materializado en su "... respeto sagrado que tenían y tienen a la naturaleza, respeto que le llevó a sólo tomar de ellas sus excedentes. Así respetaba, a su vez, el equilibrio compensador de la naturaleza, se integraba a ella para no depredarla...". (Carnero Hoke, 1981: 123)

Su proverbial respeto a la naturaleza, a la tierra, a los recursos naturales, parte de la consideración de que sólo así se coadyuva a la preservación de ella y por ende del ser humano. Los indianistas lo señalan puntualmente:

... los indios sabemos que si no devolvemos lo que hemos tomado de la tierra, que si no tratamos bien a Pachamama, que si agredimos a los bellos animales, que también son sus hijos queridos, sucederá que, en su enojo, las zonas de cultivo se irán convirtiendo en desiertos y los animales irán desapareciendo. Y a medida que vayan faltando plantas, árboles y animales, el hambre irá destruyendo al género humano, hasta que ya no haya alimentos, ni ambiente apropiado. En este momento, la especie humana morirá... (Roel Pineda, 1981: 136-137)

El indianismo concibe a la naturaleza como el espacio de convivencia del hombre con sus pares y con los demás integrantes de ella. Al advertir la ruptura de esa relación armónica en desmedro de la naturaleza, anuncian con pensamiento dialéctico el fin la vida misma.

Me parece obvio que el valor de amor a la naturaleza es la síntesis de una visión ecológica profundamente humanista, al reconocerla como fuente de la vida social, de sus creaciones y de sus vivencias comunitarias.

RECUPERACIÓN DE LA SABIDURÍA COMO HERENCIA HISTÓRICA

Las razones del necesario reencuentro de los pueblos originarios actuales con las creaciones de sus predecesores son múltiples como bien lo interpretó Guillermo Bonfil Batalla: "El pasado también se unifica. Los logros de los mayas clásicos se reclaman como parte del acervo quechua... es la civilización

común... los indios tienen también el mismo proyecto histórico para el futuro... la civilización india será posible realizarlo una vez que 'culmine el capítulo de la colonización'. Civilización propia significa derecho y posibilidad para crear un futuro propio, diferente, no occidental". (1981: 38)

La recuperación de las proezas de las civilizaciones antiguas americanas tiene más de un propósito: engarzar esa sabiduría con la preservada por tradición oral para así florecer otra forma de vinculación gnoseológica del hombre con la naturaleza y con base en él construir los fundamentos para garantizar el futuro. Por eso se explica la existencia de una activa e ingente labor al respecto desarrollada por los propios indígenas, sobre todo por quienes cuentan con niveles de estudios profesionales, al abocarse a la recuperación de las heredades andinas y mesoamericanas, en sus propios idiomas, y complementada con los estudios de etnohistoria que vienen sistematizando las proezas intelectuales de aquellas culturas. De este modo se explica la implosión de estudios indianistas en los más diversos campos del saber con visiones holistas, interdisciplinarias e interculturales sobre aspectos agrícolas, antropológicos, artísticos, botánicos, filosóficos, gastronómicos, históricos, lingüísticos, matemáticos, medicinales, políticos, sociológicos, técnicos, etc.

Los promotores del pensamiento indianista vienen formulando medidas para efectuar esa revaloración permanente de la sabiduría de sus ancestros como de sus sabios actuales mediante la promoción de una educación *ad hoc*. Para el efecto se planteó, por ejemplo, en el Primer Seminario Nacional de Educación Bilingüe Bicultural:

...

Que es tiempo de que el indígena instrumente su propia educación... para la identificación étnica, para la revaloración cultural y la participación política...

Para instrumentar esta educación es necesario acudir a la familia y a la comunidad indígena, como fuentes del conocimiento...

Que la educación será bilingüe y bicultural...

Es necesario elaborar libros y cuadernos de texto en lengua indígena, bilingües y de contenido bicultural... (Hernández, 1981: 173-174)

En la actualidad esas demandas con mucho están superadas pues no sólo se

imparte en distintos países educación bilingüe y bicultural, en instituciones de educación básica, sino se han establecido Universidades Indígenas. En el caso de México las tenemos en distintas entidades.

Además existe una creciente cantidad de intelectuales indios abocados a la recuperación y cultivo de esos saberes, como el caso de Miguel Hernández Díaz quien esclarece: "... el maya busca liberar su existencia a través del desarrollo de sus conocimientos. Las raíces comunes y culturales tienen la finalidad de alcanzar el respeto de sus saberes... El anhelo cultural es el valor de la civilización, que da derecho a la autodeterminación sustentada en las normas morales". (2009: 31)

AUTORIDAD MORAL COMO EXPRESIÓN DE LA RECTITUD DE COMPORTAMIENTO

El cumplimiento de los encargos comunitarios es la fuente de legitimidad de los habitantes de los pueblos originarios y los constituye en líderes naturales, quienes encarnan plena autoridad moral al practicar la política como la más noble actividad al servicio de los semejantes. Justamente amparado en esta forma de realizar la función pública es que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha codificado e internacionalizado la frase "mandar obedeciendo", de profunda carga moral. Es sencillamente la comprensión de la restitución de la ética a la vida política.

En realidad la autoridad moral es encarnación de la conducta de los indios como hombres verdaderos pues su comportamiento ha estado fincado en el cumplimiento de las normas mínimas de armoniosa convivencia, entre ellas las leyes consuetudinarias del tríptico moral pregonado por los quechuas: "el *Ama sua*, el *Ama quella*, el *Ama llulla'*", esto es, "no robar, no mentir y no ser ocioso". (Carnero Hoke, 1981: 124)

Efectivamente la dignidad humana la sustancian los miembros de los pueblos originarios mediante la praxis del reconocimiento de sus semejantes a su vocación al trabajo, en el cumplimiento servicial comunitario, en la veneración a los mayores, etc. Así la autoridad moral se construye como despliegue del recto proceder.

RESPECTO Y CUMPLIMIENTO A LA PALABRA EMPEÑADA

Para los guaraníes, según Bartolomeu Meliá, “la palabra lo es todo y todo para él es palabra”, (2009: 50) enunciado que sintetiza magistralmente el significado totalizante del lenguaje entre los pueblo originarios y me sirve de marco para considerar como otro de los valores principales del pensamiento indianista la promoción del respeto y cumplimiento de la palabra empeñada, pues en su proceder se ha erigido en asunto de la mayor importancia, de carácter sagrado.

Comprender las relaciones armónicas de la vida comunitaria en los pueblos originarios pasa por tener presente que su amparo lo da su riqueza moral, la cual se manifiesta en su proceder con nobleza, justeza y de respeto a su palabra.

Los testimonios más socorridos al respecto los proporcionó en diversos estudios Carlos Lenkersdorf al esclarecer, de modo magistral, el significado de la palabra y la función del lenguaje entre los tojolabales y con base en ellos fincar una lúcida exposición de la filosofía de este grupo étnico, cuyas conclusiones puede generalizarse al resto de los pueblos originarios. Así ha señalado los fundamentos ontológicos de su filosofar: “Se resume en el *nosotros*, con sus ramificaciones múltiples; la intersubjetividad, la *nosotrificación*, el antisolipsismo, el saber escuchar; el hecho de que todo vive y no somos más que un tipo de seres vivientes entre muchos otros...”. (2009: 35) Ontológicamente, la palabra expresa el ser de todo cuanto existe, he ahí su importancia, por lo que los indios la asumen como guía de su conducta y yo elevo al nivel de uno más de sus valores.

Pero hay que decir más sobre la importancia de la palabra expresada por los indios. Existen argumentos históricos para abonarlos. Ese reconocimiento lo han cultivado como efecto del analfabetismo padecido por siglos, lo que los ha llevado a valorar su oralidad como el principal instrumento para transmitir sus creaciones y por ende algo incuestionable e inviolable ante cualquier compromiso contraído.

De esta manera concluyo que el alto aprecio de los integrantes de las comunidades indígenas a la palabra oral se debe a la profunda carga moral que le asignan, por eso la tienen como amparo y compromiso de su proceder.

JUSTICIA

La justicia constituye uno de los valores más comunes en la concepción práctica de las relaciones sociales entre los miembros de los pueblos originarios, sustentados en su cotidiana búsqueda de desarrollar vínculos armónicos con la naturaleza y particularmente con sus semejantes, pero también en el ejercicio de la reparación de infracciones. Así el cultivo del valor de la justicia puede observarse de dos maneras: Una, en las concepciones específicas fundadora de su praxis, como lo señala el quechua Virgilio Roel Pineda, y otra, por la impartición de ella, mediante la codificación de su derecho consuetudinario.

Para destacar la alta consideración que los grupos étnicos tienen acerca de los fundamentos con los cuales respaldan sus relaciones con la naturaleza, las de carácter interpersonal, e incluso las intercomunitarias o interétnicas, o para restablecer la justicia, me parece pertinente acudir al significado que los quechuas otorgan al *tinkuy*. Eh aquí una interpretación:

Se produce el tinkuy cuando, habiendo existido discrepancias y tensiones entre los ayllus o entre los pueblos, se vuelve a la paz y el acuerdo, mediante el trato directo entre las partes. Se produce el tinkuy cuando alguien que estuvo en disparidad con su ambiente, se pone en armonía con su medio físico, restableciendo el equilibrio y sus buenas relaciones con Pachamama. Se produce el tinkuy, cuando dos gobernantes se entrevistan para ponerse de acuerdo y entenderse. Se produce el tinkuy, cuando media un juez o un sabio para restablecer la justicia vulnerada. En fin, se produce el tinkuy cuando dos personas se encuentran y se saludan, renovando su fraterna relación de siempre.

... el tinkuy, que no es sino búsqueda constante e inacabada del equilibrio, de la armonía, de la cordialidad, de la justicia y de la paz. (Roel Pineda, 1981: 137)

El valor de la justicia tiene como fundamento la comprensión e internalización del sentido de vida comunitaria misma.

Mas la racionalización de los pueblos originarios en la práctica de la justicia queda mejor probada si se acude al sistema de su impartición, comúnmente conocido como derecho consuetudinario, donde la fuerza de la costumbre lleva a que la reparación de toda infracción se dé como respuesta a las decisiones colectivas o de los ancianos, generalmente orientadas a realizar trabajo para al bienestar de la comunidad. La justicia se aplica para la reconducción de los infractores a la vida comunitaria, tiene una función medicinal, esto es curativa y de redención, más que de castigo.

LIBERTAD

De las múltiples maneras como se ha conceptualizado la categoría libertad acudo a la construcción de su semántica con base en la forma como la viven los integrantes de los pueblos originarios. Dos connotaciones aparecen como evidentes. Por una parte, puede entenderse la libertad como la posibilidad de autorrealización personal dentro de las condiciones de vida comunitaria y, por otra parte, como la aspiración colectiva para superar las condiciones materiales y espirituales de opresión que padecen.

Enmarcado en esa dualidad, los indios saben, por su afán de continuar la práctica de la libertad como posibilidad para impulsar su desarrollo dentro de las normas comunitarias, como imprescindible la superación de la vida colonial padecida históricamente, por lo cual ha sido una constante su lucha de liberación. De modo que sus rebeliones y demás esfuerzos para concretarla son el sello de su historia y, por ende, su posible y necesaria liberación el punto de inflexión para hacer realidad su proyecto civilizatorio.

De ahí que en todos sus documentos aparezca como demanda central la exigencia de su liberación. Así la propalen los constructores del indianismo: "Somos indios. Una gran raza; raza virgen; una gran cultura, cultura milenaria; un gran pueblo, una gran Nación. ¡Tenemos derecho a la libertad!", sintetizó Fausto Reinaga; (1981: 68) "... del mismo modo que hubo un tiempo de la invasión y la conquista, así también hay un tiempo de la liberación y la reconquista", anunció Virgilio Roel Pineda (1981: 128) para conceptualizar que "... la indianidad es la libertad por antonomasia". (Roel Pineda, 1981: 143)

O sea que el valor de la libertad resulta ser la demanda central, la bandera indeclinable del pensamiento indianista, pues sólo con su consecución total será posible la construcción de su proyecto civilizatorio.

ESPIRITUALIDAD

La sacralización de la vida comunitaria expresa la profunda espiritualidad de los pueblos originarios. Su fuente proviene de la rica religiosidad de sus antepasados precolombinos y si bien intentaron ser despojados de ella por medio de la destrucción de las representaciones de sus deidades, de sus templos y los códices que la organizaban, ha perdurado esa manifestación como otro elemento de sus valores identitarios. Por eso la fomentan y la manifiestan en cualquier oportunidad que se les presenta tanto en su cotidianidad como en

los documentos plasmada por sus personeros.

Los ejemplos pueden ser múltiples, sólo transcribo un texto clásico:

... lo más importante de la concepción cosmogónica del indio es el respeto sagrado que tenía y tiene a la naturaleza...

Su disciplina, su fraternidad, su conciencia colectivista, su espiritualidad ligada a la naturaleza, su filosofía íntimamente vinculada a las leyes cósmicas, su respeto a sus tradiciones y sus muertos, etc., hacen del indio del presente la vía concreta... para salir del pantano moral en que la mantiene Occidente. (Carnero Hoke, 1981: 123)

Ese tipo de espiritualidad puede interpretarse como un valor fundamental del indianismo, por constituir el cemento aglutinador de la praxis y del sentido de vida de los integrantes de los pueblos originarios, que la religión cristiana ha intentado expropiar al buscar usarla para su beneficio.

Pero ese tipo de espiritualidad persiste y si bien lo expresa en sus creencias y ritos religiosos, su práctica los trasciende y lo continuó expresando a lo largo de su historia, por lo que lo mantiene vivo y lo pone a prueba en la relación de sacralidad y de respeto que mantiene con la naturaleza, sus semejantes, sus bienes y productos culturales y materiales.

SOLIDARIDAD

Es proverbial el modo solidario de vida de los pueblos originarios, el cual puede explicarse como resultado natural de la práctica de los demás valores y en general de su convivencia comunitaria. De manera que las diferentes y recurrentes formas como la practica permite sustanciarla con ejemplos diversos entre ellas la ayuda mutua tanto en actividades productivas, como las faenas emprendidas para la edificación de instituciones, contrarrestar los desastres de la naturaleza y, sobre todo, los apoyos que se prestan en los distintos momentos del ciclo de vida al grado de haber generado, en el ámbito religioso, una institución peculiar, el compadrazgo –que incomprendido por los no indios lo han caricaturizado para aprovechar la nobleza de los indios-, pero lo mismo puede señalarse en la vida política al respaldar irrestrictamente las decisiones de los líderes que abanderan sus luchas reivindicativas y/o de gestión, etc.

Existe un término que ayuda a mejor comprender el amplio significado del cultivo del valor de la solidaridad, al fomentar y dar cuenta de su desprendimiento amistoso, me refiero al altruismo, esa inclinación de procurar

el bien de los otros, aún a costa del propio. Tal generosidad con la que siempre han procedido proviene de su tradicional forma de vida comunitaria.

Esa noble conducta la han captado los estudiosos de los grupos étnicos, al grado de que pensadores indianistas la emplean como percepciones difundidas sobre ellos. Para probarlo cito a Antonio Pap Caal con cuyas palabras cierro este valor de su filosofía indianista:

Algunos antropólogos que nos han tratado bastante de cerca, destacan así nuestras cualidades tradicionales: convivencia armoniosa, autodominio, altruismo, amor a la justicia, a la verdad, al trabajo, al respeto ajeno, cumplimiento de los deberes, disciplina, obediencia y veneración a los mayores (ancianos, dirigentes, abuelos, padres) no sólo en función de la jerarquía, sino sobre todo por ser ellos los trasmisores de la educación. (1981: 146)

PAZ

El asunto de la paz puede ventilarse desde muchos ángulos, y en el análisis de la filosofía indianista no podía ser de otra manera, por lo que para abordarlo me parece importante centralizarlo en la cuestión de los valores, sin embargo deseo aprovechar la ocasión para explicar por qué un presidente indio fue quien tuvo el atisbo de conceptualizar a la paz como la base moral y legal de toda convivencia y relación humana con la cual garantizar un mundo sin violencia.

El apotegma de Benito Pablo Juárez García: "Entre los individuos, como entre las Naciones, el respeto al derecho ajeno es la paz", (1993: 227) se ha explicado simplemente como legítimo reclamo a países hegemónicos, en este caso a Francia, de respetar los derechos de todos, individuales y colectivos. De modo que se destaca como fundamento de su elocuente posición su formación liberal, lo cual tiene parte de verdad.

Pero pienso que en ese manifiesto, donde aparece en forma reiterada el uso de la palabra paz, hay una raigambre indianista, esto es que su origen zapoteco le permitió emplear el término como exigencia y expresión de una denodada e incansable lucha para mantener la soberanía de la nación. Su indeclinable resistencia es reflejo de la emprendida por sus pares indios a lo largo de centenares de años, para finalmente establecer las bases del ejercicio del derecho a la autodeterminación.

En efecto, el pensamiento indianista pone de relieve el derecho de existencia que le corresponde a los pueblos originarios, como sociedades diferenciadas,

para hacer realidad los ideales y valores de la vida, el amor, la armonía, la cordialidad, la justicia, la reconciliación y la paz, (Reinaga, 1981: 81; Roel Pineda, 1981: 137) entre ellos y también para el resto de sociedades, por eso sus propulsores al referirse a ella le añaden contenido:

Los indios... buscamos en primer lugar la felicidad de los demás (...); o sea que el indio, siente satisfacción al servir a sus hermanos, a su colectividad. De esto fluye que, por naturaleza, nosotros no somos agresivos, puesto que cuando hay diferencias o desacuerdos buscamos que tales diferencias o desacuerdos, sean superados por el tinkuy, que es el ideal del equilibrio, la concordancia y la paz. (Roel Pineda, 1981: 142)

La búsqueda de felicidad para los otros y para sí es evidencia de la práctica de los valores más altos del género humano y su ambientación comunitaria respalda la apreciación de que el aporte juarista en la concepción de la paz expresa el máximo respeto por el otro. Pero también encarna la idea internalizada por el indio de no ser agresivo, violento.

Esta idea sin embargo no niega que históricamente el indio se muestre como rebelde en su añeja lucha de resistencia ante la opresión y el coloniaje, pero ello es más bien evidencia de su interés por librarse de ellas y donde la rectitud de su proceder lo lleva a cultivar la concepción de la paz como medio para garantizar la igualdad entre los seres humanos.

En la ruta para concretar la autodeterminación de su modo de vida, su liberación, los pueblos originarios han sumado a sus reclamos de tierra y justicia, el de paz; pero también apelan a ella para evitar la discriminación. Su persistente exigencia de llevar a la práctica la igualdad de derechos con los demás habitantes de los países donde habitan y con los del resto del mundo tienen el propósito de abonar por una convivencia amistosa y armónica, por lo que han incardinado la paz como valor supremo.

Con base en lo sustentado pienso que el aporte juarista sobre la praxis de la paz, mediante la codificación en su apotegma mundialmente conocido y celebrado, es la expresión y síntesis de su rigurosa formación liberal, de las improntas de su firme posición presidencial ante la intervención extranjera y legado de su origen de vida comunitaria zapoteca.

EPÍLOGO

La codificación de los valores de la filosofía indianista se está fortaleciendo y es creciente su aceptación, entre otras razones por su carácter incluyente al recuperar y vivificar la tradiciones de la época prehispánica y renovarlas con la asimilación de conocimientos, creencias, ideas y modos de vida que les resulta benéfico de otras culturas, en especial de la occidental como de las sociedades connacionales a las que se les ha buscado integrar, lo cual han aprovechado y les ha permitido forjar vasos comunicantes para establecer relaciones interétnicas. Así lo reconocen en la formulación de su pensamiento al señalar: “Queremos vivir íntegramente nuestros valores sin despreciar en lo más mínimo la riqueza cultural de otros pueblos”. (CCPCM, 1979: 117)

Asimismo el pensamiento indianista encarna una respuesta directa al pensamiento colonizado que retrata al indio de analfabeto, indolente, melancólico, porque la mecánica de su posición crítica le está permitiendo deconstruir la cultura occidental, su hegemonismo eurocentrista, y trabajar en el reconocimiento a la existencia de muchas culturas, que por ser diferentes, deben ser apreciadas, valoradas y respetadas, e incluso las plantea como aportes para el enriquecer la cultura humana. Por su lógica interna, pero también por factores externos como la crisis misma del capitalismo, el pensamiento indianista se viene edificando como propuesta altercapitalista, desde América Latina.

De este modo, por ejemplo, los integrantes de grupos étnicos del Brasil lo han consignado, aprovechando una de las primeras celebraciones del Día del Indio: “... queremos ofrecer un poco de nuestros valores a esta sociedad que está desnuda de los valores espirituales y humanos. Estos valores ustedes los encontrarán en nuestra forma simple de vivir la vida”. (MDI, 1979: 88)

Precisamente, el propósito de este texto se ha restringido a analizar, reflexionar y sistematizar los valores del modo de vida de los pueblos originarios para dar cuenta de que su supervivencia es resultado de un proyecto societario no sólo anticapitalista, sino alternativo al que hizo posible al indio, para desindianarlo y con él desalienar a la humanidad misma, pues nada más y nada menos, como ellos mismos lo han autoconcientizado:

... Ser indio, en definitiva, es identificarse con ese pueblo que hoy por hoy es la reserva moral de toda la humanidad.

La América India siempre estará presente en el destino de la humanidad; y así como en el pasado aportó con el mayor número de plantas alimenticias, y dio su oro y su plata, ahora de nuevo está presta a devolverle al mundo su moral perdida. (MIP, 1979: 128)

BIBLIOGRAFÍA

- Anaya, (1991). *Diccionario Anaya de la lengua*, Madrid, Grupo Anaya.
- Bonfil Batalla, Guillermo (comp.), (1981). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.
- Carnero Hoke, Guillermo (1981). Teoría y práctica de la indianidad. En: Guillermo Bonfil Batalla (comp.). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Págs. 111-125. México, Nueva Imagen.
- Caudillo Felix, Gloria Alicia (2012), "El buen Vivir: un diálogo intercultural". En: revista *Ra Ximhai*, Vol. 8, Nº 1, Los Mochis, Universidad Autónoma Indígena de México.
- CCPCM, CCTC, AECB, ANPC (1979). Manifiesto de Tiahuanacu (Bolivia). En: *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. Págs. 107-117. México, Nueva Imagen.
- Chantal Barre, Marie (1983), *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI Editores.
- Díaz de León, Jesús (1911), *Concepto de indianismo en México*. México: Tipografía de la Viuda de F. Díaz de León.
- Díaz-Polanco, Héctor (2009). El indigenismo de la integración a la autonomía. En: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*. Págs. 647-658. México, Siglo XXI/CREFAL.
- DT (1981). Declaración de Temoaya. En: Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Págs. 388-395. México: Nueva Imagen.
- FIPA, (1979). Federación Indígena Puerto Ayacucho, Territorio Amazonas (Venezuela). En: *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. Págs. 55-57. México, Nueva Imagen.
- FITFA, (1979). Objetivos de la Federación Indígena del Territorio Federal Amazonas (Venezuela). En: *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. Págs. 59-71. México, Nueva Imagen.
- FS, (1979). ¿Qué es la Federación Shuar? (Ecuador). En: *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. Págs. 79-83. México, Nueva Imagen.

Hernández, Francisco Gabriel (1981). De la educación indígena tradicional a la educación indígena bilingüe bicultural. En: Guillermo Bonfil Batalla (comp.). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Págs. 173-184. México, Nueva Imagen.

Hernández Díaz, Miguel (2009). La filosofía maya. En: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*. Págs. 27-32. México, Siglo XXI/CREFAL.

Juárez García, Benito (1993), *Antología* México: Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del Estudiante Universitario 99.

Lenkersdorf, Carlos (2009). La filosofía tojolabal. En: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*. Págs. 33-35. México, Siglo XXI/CREFAL.

MDI (1979). Mensaje del Día del Indio. En: *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. Págs. 85-88. México, Nueva Imagen.

Meliá, Bartolomeu (2009). La filosofía guaraní. En: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*. Págs. 47-51. México, Siglo XXI/CREFAL.

MIP (1979). Manifiesto del Movimiento Indio Peruano (Perú). En: *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. Págs. 119-134. México, Nueva Imagen.

Pop Caal, Antonio (1981). Réplica del indio a una disertación ladina. En: Guillermo Bonfil Batalla, Guillermo (comp.). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Págs. 145-152. México, Nueva Imagen.

Quidel Lincoleo, José (2001). Comentarios. En: José Aylwin (comp.), *Políticas públicas y pueblo mapuche*. Págs. 143-152. Concepción, Chile, Universidad de la Frontera/Ediciones Escaparate.

Reinaga, Fausto (1981). El pensamiento del Nuevo Mundo. En: Guillermo Bonfil Batalla, Guillermo (comp.). *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Págs. 60-86. México, Nueva Imagen.

Roel Pineda, Virgilio (1981). Raíz y vigencia de la indianidad. En: Guillermo Bonfil Batalla (comp.). *Utopía y revolución. El pensamiento político*

contemporáneo de los indios en América Latina, Págs. 127-144. México, Nueva Imagen.

Saladino García, Alberto (1979), "La verdad oculta sobre el indio". En: Revista de la UAEM, N° 4, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

_____ (1983), *Indigenismo y marxismo en América Latina*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.

Villoro, Luis (1997), *Ética y política. Fundamentos para una ética de la política*. México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.

Alberto Saladino García

Licenciado en Filosofía, Maestro y Doctor en Estudios Latinoamericanos. Publicaciones recientes: *Filosofía de la ilustración latinoamericana* (UAEMéx, 2009); *América Latina, espacio vital: interpretaciones interdisciplinarias desde Asia* (Taipei, Universidad de Tamkang, 2009) y *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología sobre la historia de la filosofía en América Latina* (UAEMéx, 2012). Profesor de tiempo completo de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.



RAXIMHAI ISSN-1665-0441
VOLUMEN 9 NÚMERO 2 JULIO-DICIEMBRE 2013
69-104

CONFLICTOS ARMADOS Y CONSTRUCCIÓN DE PAZ.
DE LA TEORÍA A LAS POLÍTICAS INTERNACIONALES DE PAZ
EN LA POSGUERRA FRÍA

ARMED CONFLICT AND PEACEBUILDING. FROM THEORY TO
INTERNATIONAL PEACE POLICY IN THE POST-COLD WAR

Oscar Mauricio Castaño Barrera

Resumen

El artículo tiene como objetivo central exponer las distintas acepciones del concepto de construcción de paz a partir de las discusiones sobre los conflictos armados, los debates en la configuración de la ONU y las operaciones de paz, la paz liberal como corriente dominante y finalmente, a partir de las teorías o “paradigmas” de intervención pacífica de conflictos armados a través del acumulado de la investigación para la paz. El trabajo es exploratorio y busca brindar herramientas conceptuales básicas para el análisis y la comprensión de tal concepto por parte de futuros investigadores para la paz.

Palabras claves: Construcción de paz, conflicto armado, paz liberal, ONU, operaciones de paz, transformación de conflictos, investigación para la paz.

Abstract

The article aims to explain the different meanings of the concept of peacebuilding based on the following aspects: discussions of armed conflict, the debates in shaping the UN and peacekeeping operations, liberal peace as dominant current and theories or “paradigms” of peaceful conflict intervention through research studies for peace. The study is exploratory and seeks to provide basic conceptual tools for the analysis and understanding of this concept by future researchers for peace.

Keywords: Peacebuilding, conflict, liberal peace, UN peacekeeping, conflict transformation, peace research.

RECIBIDO: 7 DE ABRIL DE 2013 / APROBADO: 12 DE JUNIO DE 2013

INTRODUCCIÓN

El estudio de lo que se ha denominado construcción de paz en el mundo, particularmente en la era de la posguerra fría, se ha convertido en un campo complejo, y para algunos, un campo confuso dentro de la investigación para la paz, debido al maximalismo que prima y que se ha venido posicionando de manera acelerada en los distintos foros tanto académicos como en el campo de la política internacional.

Tal maximalismo como se mostrara, es resultado de la búsqueda misma de un mundo en paz y en cuyo debate cada vez se pone menos en cuestión el vínculo entre paz, derechos humanos, desarrollo/justicia social y seguridad.

El presente artículo realiza una revisión bibliográfica y documental en primer lugar alrededor de la teoría de los conflictos desde un enfoque práctico en relación a su intervención. En segundo lugar, alrededor del conceptos de construcción de paz o peacebuilding tanto en el ámbito de la ONU y las Operaciones de Paz como en el de las conceptualizaciones de la investigación para la paz, pasando por la teoría de la paz liberal. En tercer lugar, se exponen los paradigmas de intervención o tratamiento pacífico de conflictos de la investigación para la paz, los cuales surgen como herramientas para los actores que quieran cimentar un proceso verdadero de construcción de paz comenzando por la superación de la guerra.

LOS CONFLICTOS ARMADOS

Una de las principales amenazas para la paz y la seguridad de los estados desde el fin de la guerra fría en la década de 1990, son los conflictos armados internos. Por ende, los conflictos armados internos han sido una de las preocupaciones más importantes en la agenda de debate de la investigación para la paz y también del campo de la intervención practica llevada a cabo por misiones diplomáticas de gobiernos, organizaciones de la comunidad internacional, agencias de cooperación, organizaciones de derechos humanos, personalidades y organizaciones de la sociedad civil, que tienen entre sus objetivos políticos o entre su quehacer profesional, poder analizarlos para gestionarlos, regularlos, acordarlos, solucionarlos, o transformarlos.

Tal tendencia hacia la disminución de los conflictos armados interestatales y el aumento de los conflictos armados internos aparece a mediados de 1970 (Grasa, 2010: 65), pero es en el escenario de la posguerra fría donde esta se

agudiza. En parte de la bibliografía sobre el tema, se señalan algunos rasgos que diferencian los conflictos armados de entre la segunda posguerra y el fin de la guerra fría, y los de a partir de la posguerra fría hasta la actualidad, pasando por el 11 de septiembre de 2001. Algunos de los rasgos generales que los diferencian son: un decrecimiento de la tendencia de las causas de tipo territoriales y un aumento de las causas de tipo políticas; geográficamente reaparecen los conflictos armados en el continente europeo durante la posguerra fría; se acentúa la existencias de dos zonas diferenciadas en el mundo: una zona de paz de más o menos 50 o 60 países que no tienen guerras desde 1945, por razón atribuibles a la consolidación de sus sistemas democráticos y a la fuerte vinculación económica entre ellos que les ha generado una relación de interdependencia con la cual la guerra sería inconveniente incluso para el vencedor. Por otro lado, una zona de turbulencia o conflictividad violenta alta, la zona sur, para la que suele citarse tres características no necesariamente en relación de causalidad: 1) países con grandes carencias democráticas incluso en el sentido más formal de la palabra democracia; 2) economías enormemente frágiles; y 3) población con fuerte componente de fractura étnico-cultural (Grasa, 2010: 64). Además, luego de 1990 a diferencia de la época precedente, los conflictos armados se catalogan mayoritariamente sur-sur y ya no tanto norte-sur y este-oeste, con excepción de lo que algunos autores denominan lucha contra el terror (caso Gobierno norteamericano / Iraq y Afganistán).

En relación con el aumento de los conflictos armados internos, también ha aumentado el uso de procesos pacíficos para la terminación de los mismos. Según la autora Christine Bell (2008 y 2011) entre los años 1990 y 2007 se han suscrito 646 acuerdos de paz de los cuales 590 de ellos, es decir el 91%, ponían fin a conflictos armados internos alrededor del mundo. Según la Organización de Naciones Unidas, desde 1990 cerca del 50% de las guerras civiles y conflictos armados internos han concluido en acuerdos de paz; situación muy distinta a la de los dos siglos anteriores, donde solo uno de cada cinco conflictos armados internos concluyeron en un acuerdo de paz negociado (Valencia, 2010: 160)¹.

¿Cómo se están definiendo los conflictos armados, para su abordaje desde las teorías de la paz?

¹ En el Anuario procesos de paz (Fisas, 2012: 15) se señala que de los conflictos finalizados en los últimos treinta años, el 80,9 % lo han hecho mediante acuerdo de paz, y el 19,1 % restante por victoria militar de una las partes. En definitiva, pese a las distintas proporciones que diversos estudios o autores atribuyen, es notoria la prevalencia de la paz negociada como la fórmula de mayor presencia en la terminación de los conflictos armados en todas las regiones por lo menos en los últimos treinta años.

Si bien la palabra conflicto² conservó una acepción negativa durante la fase precursora de los estudios para la paz (entre la primera posguerra y la década de 1950) donde esta era entendida como algo nefasto que se debía superar (de ahí el surgimiento del término “resolución de conflictos”), con el nacimiento e institucionalización del campo de la investigación para la paz tanto en EEUU como en Europa (décadas 1950 y 1960), y con autores como Lewis Coser (1956), el término conflicto comienza a entenderse como una situación no necesariamente negativa, ni necesariamente violenta: como señala Grasa (2010: 85) conflicto alude a una interacción en pugna “en virtud de los intereses enfrentados de los actores implicados en dicha disputa por uno o diversos temas...”, alude a una “persecución de objetivos cuya consecución simultánea las personas o grupos consideran incompatibles” de forma real o subjetiva.

Bajo esta perspectiva, el conflicto es connatural al ser humano, inevitable y, a lo sumo podría decirse que su naturaleza puede llegar a ser proclive a generar conductas violentas. La dinámica conflictiva no es autónoma ni separable de la dinámica cooperativa de los seres humanos.

La conducta del conflicto se ha convertido en muchas ocasiones en el objeto central de estudio. Se puede decir que el conflicto se analiza de distintas maneras, la más común es la propuesta por Galtung en la década del sesenta, se centra en diferenciar y separar tres vértices que conforman la arquitectura o estructura del conflicto: actitudes, conducta e incompatibilidades de y entre las partes (Grasa, 2010: 85).

Un esquema complementario señala que a partir de las oposiciones en competencia entre las partes, sobre sus intereses y necesidades, las diferencias en actitudes e identidades, y el impacto que tiene en ello lo acaecido en las diferentes fases o ciclos del conflicto (de los que ya se hablara), se puede hacer un análisis de su conducta, teniendo en cuenta el “iceberg” del conflicto, es decir, la consideración de que existe una parte latente, sumergida o no visible, mucho más grande que lo que suele verse de forma patente a nivel visible (Grasa, 2010: 86).

² Etimológicamente la palabra conflicto viene del latín *conflictus* que significa choque, golpe entre varios, se compone del prefijo con- (convergencia, unión) y del participio *fligere* (flictus= golpe, daño, dolor, infligir)



Grafico 1.1. La estructura de los conflictos. Tomado de Grasa, 2010: 96

Pero ¿cómo se convierte un conflicto en un conflicto violento o armado? se debe entender que el conflicto no es un estado concreto sino un proceso dinámico que pasa por fases y ciclos (de los que se hablara más adelante) y que es una experiencia que se da en todo los niveles de la actividad humana: del nivel intrapersonal (por ejemplo entre valores que chocan al interior de la persona), el interpersonal³, intragrupal, intergrupala⁴, al nivel internacional⁵.

La teoría señala que para poder comprender e intervenir un conflicto con las herramientas o estrategias adecuadas (incluso de la manera menos dañina), se debe comprender en qué fase se encuentra y como se puede evitar su agravamiento y su transformación en un conflicto violento o armado, es decir,

³ El divorcio hasta litigios sobre custodia de hijos de parejas que se separan, hasta asuntos de quejas y problemas laborales, riñas en el patio de recreación, litigios entre propietarios e inquilinos, reclamaciones de consumidores, o luchas empresariales entre ejecutivos (Fisher, 2001: 3).

⁴ Entre sindicatos y patronal; disputas raciales o de vecindario

⁵ Ello ha permitido que autores como Galtung elaborasen tipologías según el nivel o línea de fractura básica, introduciendo distinciones entre el nivel *micro* (dentro, entre... personas / familias / asociaciones / organizaciones), *meso* (dentro de una sociedad, o sea entre sexos, generaciones, etnias o "razas" y clases, o bien dentro de comunidades y estados) y *macro* (entre estados, regiones, geográficamente definidos; entre naciones, civilizaciones, culturalmente definidos). El resultado final son 11 grandes tipos de conflictos: (1) entre sexos; (2) entre generaciones; (3) entre clases; (4) entre etnias o comunidades; (5) dentro o intraestados; (6) entre estados; (7) entre regiones; (8) una nación contra dos ó más estados; (9) dos ó más naciones contra un estado; (10) dos ó más naciones contra dos ó más estados; (11) intercivilizatorio (Grasa, 2010: 85)

comprender sus fases de escalada y desescalada. Esto permite situar en el desarrollo de un conflicto cual es el momento de la prevención del conflicto armado y cual es momento de la gestión del mismo y con qué herramientas.

LOS CONFLICTOS: MODELOS DE ESCALADA Y DESESCALADA

A partir de comprender los tipos de intereses que entran en pugna en todo tipo de conflicto como son los intereses objetivos (por ejemplo, competencia por recursos escasos tales como el territorio) y los intereses o elementos subjetivos (como percepciones, actitudes, valoración de fines); Fisher (2001: 8) señala cuatro fases o modelos de escalada por las que estos transitan, las cuales ayudan a entender como un conflicto puede llegar al punto de involucrar conductas violentas y a su vez dar inicio a conflictos armados o en sus propios términos, a un conflicto destructor, en los que cobran un mayor peso los intereses subjetivos, haciendo más difícil la gestión de los intereses tangibles y alejando la posibilidad de un acuerdo.

Su modelo, tiene como punto de partida la *discusión*, aquí las partes por lo general conservan una relación de respeto mutuo y ambas buscan alcanzar beneficios conjuntos en torno a sus intereses objetivos, pero no están decididas del todo a entrar en negociaciones. Luego en la fase de *polarización* las relaciones comienzan a deteriorarse y surgen percepciones negativas (estereotipos) y emociones (hostilidad). En la fase de *segregación*, predominan los aspectos subjetivos, con altos niveles de desconfianza y falta de respeto, poca comunicación directa, manejo de amenazas sumado a un uso creciente de imágenes de tipo “el bien contra el mal”. En la cuarta fase de escalada, la *destrucción*, las partes en conflicto se perciben como “infrahumanos”, estiman su situación desesperada y si no pueden vencer están dispuestos a perder menos que el adversario. Las partes piensan que su supervivencia está en juego, como por ejemplo mediante la aniquilación (Fisher, 2001: 9), y su conducta se adecua en muchas ocasiones a los métodos que le permitan defenderse y causar daño a distintos niveles.

Por su parte, Fisas (2004: 41) propone la siguiente secuencia general para el análisis de los conflictos: *raíces y causas, detonantes, explosión, desarrollo del conflicto, consecuencias y tratamiento*. De estas, las tres primeras pertenecen al ámbito de la prevención y las demás al ámbito de la gestión de los conflictos. Sobre las *raíces y causas* de todos los conflictos, el autor señala la existencia de

suficientes investigaciones académicas que permiten identificarlas, por tanto el problema no se plantea como falta de información sino en la elección y uso de criterios para la interpretación de la misma. Sobre los *detonantes* señala que son algunas situaciones y tendencias graves que, pese a que generalmente son señaladas con antelación por organismos de observación y vigilancia⁶; no son atendidas por los centros de decisión política.

La fase de *explosión* es aquella que exponen los medios de comunicación generalmente con una deficiente contextualización de los detonantes, y centrándose en la violencia y en las consecuencias (las víctimas). También es una fase en la que sobresalen las acciones de denuncia y sensibilización, ayuda humanitaria y presión política de los organismos de derechos humanos. De la fase de *desarrollo del conflicto armado* se ocupan las cancillerías, los militares, las partes enfrentadas con sus recursos políticos y bélicos en general, como se expone en el siguiente esquema:

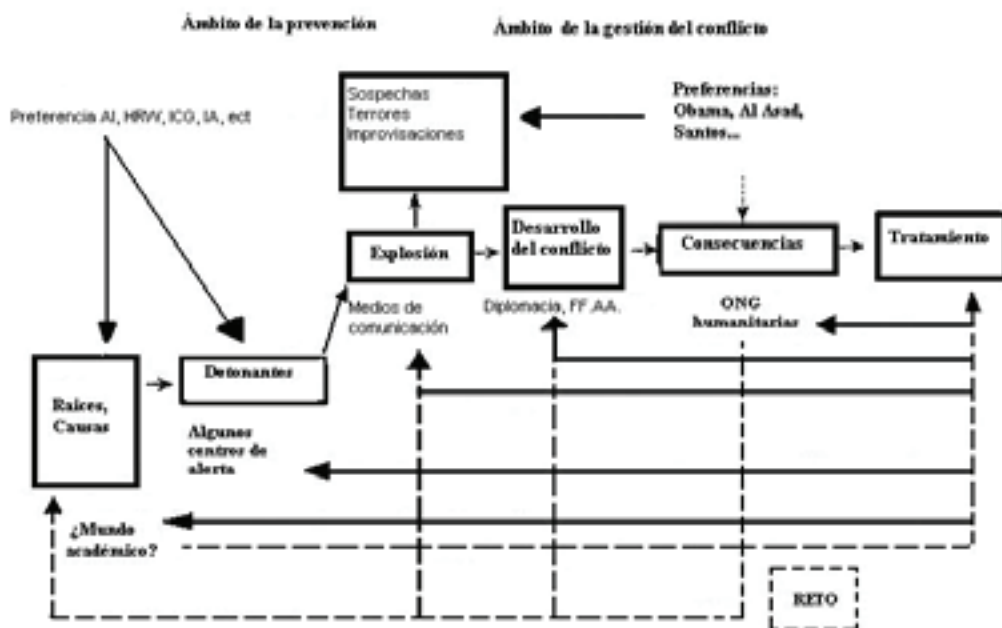


Gráfico 1.2. Miradas sobre los conflictos armados internos. Tomado de Fisas, 2004: 43

⁶ Como Amnistía internacional (AI), Human RightsWatch (HRW), International Alert (IA) o el International Crisis Group (ICG), y las redes de alertas tempranas como por ejemplo la Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA) de Naciones Unidas, el Humanitarian Early Warning Service (HEWS) o el Forum on Early Warning and Early Response (FEWER)

El mismo autor sugiere diferenciar las *estrategias preventivas* de las *políticas anticipatorias* (también conocidas como ataques preventivos), las primeras consisten en las acciones dirigidas a tratar las causas y raíces, lo profundo del sentimiento de los demás, para evitar reacciones violentas de su parte, tratando directamente y de forma positiva y reparadora lo que genera conflicto, injusticia, diferencia, agravio, malestar, etc. Como herramienta analítica se utiliza el triángulo de las 3P: proceso o método a seguir, la persona, y el problema que puede ser tanto la incompatibilidad básica como el objetivo a seguir⁷.

Las segundas, las *políticas anticipatorias* hacen parte de una mirada hiperterrorista de los conflictos (de la cual se hablara más adelante), son las “acciones ofensivas por sospecha, miedo, temor, mala información o manía, con el propósito de desarmar, dominar o someter a tiempo a quien se considera un posible adversario o futuro atacante, estén o no comprobadas y fundadas las razones para lanzar sobre él un ataque ofensivo destructivo”. Desde esta mirada militarista y guerrerista que apuesta por no negociar, el método es el bombardeo, la encarcelación, la ignorancia, la represión, etc. se deshumaniza a los adversarios que al ser vistos como demonios, como terroristas, impide tener en cuenta su reivindicación, demanda o exigencia (Fisas, 2004: 45).

Kolodziej y Zartman (1996: 25) plantean que los conflictos armados de la posguerra fría cuentan con seis estadios o fases a partir de los cuales se puede proponer un tratamiento ajustado a los mismos. Su planteamiento en este caso no es para explicar la escalada sino la desescalada de un conflicto armado si su gestión es la adecuada. De manera inversa la fase máxima de escalada de un conflicto es la del *conflicto intratable*, entendido como aquellos que han pasado por intentos fracasados de solución negociada y que por tal persisten, se intensifican y se degradan por épocas o progresivamente.

Las fases de desescalada que le siguen son la de *conflicto rutinizado y contenido*, en este persiste la hostilidad y la violencia pero en márgenes aceptables de respeto de los derechos humanos; luego el estadio del *conflicto estabilizado* y en proceso de reducción en el cual las negociaciones de paz comienzan a dar resultados positivos tangibles (como acuerdos preliminares de paz), continua con la fase de conflicto resuelto donde ya existen acuerdos de paz; el *conflicto consolidado en fase cuasi-transformada* en el cual se están implementando los acuerdos de paz en lo relativo a un tratamiento

⁷ Grasa(2010: 65) señala que en lo relativo a “mecanismos para prevenir, regular y resolver conflictos, se puede afirmar que hasta el presente los que existen son pocos, básicamente concebidos para las guerras interestatales, y que se han usado insuficientemente, tarde y, por lo general, mal”.

político democrático de las causas del conflicto, y por último un conflicto llega a su fase ideal cuando entra en la fase de *conflicto de cooperación consensual institucionalizada* en la que el proceso político permite de manera institucionalizada integrar a los contendientes (Grasa, 2010: 71).

Un último esquema escogido que aporta a la comprensión de la evolución y escalada de los conflictos es el que utiliza la Escola de Cultura de Pau (Aviñoa et. al., 2011: 19) en la publicación *Alerta 2011! Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz*. Se divide en tres fases generales, la *prebélica*, la *fase bélica* y la *fase posbélica* (o conflictos no resueltos). En la *fase prebélica* se pueden presentar cuatro situaciones comenzando por la de paz durable, seguida de la paz estable y la paz inestable (inicio de tensiones), estas tres situaciones se encuentran en el ámbito de la prevención de conflictos. La cuarta situación de la fase prebélica resulta de gran importancia por ser el paso previo a la confrontación armada abierta. Se le denomina *alta tensión* es definida como “aquella situación en la que la persecución de determinados objetivos o la no satisfacción de ciertas demandas planteadas por diversos actores conlleva altos niveles de movilización política, social o militar y/o un uso de la violencia con una intensidad que no alcanza la de un conflicto armado, que puede incluir enfrentamientos, represión, golpes de Estado, atentados u otros ataques, y cuya escalada podría degenerar en un conflicto armado en determinadas circunstancias”⁸ (Aviñoa et. al.: 2011: 58).

⁸ Continúa: “Las tensiones están normalmente vinculadas a: a) demandas de autodeterminación y autogobierno, o aspiraciones identitarias; b) la oposición al sistema político, económico, social o ideológico de un Estado, o a la política interna o internacional de un Gobierno, lo que en ambos casos motiva la lucha para acceder o erosionar al poder; o c) al control de los recursos o del territorio.” La intensidad de una tensión puede ser alta, media o baja y su evolución “escalada”, “reducción” o “sin cambios”; la Escola de Cultura de Pau las evalúa principalmente a partir del nivel de violencia registrada y del grado de movilización política y social.(Aviñoa et. al., 2011: 58)

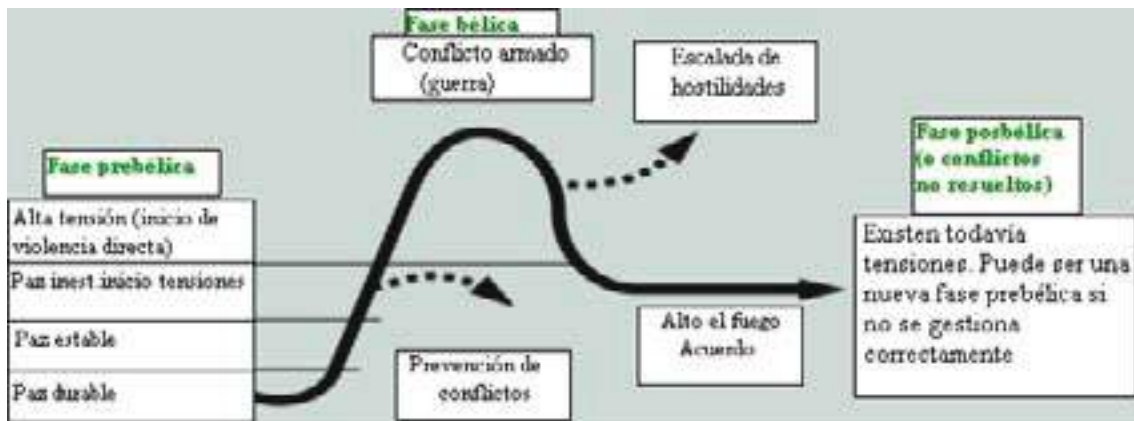


Grafico 1.3. "Etapas de los conflictos", tomado de Aviñoa et. al., 2011: 19.

LA COMUNIDAD INTERNACIONAL Y LA CONSTRUCCIÓN DE PAZ. ABORDANDO LOS CONFLICTOS ARMADOS

Conceptos en lengua anglosajona como peacebuilding -PB- (que se puede traducir como construcción y consolidación de la paz dependiendo el contexto); peacemaking -PM- (pacificación o establecimiento de la paz); peacekeeping -PK- (mantenimiento de la paz), entre otros, son de uso permanente en la bibliografía y portales informativos sobre conflictos armados y construcción de paz. En el presente capítulo se ofrecerá una mirada general pero clarificadora del uso de estos términos, teniendo en cuenta debates de la política internacional y organismos como la ONU, y de la investigación para la paz.

Si bien no representa o no tiene un peso absoluto en los conflictos armados en el mundo actual es recomendable tener en cuenta los aparatos y estrategias predispuestas por la ONU para el apoyo a soluciones pacíficas de conflictos armados internos. Para 2004 la ONU hacía presencia en menos del 50% de los conflictos armados del mundo, para el 2012 año en el que se contabilizaban de 23 conflictos armados (Fisas, 2012), hacía presencia con 15 operaciones de mantenimiento de la paz (ONU, 2012), con facilitación en 5 casos (Fisas, 2012), y con 12 misiones políticas y oficinas de apoyo a la construcción de paz con operaciones de prevención de conflictos, establecimiento de paz y post-conflicto en África, Asia Central y Oriente Medio (ONU, 2012a). Sin embargo es de tener en cuenta que desde el 2000, el número de operaciones de paz (de diferente índole y naturaleza, de Naciones Unidas y de organizaciones

regionales) es más del doble que el de cualquier otro momento de la Guerra Fría (Grasa, 2010: 60).

El termino PB es el más importante por ser el concepto que engloba el extenso debate sobre cómo definir la paz, desde que principios filosófico-políticos y como esto puede permitir, desde la política local, nacional, regional o internacional, desde la diplomacia y la movilización internacional de recursos (con el mínimo recurso a las armas y a la coacción posibles, incluso con la contribución del sector privado), implementar estrategias que ayuden a evitar que los conflictos de cualquier índole, lleguen a convertirse en conflictos armados, o que los que están en esta fase, salgan y no retornen a ella.

En este sentido el debate sobre peacebuilding ha sido de gran riqueza e importancia, pues de este han devenido políticas y programas que podría decirse, han llegado al consenso de que paz no es solo ausencia de guerra, sino que dependiendo de los criterios de análisis, enfoques y concepciones, implica una relación directa con otros factores, donde el concepto de paz positiva ha sido sin duda una guía en esta discusión desde su inicio, en la segunda posguerra mundial.

Fruto de las discusiones de la investigación para la paz entre la segunda posguerra y 1970 en torno a la guerra y la paz se establecieron y difundieron dos corrientes de pensamiento, la *minimalista* e *intermedia*. La primera define la paz como ausencia de guerra y se preocupa por estudiar los mecanismos que prevengan la escalada violenta de los conflictos entre estados. La segunda, mucho más amplia en la definición de la paz, considera los instrumentos e instituciones que tienen por finalidad la guerra, incluye la violencia organizada intraestatal y reduce las amenazas que perturben la convivencia de la sociedad (Cf. Bejarano, 1995: 15; Galtung, 1975-1988; Kriesberg, 1998; Miall, Ramsbotham y Woodhouse, 1999). A partir de 1970 surge una tercer corriente, que le daría origen a una nueva ola de estudios sobre la paz, denominada *maximalista*, para definir la paz se incluye las dos visiones anteriores, pero vincula las discusiones sobre desarrollo, relaciones norte-sur, genero, derechos humanos, medio ambiente; en definitiva, presta mayor atención a la “paz positiva” y a la violencia estructural. La corriente maximalista de estudios para la paz no quedo exenta de críticas por el debilitamiento de la rigurosidad y la objetividad que represento en un principio tal vinculación de nuevas temáticas. (Ver: Grasa, 2010: 111).

El termino de paz positiva plantea que la paz no es solo ausencia de guerra

o violencia directa (lo cual si es la “paz negativa”) sino que ésta también se entiende como ausencia de violencia estructural como lo es la pobreza extrema, la injusticia social, etc..., y como ausencia de violencia cultural y simbólica como lo son aquéllas ideologías que justifican la discriminación y la violencia estructural y directa⁹. Esta concepción “galtungniana” en palabras de Vicent Martínez Guzmán (2004), le da una tarea positiva a los trabajadores de la paz: “Promover el desarrollo humano para conseguir la satisfacción de las necesidades básicas de todos los seres humanos.”

El término PB se determina entonces por su carácter intersistémico y maximalista al tener en cuenta una gran variedad de dimensiones y factores complejos que constituyen las sociedades de hoy y que de acuerdo a la concepción de distintos académicos, de los actores de los conflictos y de organizaciones internacionales como la ONU, se relacionan directa e indirectamente con los factores que configuran la paz, y la escalada, desescalada, superación y transformación de los conflictos. Sin embargo pueden verse dos tendencias diferentes a partir de la fase del conflicto en la que se sugiere la intervención o aplicación del término y de las estrategias de PB.

Una tendencias de definición del termino *peacebuilding* la podemos llamar PB transconflicto o mejor, PB transbélica, la cual representa la noción original del termino desde la academia en la década de 1970. La otra concepción puede denominarse PB posbélica, la cual hace parte de ciertos ámbitos de la ONU especialmente del de las Operaciones de Paz (o pacificación) donde el termino PB es traducido principalmente como consolidación de la paz (más que como construcción). Las estrategias de Operaciones de paz concebidas por la ONU de las que se hablara son, en la fase prebélica de los conflictos: formas de diplomacia cooperativa y diplomacia preventiva; en la fase bélica de los conflictos: Operaciones de Establecimiento de la Paz (*PeaceMaking*—PM-), Operaciones de Imposición de la Paz (*PeaceEnforcing*) y Operaciones de Mantenimiento de la Paz (*PeaceKeeping*—PK-). Y en la fase posbélica: Operaciones de Consolidación de la Paz (*PeaceBuilding*—PB-) y acciones de rehabilitación posbélica.

Para ilustrar el lugar y la compleja dimensionalidad que aquí se entiende en cada concepto se propone la siguiente línea de tiempo, en la que se opta

⁹ Además, son objeto de debate los terminos de paz negativa (ausencia de violencia directa), paz imperfecta (aquella que representa el máximo de paz posible de acuerdo con las condiciones sociales y personales de partida, son todas estas experiencias y espacios en los que los conflictos se regulan pacíficamente, la llaman imperfecta porque, a pesar de gestionarse pacíficamente las controversias, convive con los conflictos y algunas formas de violencia, Muñoz, 2000), paz liberal y democrática (basada en la reconstrucción de un estado legítimo en torno a la democracia liberal, la economía de mercado y la modernización de la sociedad, luego ampliaremos este tópico, Estévez, 2012: 189), entre otros conceptos de paz.

por una concepción de PB transbética en un caso con presencia de conflicto armado. Esta ayudara a generar un esquema mental para comprender de mejor manera el presente apartado:

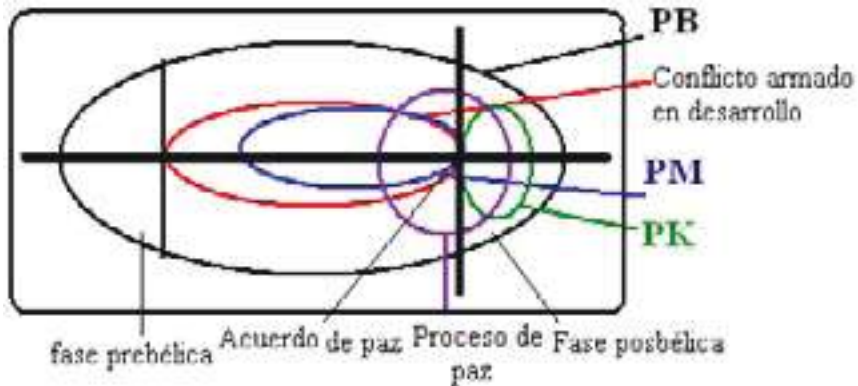


Grafico 2.1. Dimensiones de las estrategias para la construcción de paz en sistemas (países o regiones) con conflicto armado interno.

Elaboración propia.

SURGIMIENTO DE LA CONCEPCIÓN CONTEMPORÁNEA DE PEACEBUILDING TRANSBÉTICA

Los antecedentes académicos (en el ámbito de la investigación para la paz) de la noción actual de PB se encuentran en la obra de Johan Galtung (1976: 297-298) y tiene por objeto aplicar la concepción de la paz positiva y su marco intersistémico ya mencionado, como son la relación entre paz y derechos humanos (paz y pobreza, exclusión, discriminación, etc). Galtung sostenía que la paz tiene una estructura diferente más allá de la mera pacificación (PM) y del mantenimiento de la paz (PK), que los mecanismos y elementos en los que se basa la paz deben estar integrados al sistema¹⁰, de tal modo que este se estructure en relación a aquellos, permitiendo eliminar las causas raíz de los conflictos y desarrollando capacidades para su gestión pacífica. Fisher (2001:

¹⁰ Con el término sistema se refiere a los sistemas políticos nacionales e internacionales y al modelo de desarrollo y sistema económico

10) identifica el desarrollo de esta concepción como vertiente estructuralista, pues engloba el cambio del sistema político y económico de la sociedad a fin de reducir o eliminar las desigualdades estructurales que, se estima, causan la violencia abierta entre diferentes grupos.

Fisher (2001: 11) identifica otra vertiente de PB transbólica que llama social, esta busca articular diversas interacciones entre los antagonistas para construir o reconstruir relaciones colaborativas caracterizadas por la comprensión, la confianza y la cooperación. Así, pues, tanto la vertiente estructural como la vertiente social de la construcción de la paz son importantes para establecer relaciones pacíficas fundadas en la equidad, el respeto y la justicia.

En esta última vertiente John Pal Lederach (1997: 84 y 85) sugiere concebir una “infraestructura para la construcción de la paz”, la cual no busca solo terminar los conflictos violentos sino la construcción de relaciones que, en su totalidad formen nuevos patrones, procesos y estructuras. Para esto se debe abarcar, generar y sostener toda la gama de procesos, enfoques, etapas y paradigmas necesarios para transformar los conflictos en todas sus fases hacia una mayor sostenibilidad de las relaciones pacíficas entre las partes involucradas “con todo lo que el término abarca en los niveles psicológicos, espirituales, sociales, económicos, políticos y militares” (Lederach, 1997: 75)¹¹.

Raül Romeva (2003) recoge estos dos énfasis, señala que la construcción de la paz “es un concepto que abarca todos los procesos, planteamientos, actuaciones, instrumentos y recursos necesarios para convertir los conflictos iniciales, y sus riesgos de devenir en violencia, en situaciones de paz estable, justa y duradera. Se concreta diferenciando tres momentos: el corto plazo: gestión de crisis y establecimiento de los acuerdos entre las partes; el mediano plazo: rehabilitación posbólica; y el largo plazo: transformación del contexto, las actitudes, las conductas y las incompatibilidades que en su momento crearon, alimentaron y detonaron la violencia.

UN BREVE PASO POR LA EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO PEACEBUILDING EN EL SENO DE LA ONU

Debemos referirnos al término peacebuilding en el ámbito de la ONU en

¹¹ Para Lederach, metafóricamente, la paz es vista no sólo como una etapa en el tiempo o una condición sino como una construcción social dinámica. Desde su enfoque integrador, sostiene que se debe tener en cuenta el carácter complejo y multidimensional de la experiencia humana y basarse en una amplia participación social (aisbl, 2008)

dos sentidos: en el de la evolución en el uso general por parte de la ONU, y en el sentido de la connotación específica dentro de las llamadas operaciones de pacificación del organismo internacional.

El término PB entra oficialmente en el lenguaje de la ONU mediante el documento denominado *Un programa de paz* del Secretario General Boutros Boutros-Ghali (1992). Allí el término apto para la traducción es consolidación de la paz (más que construcción de la paz), y se entiende como un conjunto de acciones a implementar principalmente una vez terminado el conflicto armado (fase posbélica) englobando el concepto de diplomacia preventiva (en este caso prevenir el reinicio de la fase bélica) y establecimiento (PM) y mantenimiento de la paz (PK). Se define como una acción para identificar y fortalecer estructuras que tiendan a reforzar y consolidar la paz a fin de evitar una recaída en el conflicto violento, se logra mediante la reconstrucción de las instituciones y las infraestructuras de los países desgarrados por la guerra civil y los conflictos y la construcción de vínculos de beneficio mutuo o interdependencias entre las naciones pacíficas antes de la guerra, y en el sentido más amplio, para abordar las causas profundas de los conflictos (Butros-Ghali, 1992: 5).

La convergencia y el posicionamiento del debate sobre la seguridad humana como nueva manera de entender la seguridad, también impulsó la discusión sobre construcción y consolidación de la paz¹². Si bien este concepto genera un consenso alrededor de que el objetivo principal de las políticas de seguridad debe ser la protección de las personas y ya no primordialmente del Estado, presenta dos enfoques de igual importancia para la interpretación de la consolidación de la paz (o PB): una visión estrecha sostiene que la seguridad humana se centra en las amenazas violentas a las personas, al tiempo que reconoce que estas amenazas están fuertemente asociados con la pobreza, la falta de capacidad del Estado y las diversas formas de inequidad socio-económica y política. Y una visión más amplia, señala que la agenda de la seguridad humana debe incluir el hambre, la enfermedad y los desastres naturales ya que estos matan a más gente que la guerra, el genocidio y el terrorismo sumados¹³ (Aisbl, 2008).

Con el pasar del tiempo el concepto de PB se fue ampliando y proyectando una mayor interacción entre los temas que tradicionalmente pertenecían a la agenda de la seguridad, y lo relacionado con el desarrollo, la democratización

¹² Algunas discusiones en las que surge este concepto giran en torno a los nuevos rasgos de las guerras en la posguerra fría (o las "nuevas guerras"), particularmente a la preocupación por la complejidad de las amenazas relacionadas con la guerra civil, el genocidio y el desplazamiento de las poblaciones.

¹³ Esta discusión se expone en ONU, 1994, y las versiones posteriores del *Informe sobre Desarrollo Humano*, y en ONU, 2003.

y los derechos humanos¹⁴, se avanzó en la creación de una institucionalidad para la paz¹⁵, en 2005 se crea la Comisión de Consolidación de la Paz junto al Fondo de Consolidación de la Paz y la Oficina de Apoyo a la Consolidación de la paz. Para la Aisbl (2008)¹⁶ la Comisión de Consolidación está diseñada para desarrollar estrategias integradas para la consolidación de la paz posbélica, lo que implica una mayor coordinación y colaboración entre las diversas dependencias de la ONU, los donantes internacionales, los gobiernos nacionales y las organizaciones de la sociedad civil. Un objetivo central es asegurar la movilización de los donantes en apoyo de los compromisos sostenidos en los países post-conflicto (ONU, 2007).

El resultado de esta evolución conceptual se evidencia de manera patente en el documento *United Nations Peacekeeping Operations: Principles and Guidelines* (ONU, 2008: 18): PB “consiste en una serie de medidas destinadas a reducir el riesgo de caer o recaer en el conflicto, a través del fortalecimiento de capacidades nacionales para la gestión de conflictos, y para sentar las bases para una paz sostenible. Se trata de un complejo proceso a largo plazo destinado a crear las condiciones necesarias para una paz positiva y sostenible, abordando las raíces profundas o causas estructurales de los conflictos violentos de una manera integral [...] abordando las cuestiones fundamentales que afectan el funcionamiento de la sociedad y del Estado [...] están encaminadas a mejorar la capacidad del Estado de manera efectiva para que legítimamente pueda llevar a cabo sus funciones básicas. La construcción de la paz se lleva a cabo por actores y no actores de la ONU, incluidos los organismos, fondos y programas, las instituciones financieras internacionales y organizaciones no gubernamentales.” (Traducción propia).

¹⁴ Tal interacción se evidencia en documentos como el ONU, 1995; el ONU, 1996; Boutros-Ghali, 1996. En el Informe Brahimi (ONU, 2000) se señala que “la consolidación eficaz de la paz es, en efecto, un híbrido de actividades políticas y de desarrollo dirigidas a las fuentes de conflicto» (párrafo 44).

¹⁵ En el documento ONU, 2003a, se plantea crear un plan de acción para la consolidación de la paz.

¹⁶ La International Association for Humanitarian Policy and Conflict Research (aisbl) expone la historia del concepto de Peacebuilding con base en la publicación *Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations*, vol. 13, #1. 2007 by Lynne Rienner Publishers, Inc.

LA CONCEPCIÓN POSBÉLICA DE *PEACEBUILDING*: LAS OPERACIONES DE PAZ¹⁷ -OP- EN EL SISTEMA DE LAS NACIONES UNIDAS

La ONU desde su creación en 1945, se ha formulado como el mayor ente interestatal del planeta con la misión de mantener la paz y la seguridad internacional. Como ya se mencionó en el apartado anterior, la ONU ha creado distintas dependencias para la implementación de las estrategias para la paz surgidas de la evolución conceptual y de los debates que en su seno se han podido desarrollar. Por eso ha desplegado esfuerzos permanentes en pro de la desactivación de las crisis y de las guerras internas o internacionales que se presentan alrededor del mundo, a partir de diversas estrategias¹⁸, las cuales son funcionales a la fase específica del conflicto que se le encomienda.

Así, el éxito de las operaciones de PB que en este contexto traduce consolidación de la paz, al constituir la estrategia final de intervención tras el cese de la violencia armada, constituye y dota de sentido los esfuerzos y estrategias previstas en las fases previas del conflicto, como se muestra en el siguiente esquema:

¹⁷ Los principios generales que deben cumplir las Op para su legalidad y legitimidad en el marco del orden jurídico internacional son: acuerdo internacional generalizado sobre la necesidad de activar una operación de pacificación, consentimiento previo de las partes en conflicto (excepto en operaciones de imposición de la paz), neutralidad e imparcialidad, un limitado empleo de la fuerza, unidad de mando, entre otros. (Calduch, 2000; CEA, 2005)

¹⁸ Para Rafael Calduch (2000: 2) “podemos definir las operaciones de pacificación como aquellas medidas internacionales de seguridad colectiva, destinadas a impedir que las crisis o los conflictos existentes constituyan una amenaza para la paz y la seguridad internacionales, ya sea por su transformación en conflictos armados y/o su extensión a otros países, permitiendo la suspensión de las hostilidades con vistas a negociar la resolución del conflicto o garantizando las condiciones que impidan la reanudación del conflicto armado. Tales medidas se inscriben en el marco jurídico establecido por la Carta de las Naciones Unidas, especialmente en sus capítulos VI; VII y VIII.”



Gráfico 2.2 Fases del conflicto y Estrategias de intervención. Tomado de Calduch, 2000: 4

Bajo el criterio de las Op de la ONU, el término *peacebuilding* *Consolidación de la paz* es claramente definido como una estrategia de intervención en la fase posbélica de los conflictos, está compuesta por medidas cuyo objetivo prioritario es “instaurar y apoyar aquellas autoridades e instituciones locales que deben lograr, a medio y largo plazo, la reconstrucción política, económica y social de la sociedad con el fin de consolidar definitivamente la paz y evitar así la reanudación del conflicto armado” (Calduch, 2000: 3). A esto suele vincularse el término de *rehabilitación posbélica*.

Pero la intervención de los conflictos potencialmente violentos y/o en fase bélica han sido previstos en el sistema de las Op. Bajo la racionalidad de las Op de la ONU, cuando los sistemas y redes de alerta temprana señalan que una situación conflictiva escala de una fase de dialogo cooperativo a una fase de crisis o tensión, se activan mecanismos de *Diplomacia Preventiva* como medidas de mediación para la gestión de litigios intraestatales o interestatales, esta comprende la llamada *Misión de Buenos Oficios*¹⁹.

¹⁹ Esta figura internacional consiste en la presencia de un delegado de la ONU en cualquiera de las fases del proceso conflictivo, con el fin de dirimir o mediar las diferencias que se presenten entre las partes, sin que este pueda exigir a las mismas, obligatoriedad en la aplicación de alguna recomendación. De esto se encarga

Según Pérez de Armiño (2001: 541) los sistemas de alerta temprana (SAT) en conflictos armados son instrumentos de prevención de conflictos basados en la aplicación de procedimientos estandarizados de recogida, análisis y procesamiento de datos relacionados a situaciones potencialmente violentas, destinado a alertar a los centros de decisión política para la adopción a tiempo de medidas con las que se pueda evitar el estallido, extensión o intensificación del conflicto. Según Matveeva (2006) la alerta temprana debe ser correspondida con la “respuesta temprana”, que se refiere a cualquier iniciativa que se lleve a cabo en las etapas latentes de un conflicto armado potencial con el objetivo de reducir sus efectos, resolverlos o transformarlos. Además existen modelos cualitativos de SAT que emplean análisis de campo como lo hacen los grupos de observación o vigilancia ya mencionados como Human RightsWatch, Amnistía Internacional e International Crisis Group; y modelos cuantitativos que se basan en una recolección sistemática y procesamiento de la información empírica de acuerdo a un sistema dado de criterios, utilizan los modelos metodológicos estructural, umbral, coyuntural y de respuesta. Un ejemplo del uso de este modelo es el SAT IntegratedConflictEarlyWarningSystems que utiliza la DARPA del Departamento de Defensa de Estados Unidos (Austin, 2005).

Si tales mecanismos no tienen éxito o si se hace necesario reforzar estas medidas (es decir en la fase aun de crisis o ya en la fase bélica), se implementan las *operaciones de establecimiento de la paz (peacemaking)* las cuales tienen por objetivo construir espacios formales de negociación y mediación como mesas de dialogo o procesos de paz. Se dispone el envío de observadores (la llamada *Misión de observadores o de investigadores*) por disposición del Consejo de Seguridad o la Asamblea General los cuales colaboran en tareas de investigación y encuesta (Calduch, 2000: 2) y estudian la evolución del enfrentamiento armado y el respeto de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario. También pueden enviarse en calidad de pacificadores a gobiernos, grupos de estados, representantes de organizaciones regionales (OEA, UE, etc) o de las Naciones Unidas, también puede estar a cargo de grupos no oficiales y no gubernamentales, o de una personalidad destacada que actué de forma independiente (ONU, 2013a).

la Unidad de Apoyo a la Mediación (MSU por sus siglas en inglés) del Departamento de Asuntos Políticos de la ONU, tiene por objetivo “ofrece apoyo consultivo, financiero y logístico a los procesos de paz, trabaja para fortalecer la capacidad de mediación de las organizaciones regionales y sub-regionales, y sirve como un repositorio de conocimiento sobre mediación, la política y la orientación, las lecciones aprendidas y las mejores prácticas”. Desde el 2008 la ONU cuenta con UnitedNationsStandbyTeam of MediationExperts que es un grupo de expertos conformado para ayudar o asesorar a los mediadores en el campo. También cuentan con el PeacemakerDatabank con más de 800 documentos sobre construcción de paz. (ONU, 2013)

Una variante de las operaciones de establecimiento de la paz son las operaciones de Imposición de la paz (*PeaceEnforcing*) que busca lograr la conclusión de un conflicto que amenaza la seguridad internacional, con o sin la aprobación de las partes, mediante el empleo de la fuerza militar u otras medidas coercitivas (embargos, sanciones, etc) por parte de la comunidad internacional. Este es el único empleo de fuerza agresiva u ofensiva legalizada por el Derecho Internacional²⁰. El principal requisito para la implementación de esta operación es su aprobación por el Consejo de Seguridad de la ONU como único órgano facultado para tal decisión²¹ (Caldud, 2000: 3), el cual también puede recurrir a organizaciones u organismos regionales para aplicar medidas coercitivas (ONU, 2013a).

En el momento altamente sensible en el que el conflicto armado se encuentra en una fase final de negociación y se llega a la firma de acuerdos de paz y/o acuerdos de cese de hostilidades, las *Operaciones de mantenimiento de la paz (peacekeeping)* entran a apoyar la fase inicial de consolidación de la paz (*peacebuilding*). Por un lado se implementan con el envío de fuerza militar multinacional (como por ejemplo los “cascos azules”) para apoyar la aplicación del alto al fuego ofreciendo seguridad a la población, manteniendo el orden público (Caldud, 2000: 3), apoyando planes de desarme, desmovilización y reinserción (DDR) y además apoyando en procesos electorales y/o constituyentes, promoviendo la protección de los derechos humanos y ayudando a restablecer el estado de derecho (ONU, 2013). Por otro lado, se implementan con el envío de una *Misión de verificación*. Esta es un equipo civil integrado por representantes especiales, que van a servir de mediadores entre las partes y que al mismo tiempo van a exigir resultados concretos sobre los acuerdos de paz firmados tras el proceso de negociación (a diferencia de las misiones de observación o de buenos oficios, una misión de verificación puede emplear o incitar la aplicación de mecanismo coercitivos para el cumplimiento de los acuerdos).

Finalmente, en el sentido que se acaba de exponer, no se excluye el debate

20 Como ya se puede observar, algunas de las operaciones de paz por centrarse en actividades de observación (como es el caso de la Diplomacia preventiva y del *peacemaking*), excluyen el uso de la fuerza, mientras que otras que tienen por objetivo o incluyen en sus actividades la interposición; desmilitarización de una zona; establecimiento de un bloqueo; protección de convoyes de ayuda humanitaria; etc (como es el caso de *PeaceEnforcing*, *Peacekeeping* y en algún sentido *Peacebuilding*) admiten el uso limitado de la fuerza (Caldud, 2000: 7). La fuerza a aplicar se mide en relación al grado de colaboración u hostilidad demostrada por las partes del conflicto con las operaciones de paz.

²¹ art. 39 en relación con el 42 de la Carta de las Naciones Unidas. Las intervenciones en la guerra de Corea y en la guerra de Golfo, constituyen otros tantos casos de operaciones de imposición de la paz.

existente en cuanto a la definición y el alcance del termino PB, si bien la Comisión de Consolidación de la Paz de la ONU sostiene que las operaciones de consolidación de la paz (peacebuilding) se producen al final del ciclo de vida de un conflicto armado cuando cesan las hostilidades y un acuerdo de paz entra en vigor, Boutros Boutros-Ghali tenía una apreciación distinta, para él la PB debía entenderse en OP además de como consolidación de la paz en el posconflicto, como conjunto de políticas o acciones preventivas, es decir, que se podía desarrollar en relación con un conflicto potencial (incluso en fases de dialogo cooperativo), además la PB no necesariamente debía enmarcarse en el despliegue de Op de la ONU. Señalaba que limitar el concepto de PB al posconflicto puede socavar la perspectiva de paz sostenible (Asibl, 2008), en este sentido se debe aclarar o más bien, evitar circunscribir el termino PB solo al ámbito de las Op sin tener en cuenta la densidad e importancia de los debates a nivel mundial que tratan de aportar a concepciones de construcción de paz desde ámbitos más allá de la ONU y más allá del interés de la intervención coyuntural de la comunidad internacional en situaciones y momentos específicos, como se muestra en el apartado anterior.

LA IDEOLOGÍA DOMINANTE EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ

A partir del fin de la guerra fría y el triunfo del capitalismo y la democracia liberal que este supuso, uno de los grandes problemas que ocuparon el lugar central de la agenda política internacional fue la globalización, y como reflejo ha surgido una concepción que se ha venido extendiendo en la manera de comprender la construcción de la paz, y que Grasa (2010: 70) resume así: “conflictos locales, pero soluciones globales, que consisten en pautar y estandarizar los diagnósticos y las prescripciones”. Tal estandarización obedece a la permanente búsqueda, en el marco de la racionalidad liberal moderna, de orden, bienestar y legitimidad, lo cual se ha creído haber encontrado mediante la creación y conservación de la institución del estado-nación, el mercado y la democracia.

Sin embargo tal mirada estandarizada sobre construcción de paz en el mundo, está siendo discutida por diversos sectores de la comunidad académica y política internacional que ven como un problema grave factores claramente negativos o conflictivos de la misma como los enfoques neoliberales que “han fomentado la ausencia de reglas, exclusión social y pobreza, fomento de la

injusticia y, por último, formas de terrorismo global” (Grasa, 2010: 73).

Este artículo no tiene como objetivo exponer los enfoques alternativos y críticos de lo que podría llamarse la globalización uniforme del pensamiento único y de la construcción de paz liberal, sin embargo a modo de ejemplo se puede mencionar que uno de ellos es el trabajado por Vicent Martínez Guzmán y que expone en su texto *Filosofía para hacer las paces* (2009). En este se realiza una teorización sobre la construcción de la paz allegando una teoría crítica de la modernidad, la teoría de la democracia radical, la teoría de la educación por la paz, y una teoría crítica de la occidentalidad obligada a un diálogo intercultural. Además, se exponen como campos de gran importancia para su teorización de la construcción de la paz, el de los estudios poscoloniales y el de los estudios del posdesarrollo. También se puede mencionar programas de posgrado como los de la UAIM en Interculturalidad, paz y democracia, programas que le apuestan a la educación para la paz a partir de un re-enfoque que tenga como base el conocimiento de las realidades indígenas latinoamericanas, principalmente mexicana y referentes hipotéticos de las teorías del pensamiento crítico latinoamericano. Propone una perspectiva teórica de la paz “integral, activa, noviolenta y duradera, es decir una paz sustentable” (Sandoval, 2012: 17).

La manifestación de la globalización y de las nuevas conflictividades bélicas (de las que ya se habló en el primer apartado) en la posguerra fría se ha manifestado entonces en la agenda de la política internacional bajo la forma de un proyecto orientado a lograr la paz y el desarrollo en el mundo a partir de postulados como la teoría de la paz liberal, dividiendo de la paz (referente a la reasignación del gasto público y de la riqueza social en ausencia de una economía de guerra) y consenso liberal sobre construcción de la paz.

Tal consenso liberal de la paz tiene que ver con que desde la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789, los estados comienzan a adoptar una serie de principios comunes, conocidos como los ideales del Constitucionalismo Liberal. Según Vladimiro Naranjo (2000: 42-50) estos son: 1. dotar a los Estados de una Constitución, de preferencia escrita, en la cual se determinaran los límites a los cuales estarán sometidos tanto los gobernados como los gobernantes. 2. Separar el ejercicio de los poderes legislativo, Ejecutivo y judicial en diferentes titulares, para evitar la concentración de poder en una sola mano, generalmente las del ejecutivo. 3. Consagrar y garantizar, a través de la constitución, los derechos individuales y las libertades públicas, de forma tal que unos y otras fueran respetados por los gobernantes. 4. Otorgarle al pueblo la titularidad de la soberanía, evitando que siguiera siendo ostentada

por una sola persona: el monarca. 5. Establecer limitaciones y controles precisos al ejercicio del poder por parte de los gobernantes. 6. Consagrar, de modo particular, el derecho de propiedad como un derecho natural de la persona, no sujeto a limitaciones por el gobernante. La gran premisa de la teoría de la paz democrática es que si todos los estados del mundo fueran democráticos o al menos respetaran y acatarán los preceptos de la democracia, seguramente no habría guerras entre los pueblos.

Veamos una breve reconstrucción de la crítica planteada actualmente a dicha concepción.

CRÍTICA A LA PAZ LIBERAL

A partir de diversos estudios actuales del campo de la Relaciones Internacionales, se ha extendido la idea de que una vez asumido el triunfo de ciertos valores políticos sobre sus contrincantes ideológicos, se han diseñado nuevas teorías de la seguridad que intentan conjugar los elementos constitutivos de una cosmovisión del orden internacional estable y pacificado, bajo el modelo universal de la democracia, los derechos humanos y el libre mercado. Así las cosas, la respuesta básica e inmediata a los conflictos intra-estatales de la posguerra fría es la intervención rápida y efectiva de la comunidad internacional, con el fin de restablecer la institucionalidad estatal resquebrajada o destruida, y teniendo como horizonte la consolidación de instituciones democráticas fuertes que garanticen un orden social seguro y próspero. Liberalización, institucionalización y democratización se plantean como los pasos necesarios para la llegada a un escenario de paz a nivel interno que repercuta positivamente en la seguridad internacional (Newman, Paris y Richmond, 2009).

El marco amplio en el que se han discutido tales estrategias y prácticas se relaciona con la forma en que ha sido re-orientado el discurso del mantenimiento de la paz por parte de Naciones Unidas, hacia nuevas formas de reconstrucción estatal y construcción de paz, que incluyen la ayuda al desarrollo, la asistencia humanitaria y el despliegue de operaciones para establecer nuevas formas de gobernanza y estado de derecho en las sociedades amenazadas por los nuevos conflictos.

Según los expertos en la investigación sobre construcción de estado y la construcción de paz (*state-building y peace-building*), el enfoque predominante

en la década del 90' para las operaciones llevadas a cabo por la comunidad internacional para el restablecimiento del orden y la paz, estuvo guiado por la denominada teoría del *conflictmanagement* (gestión, más que resolución de conflictos), que suponía que para alcanzar una paz estable y duradera era necesaria la liberalización de la sociedad civil y de las instituciones del estado donde se llevaba a cabo la operación (Paris, 2004: 5-8; Richmond, 2008; 2011; Chandler, 2010). Esto significaba que la construcción de paz tenía un componente de liberalización política y un componente de liberalización económica: de un lado se promueve la democratización, las elecciones libres y competitivas, el modelo constitucional de un estado de derecho que pone límites al poder del gobierno y un amplio catálogo de derechos y libertades; y de otro lado se defiende la mercantilización de la sociedad intervenida, promoviendo la desregulación estatal de la economía, el libre comercio y la libre inversión del capital extranjero (cf. Paris, 2004: 5-6).

Pero un elemento problemático en esta visión tiene que ver con la forma en que se asume el problema de la Paz desde una sola perspectiva, desde el paradigma de la democracia liberal, y se permite justificar una suerte de intervencionismo propio de la nueva comprensión de la seguridad internacional: ante los dilemas bélicos planteados por la erosión de la soberanía estatal, la construcción de paz liberal considera necesario reconstruir la autoridad soberana del estado, haciendo necesaria una nueva erosión de dicha soberanía; ante la incapacidad del estado mismo, la comunidad internacional se erige como soberana temporal para establecer la paz, dejando en manos de actores externos la construcción de instituciones políticas propias en las sociedades afectadas por los conflictos, dando paso a una especie de ingeniería social diseñada y ejecutada por los poderes e instituciones que a su cargo tienen la construcción de paz (Chandler, 2006; 2010; Paris, 2004).

A modo de ilustración, vale la pena reseñar algunas de las ideas expuestas por Heinrich-W. Krumwiede (1999) que van en la línea "estándar" de establecimiento y construcción de la paz desde el paradigma liberal democrático. Krumwiede al referirse a las características de una paz estable, o lo que llama "orden pacífico", toma el modelo de paz positiva definido en el *hexágono civilizador* de DieterSenghaas (1995), el cual plantea o exige tres situaciones mínimas como son el monopolio estatal del poder (monopolio de la fuerza), establecimiento de un Estado de derecho, y el establecimiento de mecanismos de participación democrática. Tales exigencias constituyen los principios estructurales necesarios para la fase de instauración de la paz, cuyos

problemas principales tienen que ver con la voluntad de los contendientes relevantes generadores de la confrontación directa de pactar la paz, con el cálculo costo-beneficio que la sostiene, y la percepción del cumplimiento pleno del hexágono civilizador que puede incentivar o bloquear la voluntad de pactar la paz.

La cuarta situación tiene que ver con el requisito de la justicia social, la cual según Krumwiede no es condición *sine qua non* para el logro definitivo del cese de las hostilidades, es decir, según la experiencia reciente muchos acuerdos de paz han sido firmados sin la realización previa de la justicia social que demandan los rebeldes en sus discursos justificatorios. La quinta situación del hexágono civilizador tiene que ver con la construcción de una cultura de paz la cual consiste en una cultura del conflicto constructiva, y en el control de las pasiones mediante interdependencias (que quienes eran enemigos tengan que depender mutuamente en sentido económico o político por ejemplo, para evitar el unilateralismo, contribuir a un comportamiento cooperativo e incrementar los costos de volver a la confrontación armada). La cultura de paz entonces es concebida como la característica de un orden pacífico consolidado.

Krumwiede argumenta sobre la democracia como dispositivo institucional para la pacificación de conflictos, alrededor de tres tópicos. En primer lugar señala que la democracia es el sistema de estado más fuerte debido a que en ella la manifestación, la crítica y la protesta en forma de oposición al régimen político, es un fenómeno político normal y como tal las tiene cuenta institucionalmente. Las democracias se establecen de manera que exista la confrontación de intereses, haya una pluralidad de ideas, intereses e identidades; es un dispositivo político institucional que posibilita un arreglo civilizado de los conflictos en particular en sociedades politizadas. Además es la única forma de estado cuya estabilidad exige una determinada medida de distensión: si las demandas nos estructuran adecuadamente mediante el debate público, puede llevar a una crisis grave. En este sentido un acuerdo pacífico sólo es posible cuando se respetan los intereses y situación del perdedor o de la minoría, cuando las minorías de hoy tienen expectativas auténticas de ser la mayoría en el futuro, y cuando el tipo de democracia se corresponde a la estructura de la sociedad, la cual puede generar una *democracia de la concordia* (alto grado de reparto del poder, de autonomía interna o federalismo, principio de proporcionalidad, derecho de veto para las minorías en cuestiones de particular importancia, etc.); una democracia competitiva (victoria/derrota, gobierno excluyente).

En segundo lugar Krumwiede señala que un sistema democrático es inestable cuando existe un exceso de consenso (a lo que se podría agregar que tal consenso puede ser simplemente simulado por las dirigencias políticas del país y no reflejar posibles conflictos severos que perviven en la base de la sociedad), o bien cuando existe un exceso de disensión (lo que se podría reflejar en graves problemas de lo que se ha llamado “governabilidad”).

Y en tercer lugar, Krumwiede argumenta que la debilidad de los regímenes no democráticos se reflejan en su poca habilidad para tratar con flexibilidad fenómenos políticos normales como la oposición y la crítica, en que son estados autoritarios que frecuentemente se dedican a la represión de la protesta sin ofrecer procedimientos apropiados para integrar la crítica, y en que únicamente saben negar o ignorar estos fenómenos.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ EN SITUACIÓN DE CONFLICTO BÉLICO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA INVESTIGACIÓN PARA LA PAZ.

Para finalizar este artículo exploratorio, resulta pertinente preguntar por los paradigmas de construcción de paz para contextos propios de conflicto bélico ya no desde el ámbito de la intervención de la comunidad internacional sino más desde la dimensión teórica y de los acumulados de la investigación para la paz.

En este sentido es pertinente concluir reproduciendo y comentando lo que VincencFisas (2004) llama “paradigmas” de intervención y tratamiento pacífico de conflictos armados.

Estos paradigmas, como conjunto de técnicas no se excluyen en su puesta en práctica y son transversales a los enfoques ya expuestos de peacebuilding y peacemaking, pero si se diferencian de concepción intervencionistas de imposición violenta de la paz como la de peaceenforcing, pues los paradigmas de intervención pacífica de conflictos armados que se expondrán tienen como criterio epistemológico común plantear técnicas que persigan una ganancia mutua o una pérdida aceptable por las partes implicadas, es decir, a partir de una solución pacífica y negociada; en vez de los diseños conceptuales que se centran en valores competitivos como “ganar”, “vencer” y “derrotar”, tanto en el campo de la negociación, como en el campo de la solución militar (Fisas, 2004: 52).

Se puede hablar de un primer grupo de paradigmas denominados de

corto y mediano plazo: El paradigma de la “Gestión” (*management*); el de la “Regulación” (*regulation*); y el paradigma del “Acuerdo” (*settlement*).

Por otro lado podemos identificar los cuatro paradigmas restantes denominados de largo plazo. El paradigma de la “Solución analítica de problemas” (*Analyticalproblemsolving*); el paradigma de la “Transformación” de conflictos (*transformation*); el paradigma de la “Reconciliación” (*reconciliation*); y el paradigma de “Resolución” de conflictos (*resolution*).

El paradigma de la “Gestión” de conflictos no busca eliminar el conflicto ni tratar sus raíces sino limitarlo y mitigar sus consecuencias y efectos. Ignora los aspectos culturales y relacionales y asume que las personas y las relaciones se pueden manejar como si fueran objetos (Fisas, 2004: 55). Un ejemplo de Gestión de un conflicto podría identificarse en la acción de terceras partes mediadoras, cuando en un caso dado como el colombiano, una organización de civiles como “Colombianos y colombianas por la paz” intenta mediar entre el Estado y las FARC para lograr la liberación de militares y policías secuestrados o retenidos.

El paradigma de la “Regulación” de conflictos busca comprometer a las partes mediante acuerdos con el fin de aportar una solución temporal al conflicto armado poniendo fin a las expresiones violentas. Con frecuencia los conflictos “regulados” vuelven a rebrotar ya que las contradicciones estructurales o las actitudes conflictivas no han sido alteradas (Fisas, 2004: 54, 55 y 56). Un ejemplo en la misma línea, podríamos identificarlo cuando una organización armada irregular y el Estado al que se enfrentan, firman acuerdos que buscan el abandono de prácticas lesivas del DIH como el secuestro, la colocación de minas o la tortura y las ejecuciones extrajudiciales.

El paradigma del “Acuerdo” busca por su parte, estudiar los compromisos que se generan mediante la construcción y la aprobación formal de un acuerdo de paz entre las partes, mediante la negociación, el intercambio y las concesiones mutuas. Tiene objetivos a corto plazo, se centra en aspectos objetivos, concretos, pueden intervenir terceras partes utilizando mecanismos de presión, poder, inducción o amenaza para lograr el compromiso. No busca cambiar las relaciones entre las personas, con frecuencia, el conflicto vuelve a surgir si se trata solo desde este enfoque (Fisas, 2004: 55).

Un excelente ejemplo del tratamiento académico de este paradigma viene del área del Derecho, la jurista norirlandesa Christine Bell propone una *Lexpacifictoría* la cual debate sobre el estatus legal de los acuerdos de paz en la actualidad mundial: La *Lexpacifictoría* se puede definir como la propuesta de

un nuevo corpus normativo internacional articulado al derecho de los pueblos a la paz, “en tanto derivado de la experiencia acumulada de los procesos de justicia transicional”, sus fuentes son el análisis comparado de los acuerdos resultantes de los procesos de paz de los últimos veinte años, podría decirse que intenta sustentar los acuerdos de paz como producción normativa legítima de fuente consuetudinaria.

El paradigma de la “Solución analítica de problemas” está vinculado al paradigma de la transformación de conflictos, este pone el énfasis en la satisfacción de las necesidades humanas básicas negadas o amenazadas como la identidad, la seguridad, el reconocimiento o la participación de la sociedad. Explora nuevas formas de organización social y de relaciones políticas. Trata principalmente los llamados “conflictos intratables”. Algunos de sus exponentes son John Burton, K. Kelman, Chris Mitchell y Michael Banks (Fisas, 2004: 54, 55 y 56). Un ejemplo práctico de esta tendencia lo podríamos hallar recordando iniciativas institucionales como la del “Plan nacional de rehabilitación” diseñado inicialmente durante la administración del Presidente Belisario Betancur en 1982 en Colombia. El fundamento de este programa social del Estado consistía en atacar frontalmente las “causas objetivas” de la violencia guerrillera, llevando al Estado a las zonas más deprimidas y periféricas de su radio de acción, buscando reducir los espacios donde la guerrilla ganaba presencia y legitimidad, mediante programas sociales que pretendían apoyar las formas de organización social comunitaria y una mayor participación y reconocimiento de estas comunidades en la esfera pública. Teniendo en cuenta esta concepción del gobierno sobre la intervención en la solución del conflicto armado y la construcción de la paz, podemos identificar la presencia de este enfoque.

El paradigma de la “Transformación de conflictos” es uno de los más populares en la actualidad, busca un cambio en la actitud, el comportamiento, la interacción y las relaciones entre las partes en conflicto, para que sean constructivas, y no destructivas, por tanto no pone tanto énfasis en la búsqueda rápida de un acuerdo sino en la búsqueda de un cambio personal y sistémico, para que las partes busquen la paz simultáneamente a través de la justicia, la misericordia y la verdad. Intenta que las partes entiendan tanto sus necesidades como las del contrario e implica la reconciliación final de las partes, es un planteamiento a largo plazo. Este enfoque acepta la naturaleza dialéctica del conflicto y lo ve como oportunidad. Algunos de sus exponentes son J.P. Lederach, Bush y Folger, Burgess, Paul Wher y Johan Galtung (Fisas,

2004: 54, 55 y 56).

Otro paradigma que viene ganando en auge es el de la “Reconciliación”, consta de proceso por el cual las partes en conflicto toman medidas reales conducentes a perdonar las antiguas transgresiones, superar el pasado y admitir los errores personales, y así iniciar una nueva relación. Es un proceso curativo emocional y espiritual, reconoce que las relaciones conflictivas sólo pueden volverse cooperativas si hay un compromiso para lograr la paz, la justicia, la compasión (o misericordia), el perdón y un desarrollo sostenible. Es influida por la visiones religiosas (cuáqueros, menonitas, budistas, etc) (Fisas, 2004: 54, 55 y 56). Un ejemplo de la puesta en marcha de este enfoque, tiene que ver con el auge de los procesos de justicia transicional que en los últimos 20 años ha mostrado un desarrollo importante a nivel mundial, debido a los acuerdos internacionales promovidos en esta materia. Generalmente, estos procesos de justicia transicional vienen apoyados por organizaciones de distinto tipo (religiosas, educativas, ongs, etc) interesadas en procesos pedagógicos y psicosociales tendientes a la reconciliación.

Finalmente, tenemos el paradigma de la “Resolución” de conflictos, el cual no se limita a buscar acuerdos, sino que busca entender los motivos de fondo del conflicto para tratarlos adecuadamente y hacer que la violencia desaparezca, las actitudes dejen de ser hostiles y se cambie la estructura del conflicto (Fisas, 2004: 54 y 55). Este paradigma es uno de los paradigmas clásicos de la investigación para la paz, data de la década del 50, sin embargo, ha venido siendo considerado como un área fundamental de este campo científico a partir del fin de la guerra fría y la gran proliferación de conflictos armados internos y la emergencia de la concepción sobre las nuevas guerras en la década del noventa hasta la actualidad, fenómenos que han obligado muchas veces de manera dolorosa y tardía, a la necesidad de observar la solución negociada y los procesos de paz como una cara de la misma moneda que son los conflictos armados.

CONCLUSIÓN

Este artículo ha intentado ilustrar y sostener la idea de que el análisis y la intervención pacífica de los conflictos debe partir de la comprensión de la fase de escalada en la que se encuentre el mismo tal como lo proponen algunos de los observatorios de conflictos y paz, pues al tenerlo en cuenta se está

valorando la importancia histórica, necesaria y permanente de los conflictos para la política, su aporte a la dinamización de las sociedades y en definitiva el carácter positivo que tienen los mismos para las sociedades y los Estados.

También, tener en cuenta los grados de escalada de los conflictos ayuda a evitar las miradas de los conflictos desde la academia como un asunto técnico y teórico, vaciado de política, ética y humanidad, es decir, el investigador o el trabajador por la paz en los diversos campos puede descubrir los ciclos y flujos políticos y sociales del caso que estudie advirtiendo el carácter procesual e inacabado de los conflictos y de la paz. Esto permite dar un tratamiento más riguroso y oportuno a las situaciones que constituyen el proceso político y social de los países evitando las generalizaciones peyorativas que a veces²², lejos de aportar a la comprensión de las crisis, terminan creando ideas deformadas y deshumanizantes de comunidades y países enteros que caen en el flagelo de la guerra, muchas veces, con el beneplácito de las grandes potencias.

Es por tal comprensión de los conflictos y sus fases de escalada y desescalada que un organismo de la comunidad internacional como la ONU ha diseñado sus estrategias de intervención como las que se plantean las Operaciones de Paz a partir de una cada vez más compleja red de dispositivos diplomáticos. Tal diseño para la intervención de conflictos ha ido cada vez más, construyéndose alrededor de la convergencia de agendas de paz, desarrollo, seguridad y derechos humanos, lo cual ha permitido un debate más o menos amplio y profundo sobre la paz en las últimas dos décadas. De esto debe señalarse que tal convergencia tanto a nivel del debate académico como del debate de la política internacional, ha permitido una mayor comprensión de la dinámica y del rostro problemático de los lineamientos liberales de la construcción de la paz y del desarrollo que se han establecido como “estándar” luego del fin de la guerra fría.

Aunque sería de gran importancia plantear las visiones críticas y alternativas a la construcción de paz liberal –cosa que sería objeto de otro trabajo-, en este artículo se optó por detenerse en las situaciones que representan un estado grave como lo es el de las sociedades en conflicto armado, pues el primer reto para la construcción de la paz en estas es poder desactivar, desescalar o parar la guerra y transformar el conflicto en un proceso de negociación y de construcción

²² Por ejemplo, surge para un ciudadano latinoamericano que los conflictos bélicos y las graves tensiones políticas, sociales y étnicas actuales y recientes del Oriente Medio y del África, son fenómenos propios de sociedades violentas, poco civilizadas, y de religión y cultura intolerante. Tal mirada además de los problemas de información y educación que pueden reflejar frente a los problemas culturales y político-económicos internacionales y regionales, oculta la dimensión de la responsabilidad, de las causas, actores y consecuencias de los hechos de violencia, mirada que anula una ética de la paz que debería fortalecerse en la sociedad civil.

política de acuerdos explícitos que instalen los primeros cimientos para una paz estable y duradera. Es en esta vía que resulta importante diferenciar los diversos paradigmas existentes para la intervención pacífica de conflictos armados.

BIBLIOGRAFÍA

Aisbl, (2008) Introduction to Peacebuilding. International Association for Humanitarian Policy and Conflict Research (aisbl). www.peacebuildinginitiative.org

Austin, A. (2005). "Early warning and the field: a cargo cult science?" en Berghof Handbook for Conflict Transformation, Research Center for Constructive Conflict Management, Berlín. Disponible en: http://berghof-handbook.net/documents/publications/austin_handbook.pdf

Aviñoa, Iris, et al. (2011) Alerta 2011! Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz. Icaria Editorial / Escola de Cultura de Pau, UAB.

Bejarano, Jesús Antonio (1995). *Una agenda para la paz. Aproximaciones desde la teoría de la resolución de conflictos*. Ed. Tercermundo, Bogotá.

Bell, Christine. 2008. *On the law of peace: peace agreements and the lex pacificatoria*. Editorial oxford university press.

Bell, Christine. 2011. *Peace agreements and the law of peace. A consultative paper exploring issues relevant to peace processes in the Philippines*. Paper commissioned by the philippineprogramme of international alert.

Boutros-Ghali, Boutros (1992) Unprograma de paz. Diplomacia preventiva, establecimiento de la paz y mantenimiento de la paz. Informe Asamblea General Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. 17 de junio de 1992.

Boutros-Ghali, Boutros (1996) An Agenda for Democratization. New York. Disponible en: [http://www.un.org/en/events/democracyday/pdf/An_agenda_for_democratization\[1\].pdf](http://www.un.org/en/events/democracyday/pdf/An_agenda_for_democratization[1].pdf)

Calduch, Rafael (2000) Operaciones de pacificación. Universidad Complutense de Madrid. Disponible en: http://pendientedemigracion.ucm.es/info/sdrelint/ficheros_aula/aula3007.pdf

Coser, Lewis (1956) *The Functions of Social Conflict*. Nova York: The Free Press.

Chandler, David (2006) *Empire in Denial: The Politics of State-Building*. London, Pluto Press.

Chandler, David (2010) *International Statebuilding. The rise of post-liberal governance*. Routledge, New York.

Estévez, Jorge (2012) Paz liberal e "International Statebuilding", crítica y surgimiento de un nuevo paradigma. Revista *Relaciones Internacionales*, núm. 19, febrero de 2012 GERI – UAM.

Fisas, Vincenç (2004) *Procesos de paz y negociación en conflictos armados*.

Barcelona: Paidós.

Fisas, Vicenç (redactor) (2012) Anuarios procesos de paz 2012. Escola de cultura de pau. Icaria

Fisher, Ron (2001) Métodos de intervención de terceras partes. *Berghof Handbook for Conflict Transformation*.

Galtung, Johan (1975). *Essays in Peace Research I. Peace: Research, Education*. Acüon, Copenhague: Christian Ejlers, 1975.

Galtung, Johan (1976) "Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking, and Peacebuilding," in Peace, War and Defense: Essays in Peace Research, Vol. II, ed. Johan Galtung (Copenhague: Christian Ejlers, 1976).

Galtung, Johan (1988). *Essays in Peace Research. Vol. VI. Tansarmament and the Cold War*. Copenhague: Christian Ejlers.

Grasa, Rafael (2010) Cincuenta años de evolución de la investigación para la paz. Tendencias y propuestas para observar, investigar y actuar. Barcelona: Oficina de Promoción de la Paz y de los Derechos Humanos, Generalitat de Cataluña, 2010. (Recerca x Pau, 4).

Kriesberg, Luis (1998) *Constructive Conflicts: from escalation to resolution*. Lanham, Boulder, New York and Oxford: Rowman & Littlefield.

Krumwiede, Heinrich (1999) "Posibilidades de pacificación de las guerras civiles: Preguntas e hipótesis". En: Waldman, Peter y Reinares, Fernando. (comp.) *Sociedades en guerra civil. Conflictos violentos de Europa y América Latina*, pp. 109-125. Barcelona: Paidós.

Lederach, John Paul (1997) Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies (Washington, D.C.: U.S. Institute of Peace Press, 1997), 20. También en español: Construyendo la paz: reconciliación sostenible en sociedades divididas. Bilbao, Bakeaz/Gernika Gogoratuz, 1998

Kolodziej, E.; Zartman, V. A. (1996) "Coping with Conflict: A Global Approach. En: Kolodziej, E.; Kanet, R. E. (Ed.) *Coping with conflict after the Cold War*. Baltimore: Johns Hopkins U. P.

Martínez Guzmán, Vicent (2004) Teorías de la guerra en el contexto político de comienzos del siglo XXI. En: Murillo, I. (ed.) (2004): Filosofía práctica y persona humana, Salamanca, Servicio de Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca. Ediciones Diálogo Filosófico, 479492.

Martínez Guzmán, Vicent (2009) Filosofía para hacer las paces. Icaria, Colección Antrazyt

Matveeva, A. (2006). Alerta temprana y respuesta temprana: Dilemas Conceptuales y Empíricos. Traducción de Gabriela Puzzi, paper temático 1,

The Hague, European Centre for Conflict Prevention, Global Partnership for the Prevention of Armed Conflict. Disponible en: <http://gppac.net/uploads/File/Programmes/EWER/Resources/GPPAC/Issue%20paper%201%20in%20Spanish.pdf>

Miall, Hugh et al. (1999) *Contemporary Conflict Resolution. The prevention, management and transformation of deadly conflicts.* Cambridge: Polity Press, 1999.

Muñoz, Francisco (ed.) (2000) *La paz imperfecta.* Granada (Granada, España): Editorial Universidad de Granada. Colección Eirene.

Romeva, Raül. (2003). *Guerra, posguerra y paz: pautas para el análisis y la intervención en contextos posbélicos o postacuerdo.* Barcelona: Icaria

Naranjo, Vladimiro (2000) *Teoría Constitucional e Instituciones Políticas.* Bogotá: Temis.

Newman, Edward; Paris, Roland & Richmond, Oliver (eds.) (2009) *New Perspectives on Liberal Peacebuilding,* New York, United Nations University Press.

ONU (1994) *Human Development Report, New Dimensions of Human Security.* Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Nueva York. Disponible en <http://hdr.undp.org/es/informes>.

ONU (1995) *Supplement to an Agenda for Peace: position paper of the secretary-general on the occasion of the fiftieth anniversary of the united nations.* Disponible en <http://www.issafrica.org/armsnetafrica/sites/default/files/saun01.pdf>

ONU (1996) *An Inventory of Post- Conflict Peace-Building Activities.* Department for Economic and Social Information and Policy Analysis. New York. Disponible en: http://www.un.org/esa/peacebuilding/Library/st_esa_246.pdf

ONU (2000) *Report of the Panel on United Nations Peace Operations (Informe Brahimi).* Departamento de Asuntos Políticos (DPA siglas en inglés) y el PNUD. Disponible en: http://www.un.org/peace/reports/peace_operations/

ONU (2003) *La seguridad humana ahora.* Comisión de Seguridad Humana (CSH), Washington, D.C.

ONU (2003a) *Review of Technical Cooperation in the United Nations.* Report of the Secretary-General Kofi Annan. Disponible en: <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/un/unpan015394.pdf>

ONU (2007) *Informe de la Comisión de Consolidación de la Paz sobre su primer período, junio 2006-junio 2007.* Asamblea General / Consejo de Seguridad.

ONU (2008) *United Nations Peacekeeping Operations: Principles and Guidelines*. Department of Peacekeeping Operations, Department of Field Support. 18 de enero.

ONU (2012) Misiones en curso. Departamento de Operaciones de Mantenimiento de la Paz. Disponible en <http://www.un.org/es/peacekeeping/operations/current.shtml> . Consultado Enero 13 de 2013.

ONU (2012a) Field Operations and Good Offices Missions. Departamento de Asuntos Políticos. Disponible en: http://www.un.org/wcm/content/site/undpa/main/about/field_operations . Consultado Enero 13 de 2013.

ONU (2013) Mediation Support. Department of political affairs. Disponible en: http://www.un.org/wcm/content/site/undpa/mediation_support Consultado enero 12 de 2013.

ONU (2013a) Paz y seguridad. UN Mantenimiento de la paz. Disponible en: <http://www.un.org/es/peacekeeping/operations/peace.shtml> Consultado enero 12 de 2013

Paris, Roland (2004) *At War's End: Building Peace after Civil Conflict*. Cambridge, Cambridge University Press.

Pérez de Armiño, K. (dir.) (2001), *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*, HEGOA-Icaria, Barcelona

Richmond, Oliver (2008) *Peace in International Relations*. London, Routledge.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés (2012) Estudios para la paz, la interculturalidad y la democracia. Revista *Ra Ximhai*, Vol. 8, Nº 1. Universidad Autónoma Indígena de México.

Senghaas, Dieter (1995) Hexagon-Variationen: Zivilisierte Konfliktbearbeitung trotz Fundamentaler Politisierung. En Norbert Ropers y Tobias Diebel (Comp.) *Friedliche Konfliktbearbeitung in der Staaten- und Gesellschaftswelt*. Bonn, Stiftung Entwicklung und Frieden, páginas 37-54.

Valencia, Hernando. (2010). Justicia transicional y acuerdos de paz: hacia una "lex pacificatoria". En: Carmelo Faleh y Carlos Villán (comp.). *Estudios sobre el derecho humano a la paz*. Catarata, Madrid, 2010. P. 155-166.

NOTA:

El artículo es producto del Proyecto de Investigación "Las transformaciones contemporáneas del Estado, la seguridad y los conflictos: Un estado del arte

sobre la Construcción de Paz y la Paz Liberal”, financiado por el Comité de Apoyo a la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia y por el Centro de Investigaciones de la Corporación Universitaria de Sabaneta (Unisabaneta). Desarrollado por el grupo de investigación en Filosofía Política, línea Guerra, derecho, paz y orden mundial de la UdeA y línea de investigación en Conflicto y sociedad de Unisabaneta.

Oscar Mauricio Castaño Barrera
osmacaba@gmail.com.

Politólogo, docente y Coordinador del Semillero de investigación en Estudios de paz y conflictos armados de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de Antioquia y Corporación Universitaria de Sabaneta. Miembro del Comité científico de la Cátedra UNESCO en Resolución Internacional de Conflictos y Construcción de Paz y de los grupos de investigación y líneas mencionadas en la nota anterior.:



RAXIMHAI ISSN-1665-0441
VOLUMEN 9 NÚMERO 2 JULIO-DICIEMBRE 2013
105-129

LOS CAMINOS PARA LA PAZ EN COLOMBIA

WAYS FOR PEACE IN COLOMBIA

Eduardo Andrés Sandoval Forero

Resumen

El presente texto trata sobre el conflicto sociopolítico y la violencia directa, estructural y cultural que viene presentándose en Colombia desde la década de los años cincuenta del siglo pasado. A partir de los estudios para la paz y los conflictos, se reflexiona acerca de la confrontación armada, sobre las diferentes perspectivas de la negociación entre el gobierno y la insurgencia, y sobre la construcción de la paz. Se exponen algunas ideas significativas de organización de la sociedad civil en torno a los procesos de paz, y se elaboran algunas reflexiones en torno a los posibles escenarios de la paz negativa, positiva, imperfecta e integral con justicia, libertad y democracia.

Palabras clave: Violencia estructural, violencia cultural, violencia directa, tipos de paz

Abstract

This paper addresses the socio-political conflict and direct violence, structural and cultural performing in Colombia comes from the decade of the fifties of last century. From the peace studies and conflict, reflects on the armed confrontation of different perspectives of negotiation between the government and the insurgency, and peace building. Are some significant ideas of civil society organizations around the peace process, and made some reflections on the possible scenarios of negative peace, positive and integral with imperfect justice, freedom and democracy.

KeyWords: Structural violence, cultural violence, direct violence, types of peace

RECIBIDO: 14 DE ENERO DE 2013 / APROBADO: 2 DE MARZO DE 2013

INTRODUCCIÓN

Colombia es un país ubicado en el sur de América, con importantes extensiones marítimas en el océano Pacífico y Atlántico, con alrededor de 47 millones de habitantes, y de acuerdo al Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE 2005) con datos del censo 2005, extrapolados al 2010, cerca de cinco millones viven fuera del país. Posee una gran diversidad biológica, étnica y cultural (mestizos, indígenas, afrocolombianos, gitanos, creoles). Formalmente el sistema político colombiano está integrado por tres ramas de poder: el ejecutivo, el legislativo y el judicial. Mediante elecciones se elige presidente de la república, así como a los miembros de las corporaciones públicas. La existencia de diferentes partidos y organizaciones de oposición forman parte del contexto político, que suele denominarse explícitamente un sistema democrático.

Colombia registra una larga historia de gobiernos civiles emparentados con todo un proceso de períodos tanto selectivos como generalizados de violencia política, social, cultural, armada; y económica. La historia del país también ha estado marcada por intensos procesos de construcción de paz que han sido organizados y cimentados por organizaciones civiles, sindicatos, gremios, universidades, mujeres, campesinos, indígenas, comunidades de afrocolombianos, organizaciones no gubernamentales, iglesias e instituciones del gobierno. Incluso varios de los actores armados han sido recurrentes en los discursos de la paz y han “justificado” sus organizaciones, sus políticas, y su accionar armado en la búsqueda de la justicia y la paz social.

Pero la violencia y los conflictos en Colombia no han sido ni son exclusivamente armados, de confrontación militar directa. Sin duda son altamente destructores de vida, de familias, de sociedad, de cultura y de país, por lo que sus irracionales y absurdas lógicas y prácticas violentas transgreden cualquier condición humana más elemental de la tierra. Ellos son los paramilitares o para-estado, las guerrillas de todas las tendencias políticas, los narcotraficantes, la delincuencia común, el ejército nacional, y la combinación indistinta entre ellos.

Existen otras violencias, otros conflictos y construcciones de paz, que poco suelen ser abordadas en los estudios académicos y políticos, entre otras razones por nuestra dominante visión violentológica de la realidad, de la historia y del presente. La estructura socioeconómica violenta del estado; las violencias simbólicas y reales contra los indígenas, los afros, los campesinos, los gitanos y el género femenino; la violencia intrafamiliar; la trata de mujeres

para la prostitución; la expoliación de territorios ocupados por campesinos e indígenas para la extracción minera; la expropiación de tierras de campesinos e indígenas por parte del Estado y de terratenientes; la exponencial corrupción de funcionarios públicos y la impunidad; la deforestación y la privatización creciente de las riquezas hídricas nacionales; la violación a los derechos humanos; la marginación y la exclusión laboral, educativa y de género; y la violencia contra la naturaleza, son, entre muchas otras, dinámicas que suelen ser no consideradas en esa dimensión de las violencias.

Todos estos sufrimientos que acompañan a la población en general, son propios de un sistema económico capitalista que en su política neoliberal ha impuesto a los mercados nacionales e internacionales por encima de las necesidades humanas de la mayoría de la población. Es decir, que el capitalismo neoliberal en tiempos de la globalización ha incrementado en todas sus dimensiones las violencias, los conflictos, y la injusticia social, incluyendo el sometimiento del Estado al mercado capitalista. Estas violencias tienen su expresión en la distribución desigual de la riqueza, que no es más que la injusticia estructural de derechos básicos económicos, sociales y culturales de la población, que hacen que el vivir en paz se encuentre en condiciones de una imperfección cada vez más lamentables.

Así es como la historia de los colombianos está marcada por palabras muy significativas como: represión, subversión, violencias, conflictos, movilizaciones, desplazamiento, exilio, negociaciones, diálogos y paz. Esto quiere decir que los pensamientos y las prácticas tanto del Estado como de la población colombiana, han estado en dinámicas constructoras de paz en condiciones de imperfección, toda vez que de manera constante las variables de las violencias hacen presencia y alteran el sendero para acceder a una paz duradera con base en la justicia social, la libertad y la democracia. Esta paz alude al pensamiento y a la construcción de convivencias pacíficas en contextos latinoamericanos, lo que implica otros senderos para la paz, las del Sur, que difieren de la paz colonial y neoliberal del pensamiento único occidental europeo, que, entre otras, condiciona en el “desarrollo” la construcción de la paz. El mismo “desarrollo” que ha venido siendo impulsado y recetado para los países del Sur después de la segunda guerra mundial, el cual ha consistido en la expoliación de los recursos naturales, la destrucción del medio ambiente, el enriquecimiento de trasnacionales y élites económicas nacionales así como el empobrecimiento de la mayoría de la población.

A partir del brevísimo contexto anotado, pretendemos en el presente ensayo

abordar la problemática referida al conflicto armado en Colombia desde las perspectivas de los estudios para la paz, lo cual implica entender el conflicto violento a partir de las dimensiones conceptuales que aluden a las condiciones estructurales, económicas, sociales, culturales y políticas en el país. Iniciamos con un micro resumen del conflicto sociopolítico para que los no colombianos tengamos un referente comprensivo de aproximación contextual al fenómeno, mismo que pretendemos no solo plasmar desde lo que se puede denominar una visión *violentológica*, sino también desde una mirada de paz (no *pazologa*) que permita dimensionar las violencias existentes y también la subjetividades y realidades constructoras de paz. Se trata que la perspectiva de la violencia no excluya las realidades de paz, pero tampoco que las miradas de la paz no nieguen ni invisibilicen las violencias.

EL CONFLICTO SOCIOPOLÍTICO

En este apartado asumimos que el conflicto armado en Colombia es producto de la relevancia que tienen las violencias en el país, las cuales son mantenidas por la política dominante del Estado y de los gobiernos que han estado presentes en la historia nacional. Además de ello, también es producto del proyecto de las organizaciones político militares genéricamente de izquierda, que han tenido como principio “la toma del poder” a través de la “lucha armada”.

Pero en el caso que nos atañe, además del Estado y las guerrillas, aparecen en el escenario de la guerra otros actores violentos como los grupos paramilitares, grupos de narcotraficantes y grupos armados de delincuencia común. Es por ello que el concepto general de Fisas (2004) puede ser útil para la conceptualización de este complejo fenómeno:

Entendemos por conflicto armado todo enfrentamiento protagonizado por grupos de diversa índole, tales como fuerzas militares, regulares o irregulares, grupos armados de oposición, grupos paramilitares o comunidades étnicas o religiosas que, con armas u otros medios de destrucción, y organizados, provocan más de cien víctimas en un año a través de actos intencionados, sea cual sea su justificación (Fisas, 2004: 14).

Debido a las causales y complejidades del caso colombiano, el conflicto armado supera con creces la dinámica armada y todas sus manifestaciones y secuelas violentas. Sus laberintos tienen que ver con las violencias

estructurales, culturales, políticas, sociales y simbólicas; con los intereses del poder local, regional y nacional tanto de los que lo detentan como de los que lo pretenden; con la democracia y sus exclusiones; con los partidos políticos; con los expropiadores de la tierra; y con la distribución de la riqueza en el país. Es por ello que la integralidad de toda esta complejidad social y política la englobamos como con el concepto de conflicto sociopolítico.

LA VIOLENCIA ESTRUCTURAL

De acuerdo al *Informe sobre el Índice del Desarrollo Humano 2013. El ascenso del Sur: progreso humano en un mundo diverso*, de Naciones Unidas emitido en el mes de marzo de 2013, Colombia ocupa el puesto 91 entre 186 países, lo que lo ubica entre los países con altos indicadores. Sin embargo, la desigualdad de los tres componentes de educación, vida larga y saludable, e ingresos, sigue polarizando a la población, cuestionando a la gobernabilidad y dificultando el desarrollo humano. La violencia de las estructuras socioeconómicas de Colombia se expresa en que un 50% de su población vive en pobreza severa, y entre un 20% y 30% es vulnerable a la pobreza.

La paradoja de clasificar a Colombia con índice alto, está en que a su vez los IDH del PNUD demuestran que el desarrollo rural no ha contribuido al bienestar de los pobladores del campo; no promueve el desarrollo humano y hace más vulnerable a la población rural; es inequitativo y no favorece la convergencia; es excluyente; no promueve la sostenibilidad ambiental; concentra la propiedad rural y crea condiciones para el surgimiento de conflictos; es poco democrático; no afianza la institucionalidad y las brechas entre la población urbana y rural se han profundizado (Informe Nacional de Índice de Desarrollo Humano, 2011, PNUD Colombia).

Esta violencia sistémica es producto de la explotación de la fuerza de trabajo, de la marginación económica y social, de la exclusión de población a los beneficios de la seguridad social, de la exclusión educativa, del desempleo estructural, de ineficientes políticas públicas de inclusión social, de corrupción e impunidad relacionados con el presupuesto nacional y los programas públicos de atención a la pobreza. Violencia estructural que coloca a la población en condición vulnerada y desechable por parte del sistema dominante. La inequidad de la distribución de la riqueza nacional expresa por una parte la inequidad social, y por otra la violencia que el sistema mantiene de manera

estructural.

Uno de los nutrientes estructurales del conflicto sociopolítico en Colombia es la inequidad al acceso y la tenencia de la tierra. El Informe Nacional de Índice de Desarrollo Humano 2011, PNUD Colombia, demuestra que la estructura de la tenencia de la tierra es un obstáculo para el desarrollo humano. El monopolio de la concentración y tenencia de la tierra en manos de terratenientes, empresarios, transnacionales y actores armados ilegales, impiden que los campesinos, los indígenas y los afrocolombianos tengan tierra y disfruten de los territorios para el bienestar familiar, de manera que según el estudio del PNUD, “hay una relación inversa entre concentración de la tierra y desarrollo humano”.

LA VIOLENCIA DIRECTA

Para entender la violencia directa del presente conflicto sociopolítico y económico en Colombia, señalaremos de manera extremadamente resumida tres períodos de la historia de los años recientes que nos permiten poner de relieve la paulatina y permanente confrontación entre el Estado y la subversión en Colombia con desastrosas consecuencias humanas para la población civil

: Estos mismos u otros periodos también deben ser estudiados desde la infaltable condición de paz, desde perspectivas que den cuenta no solo del conflicto armado sino también de sus contrapesos, de las convivencias, procesos y construcciones de paz que también están presentes en todo el acontecer social, económico, político y cultural de las regiones y del país.

A) PRIMER PERIODO: 1948-1953.

Este primer período, que comenzó con el “bogotazo”, estuvo marcado por el asesinato del carismático caudillo liberal Jorge Eliecer Gaitán. Lo más significativo fue el accionar de las masas y la personalidad del líder asesinado, en quien confluía una mezcla del radicalismo liberal con rasgos del populismo por entonces en boga, así como de un impreciso socialismo. Este acontecimiento generó la llamada “violencia en Colombia”, que dejó un saldo superior a los 500.000 muertos. Este sangriento episodio fue causado por la pugna entre las dirigencias de los partidos oficiales liberal y conservador. De esto surgió un pacto político cuyo objetivo fue la pacificación del país, que recibió el nombre de “Frente Nacional” y consistió en la alternancia del poder entre el partido

liberal y conservador durante 16 años (Alape, 1983).

B) SEGUNDO PERIODO: 1954-1965.

Se caracterizó por el surgimiento de diversos grupos alzados en armas y la aplicación de las llamadas “Repúblicas Independientes” dentro del país, controladas por el Bloque Guerrillero del Sur que posteriormente se convirtió en las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Este período ratifica el espíritu rebelde y combativo de sectores del campesinado, así como también la despiadada crueldad del gobierno para aplacar los brotes de rebelión. Por primera vez en la historia del país y de América, se utilizó lo más sofisticado de la técnica militar del momento: napalm, bombarderos, desplazamiento de equipo pesado y grandes contingentes de hombres, al igual que asesoría extranjera. Aniquilaron pueblos y aldeas campesinas sin discriminación de ningún tipo (Centro de Estudios Colombianos, 1983).

De 1957 a 1958 una junta militar de cinco generales asume el control del país, hasta que las élites políticas acordaron formar el Frente Nacional que les permitió el control alterno del partido liberal y conservador durante 16 años sin ninguna otra opción política.

C) TERCER PERIODO: 1966-2013

Este período ha estado caracterizado por el desarrollo de las más activas organizaciones guerrilleras que operan a nivel urbano y rural en todo el territorio nacional: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), nacidas en 1963; Ejército de Liberación Nacional (E.L.N.), constituido en 1965; Ejército Popular de Liberación (E.P.L), organizado en 1967; Movimiento 19 de Abril (M-19), formado en 1970; Autodefensa Obrera (MAO), fundado en 1977; y el Destacamento Pedro León Arboleda (PLA), que irrumpe en el año de 1979. Las anteriores son sólo las organizaciones político-militares que en el período señalado tienen presencia a nivel nacional, por lo que no se incluyen los grupos de acción regional o local como el Movimiento Armado Indígena Quintín Lame.

Surgieron también dos significativos movimientos de masas que tuvieron presencia a nivel nacional y se enfrentaron de manera directa contra el Estado. El primero fue el FRENTE UNIDO, cuyo fundador e ideólogo fue el sacerdote y sociólogo Camilo Torres Restrepo, quien cayó en combate el 15 de febrero de 1966, poco después de haber ingresado al ELN. De este movimiento Frente Unido se desprendió el grupo GOLCONDA, que significó una ruptura con el ala jerárquica del clero.

El segundo movimiento fue la Alianza Nacional Popular (ANAPO), creado y dirigido por el general Rojas Pinilla. De corte populista, alcanzó el triunfo electoral en 1970. Al ser usurpado mediante un gran fraude, una parte de este movimiento constituyó el Movimiento armado M-19.

Para el presente año 2013, las guerrillas que tienen existencia y accionar en varias partes de la geografía nacional son las FARC y el ELN. En lo militar, las guerrillas han sufrido golpes contundentes en los últimos cuatro años. A las FARC le han abatido varios de los miembros de su dirección nacional y mandos medios. La desertión de combatientes también ha aumentado, y sus otrora batallones, propios de una guerra regular, han involucionado a los frentes, escuadras y comandos móviles, característicos de una guerra de guerrillas. Sin embargo, en un reciente informe la Corporación Nuevo Arco Iris (2013) analiza el accionar de estas dos organizaciones guerrilleras y de los grupos neo-paramilitares llamados también bandas criminales, concluyendo que la geografía del conflicto armado se ha modificado con el desplazamiento de las acciones subversivas del centro a la periferia, manteniendo su intensidad bélica con ataques de alta precisión, atentados contra la infraestructura minero-energética y la utilización de explosivos y minas antipersonales.

Según el estudio de Nuevo Arco Iris, el ELN hoy es una guerrilla más organizada y con mayor iniciativa que hace 12 años. En el año 2000 esta guerrilla contaba con 7.500 combatientes y dos años después, al inicio del gobierno de Álvaro Uribe, tenía cerca de 2.000. Ha reducido su número de militantes armados y su área geográfica de influencia, pero sigue siendo una guerrilla fuerte con gran poder operativo.

El mismo estudio concluye que el nuevo paramilitarismo renace con la guerra entre el cártel de Medellín (los urabeños) y el cártel de Cali (los Rastrojos). Se pelean territorios, producción, procesamiento, distribución y comercialización de las drogas.

El escenario principal de todos los actores armados en Colombia (ejército nacional, guerrillas, para-militares y narcotraficantes) ha sido el campo, afectando negativamente y de manera directa al campesinado, a los pueblos indígenas y a las comunidades afrocolombianas a través de las amenazas, torturas, desapariciones forzadas, violaciones a mujeres, asesinatos selectivos y masivos, abandono y despojo de tierras, y desplazamiento forzado de sus hábitats.

La guerra de guerrillas en Colombia concentra su activar en la toma de pueblos, aniquilamiento de pequeñas unidades del ejército, destrucción

de oleoductos, secuestros, destrucción de puestos de policía, retención de policías y militares, colocación de bombas, asesinatos selectivos de políticos, destrucción de caseríos y pueblos indígenas, combates a campo abierto, asesinato de dirigentes campesinos e indígenas, toma de carreteras, paros militares, quema de vehículos en vía pública, campos minados, cobro de impuestos, control territorial, social y comunitario.

Todos los actores armados legales e ilegales, han sido violadores de los derechos humanos y son responsables de crímenes de lesa humanidad como las desapariciones forzadas y las ejecuciones extrajudiciales no sólo contra sus adversarios sino también contra amplios sectores de la población civil que no tienen militancia política.

Toda esta parafernalia de violencias directas ha sido escrita, analizada, explicada e ilustrada de manera elocuente por sociólogos, historiadores, politólogos, antropólogos, psicólogos, filósofos, y literatos, todos ellos especializados en el arte de observar y describir la violencia convencional, la que mata, la que desangra, la que tortura, la que deshumaniza, la que viola, la que descuartiza, la que hace del ritual de la violencia y de sus simbolismos la construcción de la historia patria, o como lo recitan los marxistas: “la partera de la historia”.

VIOLENCIA CULTURAL

La violencia estructural y la violencia directa se acompañan de la violencia cultural, es decir, de la violencia que se instaura como estilo de vida con manifestaciones implícitas y explícitas del poder. Tiende a conformar una cultura de la violencia como la dinámica del acontecer cotidiano donde la matriz subjetiva y la práctica se bifurcan a partir de la intolerancia política, religiosa, de género, del no reconocimiento y respeto a la diversidad, del no diálogo, y de la dominación total a través de la dominación, la subordinación, la sumisión, y la fuerza. En la cultura de la violencia los referentes simbólicos entran a formar parte del lenguaje, de las imágenes, de las consignas, de los íconos, y también de lo concreto.

La violencia cultural del Estado, de sectores de la sociedad y de actores armados, tiene sus máximas expresiones en: discriminación e invisibilización de género; la indiofobia; la exclusión y menosprecio a los afrocolombianos; la amenaza; la criminalización de la protesta social y de la política; el rechazo a la

confrontación de ideas y de políticas; la intolerancia religiosa; la no aceptación de la diversidad étnica y cultural; la no aceptación de otras preferencias sexuales; el dogmatismo; el no respeto a otras identidades sociales, culturales, políticas, de género o religiosas.

A lo largo de los tres períodos surgieron, uno tras otro, los decretos, los artículos y demás engendros que restringen las libertades al cambiar de carácter la democracia burguesa y reprimir al máximo las movilizaciones y organizaciones populares. Mención especial en este sentido merece la aplicación de la figura jurídica del “estado de sitio”. El artículo 121 de la Constitución colombiana le concede poderes autónomos al presidente para la defensa del Estado contra eventos de guerra exterior, grave conmoción interior o por perturbación del orden público, pudiendo instaurar el “estado de sitio”. Este ha sido aplicado en varias ocasiones desde 1886, pero se implantó de manera continua desde el 9 de noviembre de 1949 hasta fines de la década del 80 el siglo pasado, es decir, más de 40 años bajo este régimen.

El estado de sitio o de excepción, implica la suspensión de las garantías individuales y de las libertades públicas, el poder descansa en la fuerza de las armas, pues el gobierno otorga la facultad ilimitada de represión a las fuerzas militares para que actúen bajo el imperio de la ley marcial. Las fronteras entre lo civil y lo militar se borran aceleradamente hasta llegar a la situación en que los militares gobiernan pero con la presencia de un presidente civil. Como consecuencia del estado de sitio, se asignó a la justicia penal militar el conocimiento de determinados delitos fundamentalmente políticos y el juicio de los civiles por parte de los tribunales castrenses (Consejos de guerra, Tribunal Superior).

Paralelamente a ello se coartaron, también a través de decretos, los derechos políticos y las garantías sociales más elementales de los colombianos: se impidió la libertad de reunión, de expresión, de información, se erigieron en delitos conductas meramente reivindicativas de los sectores populares, se extendió la facultad de la policía judicial a los servicios de inteligencia militar, se generalizó la tortura, la detención arbitraria y las desapariciones de miles de colombianos. Se ejerció el régimen del terror en las cárceles del país, se crearon y consolidaron campos de concentración y se conformaron más de ciento cincuenta organismos para-militares (los escuadrones de la muerte). Hechos cotidianos con los allanamientos, las detenciones y el amedrentamiento a familiares y amigos de personas vinculadas con los revolucionarios. Toda esta situación represiva generalizada ha obligado a un gran número de colombianos

al desplazamiento interno o al exilio en otros países como única posibilidad de poder esquivar la represión y salvar sus vidas.

En 1980 la organización Amnesty International visitó Colombia y realizó un informe sobre la violación de los derechos humanos con "...pruebas convincentes de que las fuerzas armadas han adoptado una política de terror para intimidar y eliminar a la oposición... sectores enteros de la sociedad corren el riesgo de ser considerados subversivos, lo que en Colombia equivale a una sentencia de muerte" (Amnesty International, 1984).

Todas las violencias anotadas sin duda son un buen caldo de cultivo para reproducir la violencia armada directa. Viene al caso un estudio realizado por Rachel Brett e Irma Specht publicado por la OIT con el sugestivo título de *Jóvenes, soldados y combatientes ¿por qué van a luchar?* Este libro congrega la visión de los niños y expone múltiples razones por las que se vinculan a la guerra, entre otras dice que:

La adolescencia es una época de vulnerabilidad, con las incertidumbres y las turbulencias del desarrollo físico, mental y emocional. Es también el tiempo de las oportunidades de una libertad mayor, del desarrollo de la comprensión de la propia identidad y del lugar en la comunidad y en la sociedad, y de una nueva capacidad para hacer escogencias y asumir responsabilidades. La etapa de la pubertad, durante la cual muchos de estos jóvenes se enrolaron, se caracteriza por sentimientos de oposición y resistencia a la autoridad y a las estructuras de poder en las familias, la escuela y el Estado. Además, es un tiempo en el que la injusticia y su inaceptabilidad se sienten fuertemente. Las razones por las que los jóvenes se enrolan en las fuerzas armadas y los grupos armados reflejan todos estos aspectos de esta etapa específica de la vida (OIT, 2005: 18).

Un rápido ejemplo de combinación de todas las violencias, con acentuación en la violencia cultural, es el que sufren los pueblos indígenas. "En lo particular, las acciones de los violentos y la aplicación del Plan Colombia en sus territorios no les permite a los indígenas ejercer la autonomía territorial y regional, nombrar a sus autoridades, disentir de todos los violentos del Estado y de los que se oponen a éste, y tener el más elemental de los derechos: la vida" (Sandoval, 2008:32).

Toda esta actuación de los violentos del Estado y de los grupos armados ilegales en los territorios indígenas, confluyen en un etnocidio de estos pueblos a través de la destrucción de sus comunidades, sus costumbres, sus organizaciones, su cultura, su base económica, su entramado y sus organizaciones sociales tradicionales. Los persiguen, les asesinan dirigentes,

les expropián sus tierras, sus territorios son escenarios de guerra, sus mujeres violadas, y son obligados al desplazamiento interno. De acuerdo al informe del Centro de Monitoreo de Desplazados Internos (CMDI), emitido el 29 de abril de 2013 en Ginebra, Colombia tiene la mayor cantidad de desplazados internos en el mundo, con al menos cuatro millones 900 mil personas, seguida por Siria, con dos millones 400 mil, de un total mundial de 28,8 millones en 2012. Por su parte, la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (CODHES) ha registrado un total de cinco millones 200 mil personas en desplazamiento forzado interno a partir del año 1985.

LAS NEGOCIACIONES Y LOS ACUERDOS

En ese devenir de las confrontaciones violentas, varios han sido los diálogos directos o con mediación, entre la insurgencia y el Estado. En la literatura académica colombiana existe un número bastante amplio de trabajos que describen y analizan las negociaciones entre el gobierno y la insurgencia armada, generalmente denominados “negociaciones de paz”, “acuerdos humanitarios”, “cese al fuego”, o “acuerdos de paz”¹

A manera de ejemplo, recordamos que en la década del cincuenta del siglo pasado las guerrillas del Llano tuvieron negociaciones con el gobierno. En 1984 se firmaron acuerdos de cese al fuego, tregua y diálogo nacional. En 1990, se desmovilizaron y entregaron las armas el grupo M-19, el Movimiento Indígena Quintín Lame, frentes armados del EPL y del ELN, y se elaboró una nueva Constitución. Esta Carta Magna es una de las más avanzadas en América Latina en el reconocimiento multicultural del país y de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, teniendo como ejes rectores la justicia social, la libertad, la inclusión y la democracia.

Años después en las negociaciones con las FARC en 1998, el gobierno mediante decreto presidencial le despeja a la guerrilla más de 42 mil kilómetros cuadrados en los departamentos del Meta y Caquetá en el sur de Colombia, para discutir una agenda de 12 puntos relacionados con la democracia, el problema agrario, la justicia social, los derechos humanos y las reformas al Estado. En el año 2000, los Estados Unidos implementan el “Plan Colombia” con una ayuda inicial de más de 860 millones de dólares destinados principalmente a las

¹ Un importante estado del arte sobre negociaciones en Colombia las encontramos en Alderid Gutiérrez Loaiza (2012).

fuerzas armadas para la lucha contra el narcotráfico, que después se extiende contra las guerrillas. El apoyo creciente y directo de Estados Unidos mediante la ayuda militar, convierten a Colombia en el segundo país del mundo con mayor recepción militar y, por supuesto, con su correspondiente crisis humanitaria². El proceso de negociación terminó en el año 2000, se cancelan las negociaciones y el despeje del Caguán, y se intensifica otra vez la confrontación militar.

Por otra parte, el gobierno concretó un proceso de desmovilización de varias organizaciones paramilitares en los años 2006-2007. Según la estadística oficial, para febrero del año 2012 sumaron un total de 35,407 para-militares desmovilizados³. Sin embargo, a pesar de este proceso importante de desmovilización de grupos violentos, y según el Informe de Indepaz, por lo menos

271 municipios del país tienen presencia continua de grupos paramilitares con un activo de 8 a 9 mil integrantes⁴.

El 18 de octubre de 2012 iniciaron formalmente negociaciones la guerrilla de las FARC y el gobierno colombiano, con el auspicio de la diplomacia noruega y cubana. Los delegados del Gobierno de Colombia y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) establecieron un “Acuerdo general para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera”.

En el acuerdo declaran las dos partes que:

“Atendiendo el clamor de la población por la paz, y reconociendo que:

- La construcción de la paz es asunto de la sociedad en su conjunto que requiere de la participación de todos, sin distinción, incluidas otras organizaciones guerrilleras a las que invitamos a unirse a este propósito;
- El respeto de los derechos humanos en todos los confines del territorio nacional, es un fin del Estado que debe promoverse;
- El desarrollo económico con justicia social y en armonía con el

² Según el Informe 2006 de la Comisión Colombiana de Juristas, el 75% de los delitos de lesa humanidad cometidos en los últimos 4 años han sido responsabilidad del Estado colombiano. ([http://www.coljuristas.org/documentos/documentos_pag/SituacionDDHH 2006](http://www.coljuristas.org/documentos/documentos_pag/SituacionDDHH%2006)).

³ *Datos del Grupo de Atención Humanitaria al Desmovilizado (GAHD) y Oficina del Alto Comisionado para la Paz (OACP)*. <http://www.observatorioddr.unal.edu.co/cifrasDDR.html>

⁴ Sobre las cifras oficiales. Juan Carlos Jiménez. Indepaz <http://www.indepaz.org.co/wp-content/uploads/2012/05/Sobre-las-cifras-oficiales.pdf>

medio ambiente, es garantía de paz y progreso;

- El desarrollo social con equidad y bienestar, incluyendo las grandes mayorías, permite crecer como país;
- Una Colombia en paz jugará un papel activo y soberano en la paz y el desarrollo regional y mundial;
- Es importante ampliar la democracia como condición para lograr bases sólidas de la paz;

Con la disposición total del Gobierno Nacional y de las FARC-EP de llegar a un acuerdo, y la invitación a toda la sociedad colombiana, así como a los organismos de integración regional y a la comunidad internacional, a acompañar este proceso”.

En el acuerdo entre el Gobierno de Colombia y las FARC se estableció una agenda de negociación muy parecida a los “Acuerdos de Paz” firmados entre el gobierno de El Salvador y el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en el castillo de Chapultepec en México el 16 de enero de 1992, después de doce años de guerra entre la subversión y el Estado. De igual manera, la agenda de Colombia es muy similar a “Los acuerdos de Paz” signados por el Estado/Ejército y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG) el 26 de noviembre de 1996 después de 30 años de confrontación militar, con el propósito de dar “Una solución política al enfrentamiento armado... para superar las causas de dicho enfrentamiento y sentar las bases de un nuevo desarrollo”. El lema de los acuerdos fue “La paz firme y duradera”, y a 17 años de su firma y desmovilización del ejército revolucionario, el desarrollo prometido no ha llegado y los acuerdos no se han cumplido.

Cinco son los grandes temas que integran la agenda de negociación que adelantan en la Habana el gobierno y las FARC:

1. Política de desarrollo agrario integral
2. Participación política
3. Fin del conflicto
4. Solución al problema de las drogas ilícitas
5. Víctimas

6. Implementación, verificación y refrendación

El modelo de negociación por lo pronto ha tenido tres características: a). Negocian fuera de Colombia, en la Habana, en un país diferente al escenario de la confrontación. B). Negocian sin cese al fuego, en medio del conflicto y con una intensidad militar por parte del Ejército Nacional y también de las FARC. C). El tipo de negociación es bilateral, y d). Los acuerdos no son públicos en tanto no concluya toda la negociación.

Llegar a sentarse en la misma mesa el gobierno y las FARC para dialogar y establecer acuerdos, de entrada implica la aceptación del gobierno de un conflicto social y político en el país, así como el reconocimiento tácito de las FARC como una entidad política. Para las FARC implica reconocer que la guerra no tiene futuro y que la negociación política es la salida más civilizada al conflicto en Colombia.

El 16 de mayo de 2013, los delegados de las FARC-EP y el Gobierno de Colombia, informaron haber llegado a un acuerdo sobre el primer punto de la Agenda contenida en el “Acuerdo General para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera”. El acuerdo lo llamaron “Hacia un nuevo campo colombiano: Reforma rural integral” y los temas convenidos fueron:

- Acceso y uso de la tierra. Tierras improductivas. Formalización de la propiedad. Frontera agrícola y protección de zonas de reserva.
- Programas de desarrollo con enfoque territorial.
- Infraestructura y adecuación de tierras.
- Desarrollo social: salud, educación, vivienda, erradicación de la pobreza.
- Estímulo a la producción agropecuaria y a la economía solidaria y cooperativa. Asistencia técnica. Subsidios. Créditos. Generación de ingresos. Mercadeo. Formalización laboral.
- Políticas alimentarias y nutricionales.

El comunicado explicita que el acuerdo tiene que ver con transformaciones “de la realidad rural y agraria de Colombia con equidad y democracia.

Está centrado en la gente, el pequeño productor, el acceso y distribución de tierras, la lucha contra la pobreza, el estímulo a la producción agropecuaria y la reactivación de la economía del campo” a través de la creación de un Fondo de Tierras para la Paz. El acuerdo plantea “un campo con protección social, erradicar el hambre a través de un sistema de alimentación y nutrición” así como restituir a las víctimas del despojo y del desplazamiento forzado.

El contenido del acuerdo tiene de fondo dos componentes importantes que no habían sido precisados con tanto detalle en negociaciones anteriores. El primero es el de revertir una condición histórica de estructura violenta en el campo colombiano, y segundo, la justicia social. Los dos componentes se circunscriben dentro del concepto de paz positiva, y queda solo esperar a que el tiempo y la situación demuestren su operatividad. Recordemos por lo pronto dos variables determinantes para que se concrete o para que quede en los recuerdos de las buenas intenciones: el principio de las conversaciones entre el Gobierno y las FARC-EP es que “nada está acordado hasta que todo esté acordado”, es decir que los acuerdos solo serán posibles de instrumentarse hasta que lleguen a un acuerdo de la totalidad de la agenda. La segunda variable tiene que ver con todos los enemigos de la paz: grupos armados, algunos políticos, algunos terratenientes, el narcotráfico, delincuencia común, los expropiadores de tierras, expresidentes de Colombia (Álvaro Uribe y Misael Pastrana)

LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ EN COLOMBIA

Destruir un conflicto militar tan complejo como el colombiano, requiere también una complejidad en la negociación, en la política, lo social, lo informativo, y lo económico. Una guerra que tiene varios actores armados y con ello muchos intereses económicos y de poder, ha hecho que en este país sectores amplios de la población y de la clase política, tengan como *modus vivendi* la violencia y las drogas. La narco-política, otro de los flagelos y de las variables en el conflicto en Colombia, continúa su existencia a pesar de los más de cincuenta miembros del Congreso de la República procesados por ese delito (la para-política). Sin duda otro ingrediente de gran magnitud es el que tiene que ver con la venta y compra de miles de armas, municiones, pertrechos y demás componentes de toda logística para la guerra, la cual procede de los

países productores y comercializadores de armas. Por toda esta complejidad es que la paz tiene muchos enemigos internos y externos que de manera persistente, y desde todos los ámbitos políticos, jurídicos y sociales, ponen obstáculos para impedir que se acabe la violencia directa.

Independientemente del rumbo que tomen las negociaciones, varias son las maneras de comprender la realidad de las violencias y la construcción de las paces en este país. Por supuesto que desde cualquier mirada de paz será siempre bienvenida la negociación, los acuerdos, los diálogos, la mediación, la desmovilización, el silencio del rugir de las armas, la transformación no violenta de los conflictos, y la metamorfosis de las agrupaciones armadas en organizaciones, movimientos o partidos políticos en escenarios legales.

En la perspectiva de la paz negativa (Galtung 1985), un país en paz es aquel que no tiene violencia directa, hay ausencia de guerra, y por ello se busca vencer al enemigo a las buenas o a las malas. El gobierno colombiano busca la paz negativa, el presidente Juan Manuel Santos lo ha dicho: que con acuerdo o sin él, las FARC tienen que ser derrotadas. Se pretende una victoria militar, política y diplomática que permita la continuidad del sistema político actual, y por ello intensifican las acciones de guerra paralelas a la negociación con la guerrilla. En esta tesitura, la derrota militar de la guerrilla o la desmovilización pactada, en nada o en poco afectarán la violencia estructural del sistema capitalista, y no impide que se hable, se escriba y se incremente la oratoria de la paz, su utilización política y su folclorización. Para esta paz negativa no se requiere de la participación de la sociedad civil, al contrario, su presencia e intervención dificulta los posibles acuerdos del gobierno y la guerrilla.

Hemos sostenido que en Colombia hay una violencia estructural sistémica exasperante contra la mayoría de la población; la acompaña una violencia cultural y otra violencia directa, que hacen que la condición socio-económica sea una de las más desiguales e injustas del mundo, en un país inundado de riquezas naturales y medioambientales. Frente a esta violencia integral, se requiere trabajar en dirección de una paz integral, que revierta las causas generadoras de la injusticia social, económica, de la falta de libertad, y de democracia.

Algunos actores decidieron luchar contra esas violencias a través de las armas, y la respuesta del Estado también ha sido violenta, generándose una espiral de violencias crecientes que han hecho de Colombia un país victimizado por la guerra y un régimen político incapaz de garantizar la denominada paz

social. Otros, la mayoría del pueblo colombiano, han decidido el camino de la lucha pacífica activa no violenta en todos los contextos de la vida nacional. Un ejemplo que nos permite aquilatar la comprensión del accionar armado por un lado, y por otro de la aprehensión de los hábitos de la paz, se encuentra referido en una carta enviada el 16 de mayo de 2013 al máximo comandante de las FARC por parte de los líderes indígenas de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), del Consejo Regional del Indígena del Cauca (CRIC), y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), donde le dicen:

La guerrilla tendrá sus razones de existir, sus objetivos o planes. Tendrán razones para haber optado por una lucha armada. Nosotros en el Cauca tenemos nuestras razones para haber optado por una lucha pacífica. Por eso no estamos en contra de los diálogos. Al contrario, los felicitamos y saludamos. Porque creemos que ese es el camino. Lo que no podemos aceptar es que mientras se dialoga, se sigan cometiendo faltas gravísimas en nuestro territorio. Nosotros no estamos castigando el proceso de paz. Estamos castigando las faltas en nuestro territorio (ACIN, 2013).

La paz que han venido ideando y en buena medida construyendo los indígenas, se enmarca en la paz integral, en aquella que se edifica con el ejercicio de derechos económicos, sociales, políticos, y culturales, asociados estos derechos a la justicia social, a la equidad, a la democracia social, la libertad, y de manera particular a la autonomía y autodeterminación indígenas.

Para llegar a la condición de paz integral, se requiere avanzar en pequeños pasos en ciertos procesos, y en otros a marchas forzadas. Una negociación del conflicto armado es un pequeño paso, sin duda muy importante y necesario para llegar a condiciones de paz negativa, es decir, de una paz donde existen todas las demás violencias, excepto la violencia armada directa. La negociación del conflicto armado por sí misma no conduce a la paz social, ni mucho menos a la paz integral, pero sí mejora condiciones de vivencia de la población y posibilita irrumpir en los otros ámbitos con miras a construir una paz lo menos imperfecta posible. No cabe duda que si a todas las violencias que sufre un pueblo le quitamos la violencia directa, mejoran las condiciones de vida material, social y psicológica de manera importante —por supuesto que en condiciones de paz aún imperfectas—, lo que facilita con creces avanzar por los caminos de las paces posibles.

Si revisamos la agenda y los diálogos del gobierno y las FARC-EP, no hay ningún punto a discutir sobre las causas violentas estructurales del modelo económico basado en la súper-explotación del capital nacional y transnacional, ni tampoco de la concentración de la propiedad de la tierra en unos cuantos

terratenientes. Sobre ello el gobierno ha sido muy enfático al declarar que el modelo económico y político no está en discusión, por lo que la negociación se dirige más bien a la potencial posibilidad de incorporar campesinos y adaptarlos al modelo neoliberal agrario, quedando intactas las estructuras histórico-estructurales dominantes de concentración de la tierra y de la riqueza. Con ello la paz negativa se afianza; y la paz social seguirá en espera.

Con todo lo que implica una paz negativa, y sin ser conformistas, la firma de los acuerdos, cumplidos o no, dan un gran respiro a una población azotada hace más de sesenta años por un ininterrumpido baño de sangre. Además, se requiere también que los otros actores armados dejen de serlo y se integren a la vida política y social del país. El dilema inmediato está en la firma de un acuerdo con cambios sociales y políticos que desmovilice actores armados y evite nuevos ciclos de violencia en Colombia, pues sin duda que es menos dolorosa, agobiante; y destructora la situación sin violencia que con ella.

Los pasos siguientes serán más complejos en el pos-conflicto, que tiene entre uno de sus objetivos más complejos el de desarmar las mentes de los que hicieron de su *modus vivendi* y de sus vidas la cultura de la violencia, para edificar una cultura para la paz. Es decir, que el proceso tiene que trascender del desarme y la desmovilización a la reintegración social a través de políticas públicas para la paz que posibiliten la reconfiguración de nuevos proyectos de vida en ámbitos familiares, sociales, laborales y educativos en perspectivas de paz.

La primera fase de la transformación pacífica del conflicto armado en Colombia viene siendo una paz negativa, necesaria pero insuficiente, pues las experiencias de Guatemala y El Salvador son aleccionadoras en cuanto a que la no trascendencia a una paz positiva y más particularmente a una paz integral con justicia, libertad y democracia, agrava las condiciones de violencia por parte de la delincuencia común. El mismo caso de Colombia con las desmovilizaciones de la década del noventa del siglo pasado y las de la década del diez del presente siglo, han demostrado que la desmovilización y el desarme de grupos violentos de derecha o izquierda han sido en buena medida la base y dirigencia de los actuales grupos criminales de delincuencia común. ¿Cómo reinsertar positivamente y educar en la cultura para la paz a más de 9 mil combatientes de las FARC y quizás cerca de medio millón de milicianos, simpatizantes y colaboradores que han aprehendido la cultura de la violencia que incluye el poder y el manejo de cantidades importantes de dinero sin trabajar?

Pensar y actuar en sentido de paz positiva implica revertir las condiciones

estructurales de la violencia en Colombia, al igual que la eliminación de la violencia armada directa, es decir de la desmovilización y desintegración de todas las organizaciones armadas no legales. En concreto es no solamente la negociación, los acuerdos y los pactos para el silenciamiento de las armas, sino también el cuestionamiento y el cambio del modelo neoliberal impuesto en el país. Frente a este segundo aspecto, el Estado y el gobierno en Colombia han sido explícitos en manifestar que el sistema político y económico no lo negocian.

Sin embargo, algunos aspectos de reformas económicas y políticas dentro del mismo sistema neoliberal, son parte de la negociación. Entre ellas el derecho a la alimentación; la erradicación del hambre y la desnutrición; el ordenamiento espacial y territorial que garantice las Zonas de Producción Campesina de Alimentos y las Zonas de Reserva Campesina, así como los territorios indígenas y afrodescendientes; y la provisión de infraestructura física para la producción, la comercialización y el acceso a los mercados.

En esta perspectiva de paz positiva también se discute y se pretende concretar derechos básicos de la población en sentido humanitario, social y político. Esta configuración de paz positiva tiene tres posibilidades en cuanto a sus participantes. Puede llegar a acordarse entre los negociadores del conflicto, el gobierno y las FARC. Puede llegar a tener alguna participación de la sociedad sin estar presente de manera directa en la mesa de negociación y acuerdos. Tercera, la sociedad, o el pueblo como otros dicen, participa activa y directamente en los acuerdos y en la construcción de la paz positiva.

En este contexto de violencias, innumerables han sido los pensamientos, los haceres y los *habitus* de paz negativa, positiva e imperfecta. Indígenas, campesinos, obreros, intelectuales, artistas, religiosos, comunidades, políticos, organizaciones sociales y sectores del gobierno han empeñado sus esfuerzos, su trabajo y sus vidas en la construcción de las paces en Colombia. Experiencias inéditas son las de la Asamblea por la Paz, la Red de Universidades por la Paz, Mujeres por la Paz, la Ruta social común para la paz, La Red contra el hambre y la Pobreza, el Congreso para la Paz, la Comunidad de Paz de San José de Apartado, la Red de Comunidades por la Paz, la Red de Iniciativas por la Paz (Redepaz), la Diplomacia Ciudadana por la Paz, y el Congreso de los Pueblos. Con visiones convergentes y divergentes sobre la construcción de la paz, estos movimientos sociales por la paz han manifestado en foros, marchas, asambleas y congresos, que la negociación del conflicto armado es imprescindible pero no es la paz social. Reivindican su necesaria y obligatoria participación para los

acuerdos y la construcción de la Paz que transforme las causas estructurales violentas predominantes en Colombia. Dicen los indígenas nasa del Cauca:

Sabemos que la dejación de las armas no es por ningún motivo paz. La guerra sigue. Frente a todas las estrategias planteadas por el gobierno como el fuero penal militar, el plan de consolidación territorial, las locomotoras del desarrollo, la privatización de los recursos naturales y los servicios y la destrucción de la Madre Tierra. Los pueblos que buscamos y estamos en una construcción de la paz, debemos estar preparados para las consecuencias de estas negociaciones. El llamado pos-conflicto es inminente (La Paz del modelo y el Congreso para la Paz, 2013:1).

Por su parte, el Congreso para la Paz, que se reunió en Bogotá en mayo de 2013 con cerca de 20.000 personas para mandatarse en torno a una agenda, y el movimiento social; que requiere el país para encontrar una solución definitiva al conflicto social, político y armado, declaró:

Seguimos sosteniendo que la paz no consiste únicamente en el silenciamiento de los fusiles. A nuestro juicio, no podrá consolidarse una sociedad en paz sin los cambios necesarios que ataquen de manera decidida las raíces del conflicto y sin revertir las acciones del Estado que vulneran los derechos de los pueblos. Las graves problemáticas que vive la mayoría del pueblo colombiano son factores que profundizan el conflicto, por esa razón avanzamos en delinear una agenda social de paz planteada en perspectiva de superar las condiciones de pobreza, desigualdad, marginalidad, impunidad y exclusión política que han caracterizado al régimen político imperante, a través de la lucha organizada. Esa agenda social de paz es expresión de los anhelos de las comunidades, pueblos y organizaciones sociales que buscan una sociedad con una paz genuina basada en la plena garantía de los derechos humanos y la construcción de un país más equitativo

Todas las organizaciones y movimientos por la paz proponen una agenda de paz desde la sociedad civil, se plantean ser actores activos y participativos para la paz, y en su generalidad vienen discutiendo temas como: Mujeres por la Paz, Educación y Paz, Tierra y Territorio para la Paz, Trabajadores y Sindicalismo por la Paz, Juventud por la Paz, Derechos Humanos, Militarización de Colombia y planes de vida para un buen vivir. El Congreso para la Paz se propone “La construcción del movimiento social por la paz persiguiendo una gran confluencia democrática y popular por la paz y los cambios”, es decir, que se propone la construcción de una paz participativa e incluyente de todos los sectores sociales en Colombia, que transformen no solo la violencia directa sino de manera importante la violencia estructural y la cultural.

“Cuenten con nosotros para la paz. No nos cuenten para la guerra”, en reiteradas ocasiones le han dicho los indígenas a las guerrillas y al Estado en Colombia. Los que sufren las más lacerantes violencias y a los que les han asesinado y desplazado centenares de personas y familias de sus tierras y territorios.

La “Oración por la Paz”, escrita por el poeta, novelista y ensayista colombiano, William Ospina, y leída por la ex senadora Piedad Córdoba en la Plaza de Bolívar en el acto central de la Movilización por la Paz y la Democracia el día 9 de abril de 2013, es otra de las declaraciones más elocuentes de la contribución e inclusión en el proceso de construcción de paz: *“Ahora comprendemos que un pueblo no puede sentarse a esperar que llegue la paz, que es necesario sembrar paz para que la paz florezca, que la paz es mucho más que una palabra (Ospina, en oración por la Paz, 2013)”*.

Esta lucha por la construcción de una paz integral con justicia, libertad y democracia, hace referencia a que es un proceso siempre en de-construcción, construcción y re-construcción de la paz en todas las dimensiones, por lo que es en sí mismo un proceso y una dinámica inacabados en tiempos y espacios contextuales que se presentan con altibajos de tipos de paz y de conflictos, esto hace referencia al concepto de “paz imperfecta” (Muñoz, 2004), de un constructo complejo de la convivencia humana.

ANOTACIÓN FINAL

Desde hace más de sesenta años las violencias y las paces han estado presentes en los diferentes periodos de la historia de Colombia. En algunos ha tenido presencia y mayor activación la violencia directa armada que la violencia estructural sistémica y que la violencia cultural. La dualidad paz y guerra ha sido permanente en la historia del país, pero de manera incuestionable han sido más dominantes las condiciones y convivencias pacíficas que las violentas, mismas que alteran en periodos, tiempos y contextos la coexistencia apacible de una población que mayoritariamente piensa y le apuesta a la paz.

La violencia estructural que se manifiesta de manera explícita en la miseria, la desigualdad, la pobreza, la indigencia, la exclusión y la marginación de importantes sectores de la población, así como la violencia cultural y simbólica concretada en la indiofobia y la discriminación a los afrodescendientes y mujeres, han sido dos de los factores causales determinantes de la violencia

directa armada.

La desigualdad, la marginación, los altos niveles de exclusión, la extrema pobreza y riqueza, la concentración del poder económico y político, y la falta de oportunidades laborales y educativas, se han acompañado de una intensidad de represión estatal y para-estatal. Esta violencia estructural, propia del sistema político capitalista, en su transcurrir no ha contado con lo que suele denominarse “voluntad política” por parte del Estado y los gobiernos para revertir las causas estructurales de la pobreza, generándose miseria intergeneracional.

Los costos sociales, humanos y ambientales de la guerra se pueden resumir en el drama de carácter nacional de la violación a los derechos humanos, sociales, culturales y políticos de la sociedad en general, y del no respeto a los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

El conflicto sociopolítico y económico armado en Colombia es uno de los factores determinantes que impide un mayor desarrollo humano, social, político, cultural y económico del país. El conflicto armado y el desplazamiento forzado (una de sus secuelas), inciden negativamente en la desintegración familiar, social, comunitaria y nacional. Todos los actores armados, incluyendo al ejército nacional, son responsables de todas las consecuencias de la guerra, así como de los crímenes de lesa humanidad cometidos contra la población civil, pero con mayor afectación contra los campesinos, las mujeres rurales y los pueblos afrocolombianos.

En medio de esa multiplicidad de violencias, los intelectuales, campesinos, indígenas, obreros, estudiantes, profesores universitarios, organizaciones civiles, comunidades, líderes comunitarios, religiosos y pueblo en general, vienen construyendo diversos pensares y experiencias de paces en contextos comunitarios, regionales y nacionales. Esas paces han estado referenciadas a la paz negativa, a la paz positiva, a la paz imperfecta, y a la paz integral con justicia, libertad y democracia. En todas sus expresiones, reclaman una solución política al conflicto armado en Colombia y una participación activa y directa en la construcción de la paz, pues como dicen los indígenas nasa “El fin del conflicto armado no es la paz. Construirlo exige aprender a oír a los sectores más vulnerables y contar con un Estado capaz de proteger eficazmente sus derechos. Esto es particularmente urgente con las minorías étnicas” (CRIC, 2013).

Ello también deviene de las experiencias de transformación pacífica de conflictos armados que se registran después de la Segunda Guerra Mundial, pues a pesar de las enormes dificultades que se presentan en las negociaciones

y los acuerdos, es el camino más indicado para cimentar las bases de una sociedad de convivencia pacífica en todas sus dimensiones.

BIBLIOGRAFÍA

Alape, Arturo (1983) *El Bogotazo: memorias del olvido*. Casa de las Américas, Cuba.

Alderid Gutiérrez Loaiza (2012). *Negociaciones de paz en Colombia, 1982-2009. Un estado del arte*. Estudios políticos, 40. Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, pp. 175-200.

Amnisty International (1984) *Una crisis de derechos humanos*. Edit. EDDI, España.

Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (DANE 2005)

<http://www.colombiastad.gov.co>

Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (2013). La Paz del modelo y el Congreso para la Paz. <http://www.nasaacin.org/>.

Consejo Regional Indígena del Cauca (2013). Pensamiento Indígenas a la Carta Social Andina del Parlamento Andino, en: <http://www.cric-colombia.org/portal/pensamiento-indigenas-a-la-carta-social-andina-del-parlamento-andino/>

Brett, Rachel e Irma Specht (2005). *Jóvenes, soldados y combatientes ¿por qué van a luchar?*, OIT, Dupligráficas Ltda., Colombia.

Corporación Nuevo Arco (2013).

<http://www.arcoiris.com.co/category/a-profundidad/informes/>

Fisas Vicenc (2004). *Procesos de paz y negociación en conflictos armados*. Barcelona, Paidós ibérica.

Galtung, Johan (1985). *Sobre la paz*. Barcelona: Fontamara.

Galtung, Johan (1995). *Investigaciones Teóricas*. Madrid: Tecnos

Muñoz, F. (2001). *La Paz Imperfecta*. Granada: Universidad de Granada.

Muñoz, F. (2004). "La paz". En B. Molina y F. Muñoz (coords.), *Manual de Paz y Conflictos*. Granada: Universidad de Granada, 21-42.

Muñoz, Francisco A. y Jorge Bolaños Carmona (Ed.) (2011). *Los Habitus de la Paz. Teoría y práctica de la paz imperfecta*. Granada: Instituto de la Paz y los

Conflictos.

PNUD (2013). *Informe sobre el Índice del Desarrollo Humano 2013. El ascenso del Sur: progreso humano en un mundo diverso*, Naciones Unidas.

Sandoval Forero, Eduardo Andrés (2008). *La Guardia Indígena Nasa y el Arte de la Resistencia Pacífica*. Ediciones Colección Étnica, Hemera, Colombia.

Eduardo Andrés Sandoval Forero

esaforero2002@yahoo.com

Antropólogo y Doctor en Sociología con Estancia pos-doctoral en Diversidad Cultural, Democracia y Paz, en el Instituto de la Paz y los Conflictos, Universidad de Granada, España. Fundador y actual coordinador Académico Honorario de la Maestría y Doctorado en Estudios para la Paz, la Interculturalidad y la Democracia en la Universidad Autónoma Indígena de México (2011-2014). Integrante del Grupo de investigación Internacional “Paz Imperfecta y Conflictividad”. Investigador Nacional nivel II del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología –desde 1995- (CONACYT), México. Profesor-investigador del CIEAP-UAEMex. Miembro del Comité Ejecutivo de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Publicación reciente: *Educaciones Interculturales en México* (2013), Estudios Sociológicos Editora. Coordinador del Seminario Internacional en Resolución de Conflictos y Construcción de Paz, Consorcio de Universidades Cátedra UNESCO- UAIM.



RAXIMHAI ISSN-1665-0441
VOLUMEN 9 NÚMERO 2 JULIO-DICIEMBRE 2013
131-159

¿JUSTICIA O PAZ?
EL PROBLEMA DE LA AMNISTÍA

¿JUSTICE OR PEACE?
THE PROBLEM OF THE AMNESTY

Francisco Cortés-Rodas

Resumen

En este artículo se plantea si es posible en un proceso de negociación de un gobierno con un grupo rebelde proponer una amnistía o el perdón jurídico de crímenes internacionales. De un lado, el derecho internacional penal ha hecho posible sancionar los crímenes más graves mediante la intervención de tribunales internacionales. Pero de otro lado, si en la negociación se busca someter a los miembros del grupo rebelde a tribunales nacionales o internacionales, la paz les puede parecer demasiado costosa. Preferirán seguir en la guerra a aceptar unas condiciones en los diálogos que sean absolutamente contrarias a sus intereses.

Palabras-clave: proceso de negociación, crímenes de lesa humanidad, derecho internacional, justicia transicional.

Abstract

This article explores the eventual possibility of an amnesty or acquittal for crimes against humanity in the context of a process of peace negotiation with a rebel group. Criminal international law has made possible to sanction the most severe crimes by the intervention of international courts. But if the negotiation seeks to prosecute the rebels in national or international courts, peace could be too hard to achieve for those rebels, they will prefer to continue the conflict instead of accepting conditions completely opposed to their interest.

Key-words: peace conversations, crimes against humanity, international law, transitional justice.

RECIBIDO: 4 DE MAYO DE 2013 / APROBADO: 13 DE JUNIO DE 2013

En investigaciones recientes sobre procesos de transición de la guerra a la paz se ha planteado que la democratización y la búsqueda de la paz no pueden ser consideradas como procesos paralelos y que se benefician mutuamente¹(Jarstad and Sisk, 2008); (Chandler, 2004); (Paris, 2004). La asunción común de que la democracia implica paz y que la paz implica democracia es algo que ha sido cuestionado a partir de evidencia empírica sobre recientes procesos de transición. Uno de los problemas más complicados que tienen las sociedades que salen de la guerra es que el final de la guerra no significa siempre el fin de la violencia. En Guatemala, El Salvador, Kosovo, Sri Lanka e Irlanda, el fin de los enfrentamientos armados no condujo a una pacificación de la sociedad porque emergió una violencia de bandas delincuenciales y paramilitares.

En procesos como el que se está desarrollando en Colombia es importante ver que el problema no es solamente el de establecer el límite entre justicia y paz, sino también, el límite entre democracia y paz. Así, hay que considerar, en primer lugar, la cuestión de qué grupos deben ser representados en el proceso de paz y democratización. Desde la teoría de la democracia se defiende que haya una amplia inclusión, pues entre más grupos estén representados en el proceso, más democrático será. En este sentido, sería ideal que además de las FARC participara el ELN. Otro asunto es que los actores armados estarán más dispuestos a firmar un tratado de paz si a ellos se les garantiza una participación en el gobierno que se forme tras los acuerdos de paz. Sin embargo, la amplia inclusión, demandada por la teoría democrática, puede tener efectos adversos para el proceso de afianzamiento de la democracia cuando aquella se extiende a grupos violentos. Tal inclusión puede ser vista por muchos sectores de la sociedad como un premio a la violencia —la violencia si paga— y de este modo contradecir el principio democrático de la no-violencia. Si los acuerdos de paz garantizan a las partes en el conflicto armado un lugar en las instituciones ejecutivas o legislativas del Estado, esto puede incentivar a otros grupos, como las nuevas bandas criminales, a usar la violencia y así ganar el mismo estatus político. Esto sucedió en Kosovo, Sri Lanka e Irlanda. Por medio de la inclusión de exguerrilleros en la vida política se les otorga legitimidad, pero con el riesgo de continuar dándole a la violencia el valor de instrumento político.

La posible inclusión de guerrilleros en los organismos ejecutivos o legislativos del Estado, que necesariamente tiene que ir acompañada de la amnistía o cualquier otra forma de perdón para quienes hayan cometido crímenes

¹ Agradezco a Tatiana Rincón y Luis Eduardo Hoyos por sus comentarios y sugerencias para precisar aspectos jurídicos del derecho penal internacional y de la idea de justicia transicional.

internacionales es inaceptable a la luz del derecho penal internacional y de la legislación vigente en el país, afirman los críticos del proceso de negociaciones con las Farc. Así pues, aquí tenemos dos situaciones entre sí contradictorias: de un lado, un compromiso democrático de inclusión en aras de alcanzar un acuerdo de paz y, de otro lado, una posición de exclusión, en interés de profundizar la vía militar para eliminar a los actores armados. Esta situación contradictoria afecta seriamente las probabilidades de la paz.

Hechas estas consideraciones preliminares la pregunta que vamos a plantear en este ensayo es: ¿en las actuales conversaciones del gobierno con las guerrillas es posible proponer acuerdos que impliquen niveles altos de perdón judicial y beneficios políticos para los miembros de las Farc? Para responder a esto es necesario enmarcar el proceso de negociación en tres contextos normativos: 1) el derecho internacional de los derechos humanos, las normas del *juscogens*, que hacen parte del Estatuto de Roma (ER) o derecho internacional penal. 2) La teoría retributiva del castigo. 3) La justicia transicional con sus componentes: verdad, reparación, garantías de no repetición y reforma institucional. Los argumentos contenidos en los puntos 1) y 2) establecen el enjuiciamiento de criminales por graves, masivas y sistemáticas violaciones de los derechos humanos en el nivel nacional e internacional. El argumento del punto 3) se refiere al asunto de priorizar la paz sobre la justicia y garantizar el perdón judicial de los actores de la guerra por los crímenes cometidos. Voy a exponer en este orden los tres contextos normativos de este rompecabezas a fin de buscar una alternativa a la pregunta planteada.

PRIMER CONTEXTO NORMATIVO: EL DERECHO INTERNACIONAL PENAL

Las transformaciones en el derecho internacional que han hecho posible sancionar la responsabilidad penal de los individuos por los crímenes más graves del derecho internacional han estado determinadas, de un lado, por el progresivo debilitamiento del paradigma estatista centrado en la primacía de la soberanía estatal frente a los derechos humanos y, de otro lado, por el progresivo fortalecimiento del paradigma cosmopolita centrado en la primacía del individuo y los derechos humanos frente a los imperativos de la soberanía

estatal.² (Cortés, Piedrahita, 2011).

El argumento del estatismo es que la realización de la justicia y el aseguramiento de los derechos humanos solamente son posibles bajo la condición de la soberanía estatal (Nagel, 2005, 115). El Estado soberano, que reclama el monopolio de la represión penal, tiende por esto a proteger a sus nacionales aun cuando transgredan valores fundamentales de la comunidad o cometan crímenes contra la humanidad. La tesis sobre los derechos humanos del estatismo dice que los Estados tienen la responsabilidad de proteger los derechos humanos de sus propios ciudadanos, pero no tienen responsabilidades frente a ciudadanos de otros Estados. De un lado, establece que los derechos humanos son universales. La universalidad inherente a los derechos humanos expresa un ideal universalista de igual respeto para todos los seres humanos. Pero, de otro lado, se determina que los Estados tienen la primera responsabilidad en la protección de los derechos humanos de sus propios ciudadanos. Esto tiene como consecuencia el rechazo a la intromisión de otro Estado o de la comunidad internacional, ya sea la intervención por razones humanitarias en una guerra civil o la intervención para el posible juzgamiento de sus nacionales (Beitz, 2009, cap. 2).

De otro lado, el paradigma del cosmopolitismo parte de considerar a los hombres como ciudadanos del mundo. Según el cosmopolitismo, todos los hombres deben ser considerados como ciudadanos de uno y el mismo mundo moral (Kant, 1989). El cosmopolitismo tiene además un concepto robusto de los derechos humanos, a saber, de aquellos derechos que no están vinculados a la pertenencia a una determinada nacionalidad, sino que corresponden a los hombres en tanto hombres.

Del núcleo del argumento del cosmopolitismo deriva la idea que las demandas de justicia provienen de la igual consideración o de un deber de equidad que nosotros le debemos en principio a todos los seres humanos y que éstos son sujetos del mismo conjunto de leyes morales. Las instituciones a las cuales podrán aplicarse los principios de justicia son instrumentos para el cumplimiento de tal deber (Pogge, 2002). De esto se sigue, como una exigencia de realización de los derechos humanos, de un lado, el progresivo desmantelamiento del actual sistema internacional basado en los Estados y en el principio de la soberanía y, de otro lado, la creación de instituciones

² Estas transformaciones en el derecho internacional se han dado desde el fin de la segunda gran guerra con la creación de la ONU, la formulación de la Carta de las Naciones Unidas, la entrada en vigencia de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948 y de otra serie de normas y estatutos, hasta la creación de la Corte Penal Internacional basada en el Estatuto de Roma.

internacionales orientadas al cumplimiento de los derechos humanos: las Naciones Unidas, la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la Corte Europea de Derechos Humanos, la Corte Africana de Derechos Humanos y la Corte Penal Internacional (Nickel, 2007).

La concepción cosmopolita de los derechos humanos propone respetar los derechos humanos de todas las personas y no simplemente los de los propios ciudadanos. Los derechos humanos se focalizan en áreas de gran injusticia. Como estándares mínimos ellos esperan ser respaldados por medio de razones muy bien fundamentadas de apelación universal para ser considerados como de alta prioridad y para resistir las pretensiones de autonomía nacional y cultural (Lafont, 2011).

Si se consideran en este contexto, de un lado, las transformaciones que se han dado al interior de las Naciones Unidas con la introducción de la doctrina de la Responsabilidad de Proteger en la cual se plantea un nuevo concepto de soberanía definido en función de las responsabilidades del Estado de proteger a su población (Evans, 2008), y se tienen en cuenta, de otro lado, los procesos que llevaron al establecimiento de la Corte Penal Internacional (CPI),³ la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH)⁴, la Corte Europea de Derechos Humanos y la Corte Africana de Derechos Humanos se puede ver, entonces, en qué sentido se ha dado una articulación del paradigma cosmopolita con el estatista centrado en una visión fuerte de soberanía estatal.

La concepción de los derechos humanos que planteamos en este primer contexto normativo no se sitúa ni en el cosmopolitismo ni en el estatismo: defiende una concepción universalista de los derechos humanos, como derechos de los cuales son titulares todos los seres humanos, pero cuya implementación respeto y garantía es responsabilidad primordial y única de los Estados. Para los defensores de derechos humanos los organismos internacionales de derechos humanos son importantes, por su utilidad: porque obligan a los Estados a cumplir con su obligación de respetar y garantizar los derechos humanos de todas las personas sometidas a su jurisdicción. Así, esta propuesta de derechos

³ Rome Statute of the International Criminal Court. Adopted by the United Nations Diplomatic Conference of Plenipotentiaries on the Establishment of an International Criminal Court on 17 July 1998, UN-Dok.A/Conf 183/9. La Corte Penal Internacional (y los otros tribunales penales internacionales que han existido) declara responsabilidad penal del individuo, no por violación de derechos humanos, sino por cometer crímenes definidos por el derecho internacional, que pueden o no constituir violaciones de derechos humanos.

⁴ La Corte Interamericana de Derechos Humanos, al igual que la Corte Europea de Derechos Humanos y la Corte Africana de DDHH, declaran la responsabilidad internacional de los Estados por violación de las obligaciones adquiridas en virtud de los tratados firmados por el respectivo Estado en materia de derechos humanos.

humanos está en un punto intermedio entre aquellas posiciones que plantean la necesidad de un Estado mundial cuyos representantes pudieran tener la responsabilidad colectiva de proteger de forma igual los intereses y los derechos de todos los ciudadanos en el mundo y el sistema internacional de Estados en el que los representantes de los Estados tienen la primera responsabilidad de proteger los intereses y derechos de sus propios ciudadanos.

El debilitamiento de la autoridad del Estado soberano se puede apreciar de forma clara con la entrada en funcionamiento tanto de la CPI como de los otros tribunales penales internacionales que han existido, cuya característica común y más sobresaliente es que se abrió la posibilidad del enjuiciamiento de criminales por cometer crímenes definidos por el derecho penal internacional. El Estatuto de Roma dice en su preámbulo: “Los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional en su conjunto no deben quedar sin castigo y que, a tal fin, hay que adoptar medidas en el plano nacional e intensificar la cooperación internacional para asegurar que sean efectivamente sometidos a la acción de la justicia”. Así mismo, la comunidad internacional debe estar decidida a “poner fin a la impunidad de los autores de esos crímenes y a contribuir así a la prevención de nuevos crímenes”. Además, asevera: “es deber de todo Estado ejercer su jurisdicción penal contra los responsables de crímenes internacionales.” Finalmente, se debe “establecer una Corte Penal Internacional de carácter permanente, independiente y vinculada con el sistema de Naciones Unidas que tenga competencia sobre los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional en su conjunto” (CPI, 1998).

En el nuevo derecho penal internacional, formulado en el *ER*, se afirma que algunos crímenes dañan la comunidad internacional de tal forma que ellos deben ser prescritos en todas las sociedades. Estos crímenes son: genocidio, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra y el crimen de agresión. Estos crímenes violan las normas del *juscogens*, normas que son claramente conocidas y entendidas por todos los hombres como vinculantes universalmente (May, 2005, 24). La construcción doctrinal y jurisprudencial del *juscogens* internacional es propia del nuevo derecho internacional penal. Las normas del *juscogens* fueron identificadas primero en la ley internacional de los tratados, y son normas, como se afirma en El Tratado de Viena sobre el Derecho de los Tratados de 1969, “que tienen un alcance universal; normas universales que fundamentan su jurisdicción universal en la ley internacional”

(May, 2005, 25).⁵

Así, las normas del *juscogens* forman la base más clara para identificar los crímenes internacionales como violaciones de la ley internacional. Esas normas envuelven principios que son reconocidos por las naciones civilizadas como vinculantes para los Estados, incluso sin una obligación basada en una convención o en un tratado. Las normas del *juscogens* son perentorias y originan obligaciones *erga omnes*, obligaciones que se extienden a todos los hombres (May, 2005, 25). A partir de este sentido del *juscogens* internacional se puede afirmar que éste va más allá que el derecho de los tratados, extendiéndose al derecho de la responsabilidad internacional del Estado, y a todo el cuerpo jurídico del derecho internacional contemporáneo. Al abarcar todo el derecho internacional, se proyecta también sobre el derecho interno, invalidando cualquier medida o acto incompatible con él. Una de las más importantes justificaciones para juzgar el genocidio, los crímenes contra la humanidad o los crímenes de guerra es que ellos violan las normas del *juscogens*. En el nuevo derecho internacional penal se plantea que si estos crímenes que violan las normas del *juscogens* no son juzgados por tribunales nacionales, entonces, entra en acción la CPI.

En este último caso, la competencia de la CPI se puede poner en marcha debido a que los jueces nacionales no están en condiciones de ejercer su jurisdicción de manera eficaz; correspondería en consecuencia la aplicación del literal 1 del art. 17 del ER que dice que la CPI puede hacerse cargo de un caso cuando un tribunal nacional “no esté dispuesto a llevar a cabo la investigación o el enjuiciamiento o no pueda realmente hacerlo.” Así, el objetivo del derecho internacional penal es acabar con la impunidad y remitir a los autores de graves violaciones de los derechos humanos a la persecución penal supranacional. Con la creación de la CPI existe por primera vez un instrumento central de imposición del derecho internacional penal.

Las consecuencias que se siguen de este primer núcleo normativo en relación con el asunto que estamos investigando, es que si en un Estado cualquiera se llega a plantear la posibilidad de que en una negociación con

⁵ Es importante precisar que el principio del *juscogens* no es un principio exclusivo del derecho penal internacional, sino un principio de las obligaciones internacionales de los Estados, que establece obligaciones con independencia de la existencia de un tratado o de que un Estado haya firmado o no ese tratado. Y rige para todo el derecho internacional, no solo para el derecho internacional de los derechos humanos, sino también para el derecho penal internacional, el derecho internacional humanitario, el derecho internacional de refugio y asilo, el sistema internacional de lucha contra la trata de personas o de persecución del crimen organizado, etc. En el caso de los derechos humanos, la CIDH ha declarado que la prohibición de la tortura, de las desapariciones forzadas y de las ejecuciones extrajudiciales es hoy una norma de *juscogens*. No ha declarado, como tal, otra práctica.

un grupo guerrillero, cuyos líderes hayan cometido crímenes internacionales, se conceda una amnistía a cambio de la firma de un acuerdo de paz, ésta será rechazada porque las leyes de amnistía están en contra del imperio del derecho internacional penal. Otras posibles consecuencia de la no punibilidad de los grandes crímenes es que se abre la posibilidad o de la intervención militar humanitaria para proteger a la población víctima de las atrocidades, como lo establece la doctrina de la Responsabilidad de Proteger, o la intervención de tribunales internacionales orientada a procesar y juzgar a los supuestos violadores de los derechos humanos. El establecimiento de estos tribunales priva a los Estados soberanos del monopolio de la ley penal. Es importante subrayar que estos dos efectos reducen de manera importante la posibilidad de que en los diálogos del gobierno con las Farc se pueda acordar una amnistía o perdones judiciales a cambio de un compromiso de paz. Sin embargo, esta limitación jurídica no es absoluta como voy a explicarlo.

Para desarrollar esta explicación es necesario plantear primero que el objetivo que el ER persigue es evitar la impunidad ante lesiones graves de los derechos humanos en el territorio de un Estado. Puede suceder que la falta de castigo esté producida por la incapacidad de las autoridades para procesar y castigar o por complicidad del Estado con los criminales, o puede darse el caso de que la falta de persecución penal sea una herramienta del Estado para poner fin a un largo conflicto de manera que se genere un proceso de reconstrucción de la sociedad. Lo que es indiscutido es que figuras como las leyes de punto final, las amnistías en blanco, las auto-amnistías o cualquier otra modalidad que tenga como fin afectar los intereses de las víctimas son inadmisibles desde la perspectiva del derecho internacional penal. Es decir, puede haber leyes de amnistía o de indulto pero estas leyes deben estar sometidas a límites relativamente claros impuestos por el derecho internacional penal.

En este sentido, las leyes de amnistía pueden ser una forma del perdón penal consagrado en las leyes de un país y que es parte constitutiva de su sistema de derecho. Este es el caso de Colombia, donde está consagrado constitucionalmente en el numeral 17 del artículo 150 de la Constitución de 1991, según el cual el Congreso de la República “puede conceder por mayoría de los dos tercios de los votos de los miembros de una y otra cámara y por graves motivos de conveniencia pública, amnistías e indultos generales por delitos políticos”. Y está establecido jurisprudencialmente en la Sentencia C 578-02 de la Corte Constitucional: “Ninguna de las disposiciones del Estatuto de Roma sobre el ejercicio de las competencias de la Corte Penal Internacional

impide la concesión de amnistías, indultos o perdones judiciales por delitos políticos por parte del Estado Colombiano, siempre y cuando dicha concesión se efectúe de conformidad con la Constitución Política y los principios y normas de derecho internacional aceptados por Colombia”.

De este modo, si el gobierno colombiano en el proceso de diálogos con la guerrilla llegase a conceder amnistías por delitos políticos en el contexto normativo del “marco jurídico para la paz”, que comprende verdad, justicia, reparación y reforma institucional, estaría cumpliendo así una función social específica en función de la paz y la reconciliación. Ahora bien, siempre y cuando la concesión de la amnistía no esté planteada en función de garantizar la impunidad de los autores de violaciones del derecho internacional penal, sino por el contrario, si este mecanismo se utiliza en concordancia con el derecho nacional e internacional podría, entonces, ser aceptable por la comunidad nacional e internacional.

De este modo, las leyes de amnistía o de indulto no son, en toda circunstancia, incompatibles con el derecho penal internacional. Como han señalado varios tratadistas del derecho internacional el ER no es un mecanismo dogmático, indiscutible e inflexible, sino adaptable y abierto a los procesos de paz, pero bajo condiciones muy precisas. Por un lado el Artículo 6, inc. 5, del segundo Protocolo Adicional de las Convenciones de Ginebra permite la aplicación de tales leyes una vez terminadas las hostilidades y con miras a la reconciliación nacional;⁶ de otro lado, el propio ER abre un espacio para juicios de conveniencia políticos; este Estatuto contiene una serie de normas que harían compatible el perdón judicial de esta clase de crímenes en aras de alcanzar la paz. En su artículo 16, el ER establece la posibilidad de que al cometerse delitos graves de lesa humanidad y de guerra, el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas “de conformidad con una resolución aprobada con arreglo a lo dispuesto en el Capítulo VII de la Carta de las Naciones Unidas, pide a la Corte que suspenda por un plazo que no podrá exceder de doce meses la investigación o el enjuiciamiento que haya iniciado, la Corte procederá a esa suspensión; la petición podrá ser renovada por el Consejo de Seguridad en las mismas condiciones”. Esto quiere decir, que el Consejo de Seguridad, uno de los órganos más importantes de las Naciones Unidas, pero de naturaleza

⁶ “A la cesación de las hostilidades, las autoridades en el poder procurarán conceder la amnistía más amplia posible a las personas que hayan tomado parte en el conflicto armado o que se encuentren privadas de libertad, internadas o detenidas por motivos relacionados con el conflicto armado”. (Protocolo II adicional a los Convenios de Ginebra de 1949 relativo a la protección de las víctimas de los conflictos armados sin carácter internacional, 1977).

eminentemente política, podría hacer una solicitud de suspensión del proceso frente a delitos graves, y conseguir así el aplazamiento de la investigación o el enjuiciamiento que se haya iniciado.

En este mismo sentido, otro importante artículo es el 17, que consagra el principio de la complementariedad. Con este principio se puede mostrar que “la CPI no desea sustituir ni desplazar la justicia penal nacional (como lo han hecho, por ejemplo los tribunales *ad hoc* creados por el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas); por el contrario, se pretende que sea la justicia penal del Estado territorial la que persiga los crímenes internacionales enumerados” (Ambos, 2008, 35).

Además, el ER consagra en el literal c) del inciso primero del artículo 53, la posibilidad de que el fiscal decida no iniciar una investigación basado en el interés de la justicia. El literal dispone que no se adelantará una investigación cuando “existen razones sustanciales para creer que, aun teniendo en cuenta la gravedad del crimen y los intereses de las víctimas, una investigación no redundaría en interés de la justicia”. El ER afirma aquí con toda claridad que queda a discreción del fiscal el que una investigación pueda ser suspendida porque “no redundaría en interés de la justicia”. Esta norma se ha interpretado, como lo propone el internacionalista penal Kai Ambos, en el sentido de que dentro de esos intereses de la justicia está, precisamente, la paz (Ambos, 2010, 34 ss.).

La tensión entre justicia y paz, que atraviesa todo el problema que estamos considerando, está planteada en el mismo ER. “Si bien, escribe Ambos, el ER tiene como objetivo primordial poner fin a la impunidad de los crímenes internacionales (arts. 5 a 8) y por primera vez ofrece una clara y consensual tipificación de esos crímenes, es de reconocer que el Estatuto no es un instrumento dogmático e inflexible, sino flexible y abierto a los procesos de paz” (Ambos, 2008, 34).

Otro elemento que demuestra la flexibilidad del ER es que se puede acudir a una figura equivalente a la que existe en el derecho penal como causales de justificación o de exculpación, esto es, a la extrema necesidad para justificar al Estado que no puede perseguir en tales situaciones. Frente a los crímenes de genocidio, de lesa humanidad o de guerra, no debe existir impunidad; esta es la idea fundamental. El castigo de los crímenes mencionados tiene que ser la regla en el derecho internacional. “Sólo puede haber excepciones en caso de un estado de emergencia nacional extrema. Las condiciones para estos casos extremos deben definirse en forma restrictiva. La existencia de este

estado de excepción puede llevar a una suspensión temporal de las acciones penales, pero no a una impunidad definitiva. Es decir, que se trata de una persecución penal diferida en el tiempo, pero no de una renuncia definitiva al derecho de aplicar una pena en el marco del derecho internacional” (Ambos, 2008, 38). Esto quiere decir, que en situaciones excepcionales, como en el caso del involucramiento de altos mandos militares de las fuerzas armadas en graves violaciones de los derechos humanos en un Estado debilitado por la guerra, pero con posibilidades de hacer un proceso de paz, se puede acordar una suspensión temporal de las acciones penales en el contexto del derecho internacional.

Así pues, según el ER se podría establecer que en estos casos excepcionales pueden proceder amnistías o perdones judiciales a los autores de graves violaciones de los derechos humanos. Habíamos dicho anteriormente que la consecuencia que se sigue de no juzgar ni condenar a los autores de crímenes atroces es la intervención de tribunales internacionales, según el principio de la complementariedad establecido en el artículo 17 del ER, y que esto reduce significativamente la posibilidad de acordar en los diálogos de paz una amnistía para los miembros de las Farc. Pero el sentido de esta afirmación no es absoluto, como puede apreciarse de la interpretación de los artículos 16, 17 y 53 del ER, y de lo afirmado en el segundo Protocolo Adicional de las Convenciones de Ginebra, que posibilitan conceder amnistías a los responsables de crímenes contra la ley penal internacional. Estas normas muestran que el ER y el segundo Protocolo no son un obstáculo para la paz.

SEGUNDO CONTEXTO NORMATIVO: LA TEORÍA RETRIBUTIVA DE LA JUSTICIA.

La base jurídica y filosófica de la teoría del castigo tanto en el derecho nacional como en el derecho internacional es el retributivismo. Vamos a precisar primero sus características más fundamentales, sus límites y sus debilidades antes de exponer en la tercera parte una vía alternativa a la teoría retributiva.

La perspectiva dominante en el tratamiento de las conductas criminales afirma que cuando los criminales no son juzgados, declarados culpables y castigados, ellos gozan de una forma de impunidad, que sugiere que ellos están por encima de la ley. La idea aquí es que el imperio de la ley requiere que ninguna persona esté por encima de ella y que todos estén sujetos al mismo

tratamiento frente a la ley. La doctrina retributiva declara que si una persona debe ser castigada, esto debe decidirse por referencia solamente a las ofensas legales cometidas por ella. La doctrina retributiva contiene dos demandas: que solamente las personas que hayan cometido crímenes deben ser castigadas y que los castigos deben ser proporcionales al tipo de crimen cometido, de tal manera que los más serios crímenes reciben los más severos castigos y los menos serios reciben los castigos menos severos. De este modo, el principio retributivo se puede plantear así: todas y solamente aquellas personas que hayan cometido crímenes deben recibir castigos justos, en la medida en que éstos estén en proporción con la seriedad de sus respectivos crímenes. Entre los autores clásicos de la filosofía han sido considerados Kant y Hegel como los más importantes representantes de esta orientación filosófica y jurídica. Voy a exponer brevemente sus ideas sobre esto.

Kant justifica la existencia del Estado como un sistema legal en función de la protección de la libertad (Kant, 1989) y lo considera como un sistema que tiene poderes de imposición coercitiva; por esta razón el Estado debe ser justificado. Cualquier violación de la libertad individual es injusta o contraria al derecho y la coerción que previene la violación de la libertad individual está justificada. El castigo limita por tanto en un grado importante la libertad del ofensor. Para Kant, una tal limitación de la libertad del ofensor es aceptable porque esto asegura no volver al estado de naturaleza (Sheid, 1983, 265). De este modo, debido a que un sistema de castigo es parte integral del sistema legal, la justificación del Estado implica, por tanto, un sistema de castigo, al menos en la medida en que el castigo promueve ese fin que legitima al Estado. La implicación clara de esto es que la institución del castigo es justificada como parte de un sistema legal debido a que éste tiende a asegurar la libertad de cada persona contra la violación por parte de otros (Kant, 1989, 40).

De todo esto derivan los siguientes asuntos: de un lado, Kant considera que mientras que un sistema legal tiene poderes de imposición coercitiva en términos de asegurar la libertad individual, ningún individuo debe ser utilizado como un simple medio para obtener ese resultado. Así, si la pretensión de justificar el castigo es el control criminal, este fin debe ser perseguido de forma moralmente aceptable, es decir, de manera que le de un respeto moral a las personas a quienes se les imponga el sistema penal.

De otro lado, una vez que un Estado es establecido, la justicia penal debe ser aplicada en su interior de una manera consistente. En la medida en que el principio retributivo exige que todos aquellos que hayan cometido crímenes

sean castigados, sería inconsistente que el Estado se abstuviera de castigar a una persona que haya cometido un crimen argumentando alguna consideración particular, por ejemplo, la debida obediencia de un militar a su superior, la posición privilegiada del jefe del Estado o un acuerdo de paz. De acuerdo con los principios retributivos, hasta al último criminal se le debe imponer el castigo estricto.

Hegel en su *Filosofía del derecho* afirma que el castigo es el restablecimiento del derecho, en la medida en que el derecho niega a la vez la negación del derecho que representa el delito. El crimen es una coerción injustificada porque ella viola el derecho a la libertad. El castigo es una segunda coerción dirigida contra la primera; es una coerción de la coerción. Como tal el castigo es una coerción justificada. El castigo no es por tanto un daño que es contrario al derecho, sino que es el camino por medio del cual el derecho se mantiene a pesar de la transgresión (Williams, 1997, 171). El castigo es necesario porque fallar en castigar la transgresión permitiría que ésta permanezca y a través de esto se convierta en parte del orden social. Si fuese permitido que la transgresión permanezca esto sería equivalente a reconocer el mal como correcto y la injusticia como justicia. Castigar a un ofensor porque él ha violado la ley es castigarlo porque se merece el castigo. Para Hegel, el castigo es no solo el derecho del Estado para desarrollar y legitimar la ley, sino también, el derecho del transgresor no sólo de ser castigado, sino también, de ser reconocido como un ser humano.

Para Hegel, castigar es el derecho del criminal como una persona libre; negarse a castigar a partir de considerar al criminal como un hombre sin posibilidad de reeducación, es tratarlo como una cosa distinta a un ser humano. En suma, el castigo es necesario sólo desde el punto de vista del derecho y la justicia. Y este es el punto de vista desde el cual Hegel se centra en la justificación del castigo y de su racionalidad inmanente.

En las teorías retributivas expuestas se considera que la base moral del castigo es la ofensa cometida y por esto se orientan hacia el pasado. De acuerdo con estas teorías, cuando se castiga el criterio moral es el criterio de justicia. El castigo se justifica moralmente porque hacemos justicia cuando castigamos. El castigo es justo porque es merecido a través de la ofensa. Esto significa que es justificado porque es una retribución. Es un daño que el ofensor se ha merecido por medio de su ofensa, un daño por medio del cual el Estado le regresa al ofensor aquello que él le ha dado. Cuando se habla de la justificación moral del castigo, las consecuencias del castigo son irrelevantes.

Cuando un castigo es merecido y es una ejecución de la justicia, el castigo está justificado moralmente y no hay más discusión (Primoratz, 1989, 7). Pero antes de ver cómo la teoría retributiva se relaciona con la teoría restaurativa vamos a exponer algunas importantes críticas a esta concepción hechas en sociedades en procesos de transición.

Según la teoría retributiva hay fuertes razones para pensar que la justicia criminal puede contribuir al establecimiento de una comunidad democrática de derecho. Esto lo pensaron los grandes retributivistas desde Hobbes y Kant hasta Hart y Kelsen. Enjuiciar a criminales reafirma el principio de que nadie está más allá del alcance de la ley y que los ciudadanos tienen derechos. Los juicios a los violadores de derechos humanos reafirman la autoridad de las instituciones democráticas y ayudan a que los miembros de la comunidad recuperen el sentido del respeto que habían perdido. El castigo se vincula con la consolidación de instituciones de autoridad democrática, especialmente las judiciales. Este es el caso en las “sociedades democráticas normales”. Pero el problema en sociedades que están saliendo de la guerra o de un régimen dictatorial es que estas ventajas de las medidas retributivas pueden no darse por los inconvenientes de llevar a cabo juicios a los violadores de derechos humanos. Es claro que no es posible investigar y castigar a todos los posibles autores de grandes atrocidades. Ningún sistema judicial del mundo tiene la capacidad de perseguir todos los delitos y castigar a todos los culpables. Ni en Nuremberg ni en los Tribunales *ad hoc* para la antigua Yugoslavia (ICTY) y para Ruanda (ICTR) se ha castigado a todos los posibles autores de violaciones del derecho internacional penal.⁷

En El Salvador y en Sudáfrica no fue viable juzgar a los criminales de los dos bandos porque ellos no aceptaban la vía de la justicia retributiva para someterse a las condiciones de una negociación. En Argentina los juicios criminales fueron considerados al inicio de la transición a la democracia como desestabilizadores porque los castigos aumentaron el sentimiento de lealtad hacia los militares juzgados, produjeron la idea de que eran juicios políticos por haber sido impuestos solamente sobre unos pocos que habían sido seleccionados y por haber impuesto castigos que se consideraron inmerecidos. Esto condujo a que se afirmara que el poder judicial en los primeros años de la transición a la

⁷ Nuremberg no juzgó a todos, pero hay que destacar que fueron casi 5.000 juicios que se hicieron inmediatamente después del Tribunal de Nuremberg en las cuatro zonas de la Alemania ocupada por los aliados, aplicando la Ley 10 del Consejo del Control Aliado, muchos de los cuales terminaron con sentencias de pena de muerte y cadena perpetua, después, si, en muchos casos conmutada por las autoridades alemanas.

democracia, lejos de administrar justicia, se había ajustado a las conveniencias políticas. En vez de reforzar la autoridad que la rama judicial pudiera haber obtenido, los juicios tuvieron el efecto contrario (MalamudGoti, 2006, 174). De este modo, se puede decir que los juicios a los violadores de derechos humanos no lograron el objetivo de fomentar los valores democráticos y fracasaron en su intento de propagar la noción democrática de la supremacía de la justicia y la responsabilidad individual. En lugar de contribuir a unificar las múltiples versiones de una realidad social fragmentada, los tribunales ahondaron el conflicto entre los grupos antagónicos (Nino, 1996, 107 ss.).

Aquí es necesario precisar que no se trata simplemente de establecer un puente entre lo conceptual-normativo y la imposibilidad empírica de juzgar a todos, sino que se trata de señalar las dificultades políticas, culturales, humanas para realizar el deber ser de la justicia retributiva. En este sentido, la exposición de estos argumentos empíricos sobre la dificultad de juzgar a todos en estos países debe articularse con la exposición conceptual y normativa que desarrollaré en el próximo apartado sobre por qué normativamente es justo que no todos los autores de ciertos crímenes sean sancionados en algunas circunstancias.

De este modo, ante la imposibilidad de conseguir que sociedades que están saliendo de la guerra o de un régimen dictatorial avancen hacia la consolidación de la democracia mediante la utilización de juicios criminales, surgió en los años ochenta del siglo pasado en Argentina, Sudáfrica, Chile y más tarde en Perú, un modelo alternativo a la justicia retributiva, a saber, la justicia restaurativa como un camino para alcanzar otra forma de justicia.

Esta relación entre el derecho internacional penal y la concepción retributiva de la justicia que venimos estudiando y en las que se supone el juzgamiento y condena de los responsables de crímenes atroces, se puede ver de otra manera si se considera la relación con la justicia restaurativa. No tiene que ser una relación en la que la paz excluya la justicia o viceversa. Se ha dicho algunas veces que la justicia y la paz no pueden coexistir. Vamos a ver que no hay incompatibilidad entre esos dos valores en la medida en que pueda mostrarse que la verdad está vinculada con cierta forma del reconocimiento público de los actos criminales. Se puede pensar que es muy difícil que en una transición de la guerra a la paz se piense que la justicia y la búsqueda de la paz se puedan ver como procesos paralelos y que se benefician mutuamente. No necesariamente la justicia implica paz ni tampoco la paz implica justicia. La tendencia normal es considerar que si los criminales no son procesados y juzgados ellos quedan

libres de toda culpa y responsabilidad, y que la justicia no ha sido realizada. Sin embargo, se podría pensar en un proceso transicional en el que los violadores de la ley sean juzgados, pero no encarcelados, como lo propone Jean Hampton: “Si un criminal se arrepiente y ha experimentado una gran pena por el crimen que cometió (si ha “sufrido lo suficiente”) se le podría otorgar una suspensión de su sentencia o un perdón (no precisamente una libertad condicional)” (Hampton, 1981, 235). En este caso se puede decir que su educación moral se ha realizado y que el ejemplo de su arrepentimiento será una lección suficiente para el público en general. “Además, debido a que el Estado se concibe a sí mismo castigando las violaciones al derecho, es apropiado permitir para éste ciertos tipos de excusas y mitigar circunstancias para suavizar el castigo infligido para el crimen en cuestión” (Hampton, 235, 1981).⁸

Es necesario, entonces, entender de manera más flexible la tesis penal del retributivismo, según la cual los perpetradores de delitos atroces no queden en la impunidad. La impunidad solamente se da cuando los criminales quedan libres de toda culpa y responsabilidad, no cuando ellos están sujetos a un sistema alternativo para averiguar quién es el criminal, poder condenarlo públicamente y establecer las responsabilidades (May, 2005 243 ss.). Esto implica considerar no sólo los derechos de las víctimas, sino también la perspectiva de los acusados y las necesidades de la sociedad. Los derechos de las víctimas son fundamentales en un proceso de búsqueda de la paz, deben ser reconocidos y los responsables de los males causados deben ser identificados y condenados públicamente. Para desarrollar esta idea mostraré de qué manera en un sistema alternativo al retributivo es posible determinar la responsabilidad del criminal y la condena pública de los actos criminales.

TERCER CONTEXTO NORMATIVO: LA JUSTICIA TRANSICIONAL

Esta idea de justicia puede ser definida como la concepción de justicia asociada con períodos de cambio político, caracterizada por las respuestas legales para confrontar los daños de los regímenes represivos anteriores. La justicia transicional se plantea el problema de cómo las sociedades que salen

⁸ Hampton refiere otras formas de castigo que se están ensayando en los Estados Unidos, Canadá y Gran Bretaña relacionadas con violadores sexuales. “En tales programas, violadores sexuales son sometidos a una forma distinta de experiencia a la de la prisión: en pequeños grupos dirigidos por un terapeuta, son obligados a escuchar las palabras y acusaciones de las víctimas de la violación, y ellos se meten en un juego de roles en los que ellos asumen el rol de las mujeres que han violado” (Hampton, 138, 2007).

de períodos de guerra civil o de dictaduras tratan con los legados de violencia y violación de los derechos humanos. Ella comprende todos los procesos y mecanismos asociados con la forma como una sociedad enfrenta el legado de grandes y graves abusos para poder garantizar la responsabilidad individual, servir a la justicia, y conseguir la reconciliación. La justicia transicional puede incluir mecanismos judiciales y no judiciales con diferentes niveles en el tratamiento del juzgamiento de los individuos, la búsqueda de la verdad y la reforma institucional.⁹

Uno de los componentes de la justicia transicional es la justicia restaurativa, que ha sido concebida para rectificar profundas injusticias mediante la restauración de la dignidad humana y civil de las víctimas. En las situaciones de transición, afirman los teóricos del modelo restaurativo, las sociedades deben buscar otros caminos para realizar algunos de los fines de la justicia, como el de proveer algunas medidas de justicia para las víctimas a través de permitirles expresar sus historias, reconocer su sufrimiento, investigar la verdad sobre lo que pasó y restaurar el orden moral a través de establecer alguna medida de responsabilidad por parte de aquellos comprometidos en las graves violaciones de los derechos humanos (Rincón, 2010, 45-121). Para algunos defensores del modelo sudafricano de justicia restaurativa, así como para sus representantes en América Latina (Argentina, Chile y Perú), el tipo de justicia que se puede alcanzar en una situación de transición es una justicia alternativa. Ésta constituye el tipo de justicia posible debido a la imposibilidad o dificultad de procesamiento y castigo.

De este modo, uno de los problemas fundamentales que tuvieron que resolver tanto la Comisión Sudafricana de Verdad y Reconciliación como las Comisiones de Verdad en Argentina, Chile, Perú, Timor East y Sierra Leona, consistió en justificar moralmente el intercambio de la justicia retributiva por la

⁹ Unadiferenciación conceptual entre los diferentes modelos de justicia transicional realizada en: Naomi Roth-Arriaza, "The new landscape of transitional justice", en Naomi Roth-Arriaza and Javier Mariezcurrena, *Transitional Justice in the Twenty-First Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pág. 1-16; Jon Elster (Editor), *Retribution and Reparation in the transition to democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Jon Elster, *Closing the Books. Transitional Justice in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; Priscila B. Hayner, *Unspeakable Truths*, New York, Routledge, 2002, Ruti G. Teitel, *Transitional Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2000; Martha Minow, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston, Beacon Press, 1999. Angelika Rettberg, (compiladora), *Entre el perdón y el paredón. Preguntas y dilemas de la justicia transicional*, Ediciones Uniandes y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, Bogotá; Revista de Estudios Socio-Jurídicos, Universidad del Rosario, Vol. 7, Bogotá, 2005; Camila de Gamboa (Editora), *Justicia transicional: teoría y praxis*, Editorial Universidad del Rosario, Bogotá, 2006; Rodrigo Uprimny, María Paula Saffon, Catalina Botero, Esteban Restrepo, *Justicia transicional sin transición*, Bogotá, Centro de Derecho, Justicia y Sociedad, DeJusticia, 2006. Gary Smith y Avishai Margalit, *Amnestie oder die Politik der Erinnerung in der Demokratie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.

verdad.¹⁰ Para hacer esto sus defensores mostraron que existen bienes morales como la reconciliación social y el establecimiento de la verdad histórica que son equiparables al bien moral de la justicia retributiva (Tutu, 1999). Si estos bienes son equiparables al bien moral de la justicia retributiva, dice su argumento, es posible, entonces, justificar la renuncia al propósito de la justicia retributiva en procesos de transición. Las concepciones constitutivas morales de verdad y reconciliación, propias de las comisiones de la verdad, se presentaron de este modo como alternativas coherentes, al menos en las circunstancias de la justicia transicional en estos países, a las nociones retributivas de justicia que requieren procesamiento y castigo (Crocker, 2000).

En la perspectiva de la justicia restaurativa se afirma, de un lado, que en un proceso transicional el sufrimiento de las víctimas debe ser reconocido mediante una vía distinta a la retributiva; de otro lado, que los perpetradores deben ser hechos responsables frente a las exigencias de verdad y reparación de las víctimas; además, que los transgresores deben realmente arrepentirse y buscar así el perdón de sus víctimas; finalmente, que la justicia no requiere necesariamente la implementación de medidas punitivas, pues con un mecanismo como la comisión de la verdad es posible que los ciudadanos apelando a sus propias tradiciones culturales logren la justicia, la verdad y la reparación. El esclarecimiento de la verdad y el establecimiento de hechos históricos podrían alcanzarse con independencia de un proceso penal, e incluso con mayor eficacia que en éste. Sin embargo, en tales casos no se puede dar una vulneración del Estado de derecho y el principio de un juicio justo.

Con la utilización de este enfoque alternativo a la justicia retributiva se trata de forma fundamental que no se llegue a permitir una amnistía total o general para los criminales. Esto es especialmente importante en sociedades que están saliendo de la guerra o de la dictadura en las que se carece de condiciones fácticas y jurídicas para procesar y juzgar a los responsables en un proceso justo.

El modelo de justicia restaurativa presentó también, como el retributivo, grandes limitaciones especialmente en América Latina para contribuir al fomento de los valores democráticos y para estabilizar las sociedades que salían de la dictadura o de la guerra. La Comisión Nacional sobre la Desaparición de

¹⁰ Sobre este problema considero importantes los siguientes artículos y libros: Amy Gutmann and Dennis Thomson, "The moral foundations of truth commissions", Kiss Elizabeth, "Moral ambition within and beyond political constraints: Reflections on Restorative Justice", André Du Toit "The moral foundations of the South Africa TRC: Truth as Acknowledgment and justice as recognition, estos tres en: R.I. Rotberg and D. Thompson, (comps.), *Truth v. Justice*, Princeton, Princeton University Press, 2000. Martha Minow, *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston, Beacon Press, 1999.

Personas de Argentina (CONADEP) documentó un total de 8.960 muertos y desaparecidos durante el período de 1975 a 1983. Su informe, titulado *NUUNCA MÁS* fue el primer reporte publicado por una Comisión de Verdad e indicó, más allá de toda duda, la naturaleza y extensión de la represión por parte del régimen militar (CONADEP, 1991). Sin embargo, la política de la verdad en Argentina se vio afectada por las consecuencias que produjo tanto el informe de la CONADEP, como el juzgamiento por parte de los Tribunales argentinos de más de 500 oficiales, —el famoso “juicio a las juntas”—, al generar rebelión y resistencia por parte de los militares. Ante las amenazas de desestabilización o de un posible retorno de los militares al poder, primero, el gobierno del presidente Raúl Alfonsín buscó una negociación con los representantes del anterior régimen, y para esto fueron promulgadas las llamadas leyes de impunidad (Ley de punto final y Ley de obediencia debida) (MalamudGoti, 2003, 34). Más tarde, el gobierno de Carlos Menem iría todavía más lejos, indultando por decreto a los militares y participantes de organizaciones armadas que habían sido condenados durante el gobierno de Alfonsín (Nino, 1996, 107). Esto en términos políticos significó que la amnistía se convirtió en la concesión inevitable que tuvo que aceptar la sociedad argentina durante los diez primeros años posteriores a la transición, para evitar el retorno de la dictadura. La Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación de Chile operó entre 1990 y 1991 y al igual que la comisión Argentina no sólo estableció las estructuras generales de la represión a través de las cuales fueron cometidos los crímenes, sino que también intentó determinar una verdad detallada sobre qué había sucedido con cada una de las víctimas conocidas por la comisión. La Comisión Rettig, como fue llamada según el nombre de su presidente, y la Corporación de Reconciliación y Reparación, creada por el presidente Patricio Aylwin en 1992, documentaron un total de 3.196 muertos y desaparecidos durante el período de la dictadura (Comisión Nacional, 1996). La Comisión Rettig no tenía poder para establecer la responsabilidad legal, pero además estaba completamente limitada en sus posibilidades de acción, puesto que la mayoría de los crímenes cometidos durante la dictadura no podían ser investigados ni juzgados debido a la ley de amnistía propuesta por el mismo Augusto Pinochet en 1978, con la cual se garantizó, por lo menos durante casi dos décadas, la impunidad de la cúpula de las fuerzas armadas y del mismo dictador (Orozco, 2005), (Atria, 2003).

La Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación del Perú (CVR) constituye el más ambicioso proyecto de esclarecimiento de la verdad desarrollado en

América Latina. La CVR inició su trabajo en 2002 y entregó su informe final en agosto de 2003.¹¹ Al igual que en Sudáfrica, la CVR del Perú promovió un amplio proceso público. La CVR encontró que la cifra más probable de víctimas fatales en las dos últimas décadas del siglo veinte fue de más de 69.000 muertos o desaparecidos a manos de las organizaciones subversivas o por obra de agentes del Estado. La CVR ordenó también la exhumación de tumbas clandestinas, en las cuales fueron identificadas 4.600 personas, ordenó reparaciones a víctimas individuales y contribuyó al avance de procesamientos criminales al identificar y nombrar a muchos de los perpetradores en el reporte final. Entre otros objetivos, la CVR buscó además determinar las causas de la violencia, contribuir a la clarificación de los crímenes y de las violaciones a los derechos humanos y a identificar a aquellos responsables por estos actos. Pero, al igual que otras comisiones de la verdad, la CVR tampoco pudo convertir el asunto de buscar la verdad en un elemento para realizar la reparación y para avanzar en los juicios a los criminales, debido a la ineficiencia y lentitud en el manejo de los procesos criminales por parte del Ministerio Público, a la irresponsabilidad y corrupción existentes en muchos sectores del Poder Judicial, a la presencia de obstáculos políticos contra las pretensiones de la CVR y a la falta de una estrategia común por parte del Estado para articular los resultados del informe de la CVR con los propósitos de reparación, reconciliación y castigo (González, 71-83).

De este modo, es importante decir que aunque en Argentina y Chile se desarrolló una política de la verdad y de la reparación en el inicio de cada uno de los procesos de transición a la democracia, esta política se vio truncada en Argentina y en Chile, de un lado, por las limitaciones a que se vio sometida debido a la imposibilidad de juzgar a los perpetradores de crímenes atroces, de otro lado, por la imposibilidad de establecer mediante la vía restaurativa la culpa, la responsabilidad y el reconocimiento de los daños causados; en el Perú aunque ha habido un gran avance en la aplicación del derecho penal, se han dado grandes tropiezos por las dificultades para convertir la verdad en una ayuda para avanzar en los procesos de reparación y en las investigaciones criminales.

¿Qué significan las limitaciones de la práctica restaurativa promovida por las comisiones de la verdad en Argentina, Chile y Perú para las víctimas de graves abusos e injusticias perpetradas por organizaciones subversivas, paramilitares o agentes del Estado? ¿Qué significa para las víctimas no poder conseguir una razonable satisfacción de sus pretensiones a la verdad y a la reparación? La

¹¹ El reporte final constaba de diez volúmenes y fue publicado en agosto de 2003.

justicia restaurativa y retributiva buscan cada una a su manera no solamente establecer la verdad sobre las injusticias pasadas y revertir el silencio y la negación de los años de las dictaduras o del conflicto interno, sino que buscan también hacer que los perpetradores de las graves injusticias admitan el conocimiento de los hechos criminales y asuman su responsabilidad política y moral. Estos dos procesos de la verdad están estrechamente relacionados: la “verdad fáctica” que es significativa en los procesos de esclarecimiento de los hechos particulares y de las circunstancias bajo las que se dieron las graves violaciones de los derechos humanos tiene que estar articulada con la “verdad como reconocimiento”, que implica el reconocimiento público de las atrocidades políticas y de las violaciones de los derechos humanos por parte de los perpetradores.¹²

La articulación de estos dos procedimientos de la verdad no se produjo en ninguno de los casos estudiados. Aunque en el proceso de esclarecimiento de la “verdad fáctica” en Argentina, Chile y Perú, las víctimas y la sociedad en general pudieron superar una carencia definitiva del conocimiento de los hechos relevantes y reemplazar un sentido generalizado y difuso de lo que sucedió por una explicación más precisa, el momento de la “verdad como reconocimiento” fue frustrado. En Argentina, Chile y Perú sucedió que a pesar de que se tenía esta verdad sobre los hechos, consignada en los respectivos informes de las comisiones de la verdad, la ocurrencia de tales violaciones fue negada categóricamente, en la medida en que la narrativa obtenida por medio de la política de la verdad no pudo obtener vinculación alguna con políticas de reparación de las víctimas, con reformas institucionales orientadas a la no repetición de la violencia y con acciones judiciales contra los perpetradores. En Argentina y en Chile de manera radical durante casi dos décadas, mediante la puesta en marcha de una política de la impunidad. En el Perú de forma subrepticia, a través de la dilación de los procesos criminales y del sometimiento del poder judicial a los arbitrios de la política.

Cuando en una sociedad es imposible articular estos dos procedimientos de la verdad, de lo que se trata para la sociedad en cuestión es que la víctima olvide las injusticias del pasado. Dicho en términos de la teoría del reconocimiento, es negarle a la víctima el reconocimiento por el sufrimiento y el daño causado. Esta fue, precisamente, la pretensión de las amnistías generales implementadas en Argentina y Chile en las décadas de los ochenta y noventa; de las prácticas

¹² Este punto, señalado por Thomas Nagel en una conferencia auspiciada por el Aspen Institute, se ha vuelto famoso en la literatura sobre justicia transicional. Citado en Lawrence Weschler, “Afterword”, en: *State Crimes, Punishment or Pardon*, Washington, D.C., 1989, pág. 93.

de dilación, entorpecimiento y obstrucción de los juicios de derechos humanos y de los procesos para conseguir la reparación de las víctimas, efectuadas en Perú.

Exigirle a la víctima que olvide las injusticias del pasado es en realidad una orden de no recordar públicamente las pasadas injusticias, es negarle a la víctima, en términos de Thomas Nagel, que “entre a formar parte de la esfera pública cognitiva” (Nagel, 1989, 93). Contar la verdad sin que haya reparaciones, reconocimiento de la responsabilidad, procesamientos judiciales, ni reforma institucional, convierte a las historias y a las explicaciones de las víctimas en un gesto vacío, en “palabrería barata” (De Greiff, 2006, 461). En estos casos la cuestión no es tanto la de una carencia de conocimiento, sino la de negar la existencia de las atrocidades políticas. Esto es un problema de poder político. De un lado, la sociedad en general y las víctimas en particular tienen un amplio conocimiento de los hechos particulares y de las circunstancias bajo las que se dieron las graves violaciones de los derechos humanos, pero de otro lado, se niega el reconocimiento público por parte de los perpetradores de su responsabilidad en esos hechos. Los daños morales que son negados públicamente terminan desmoralizando a la víctima y destruyendo su propio sentido del respeto. Como dice Jeffry G. Murphy, cuando una persona es dañada, ella recibe un mensaje de marginalidad e irrelevancia. El criminal comunica mediante su acto criminal que la víctima no cuenta para nada. Pero si además se exige a las víctimas que olviden los daños del pasado, la consecuencia para las víctimas es que ellas son tratadas como si no se les hubiese hecho un daño, como si ellas no debieran tener por esto ningún resentimiento (Murphy, Hampton, 1989, cap. 1 y 3). El llamado a olvidar refuerza la pérdida de la autoestima en la víctima. Para las víctimas esto es un redoblamiento de la violación física. A la víctima se le comunica, como dice Murphy, primero, mediante la violación física que ella no cuenta para nada, y que su dolor real, el sufrimiento y el trauma que lo acompañan son irrelevantes. La violación política consiste, segundo, en la negación pública del reconocimiento de la primera violación física. Esto equivale a una negación de la dignidad humana y cívica de las víctimas. Mediante esto los perpetradores establecen las condiciones de su poder. Bajo estas condiciones ellos sienten que pueden cometer todo tipo de atrocidades, continuar haciéndolo en la impunidad, y vivir con la seguridad de que tales daños pueden ser infligidos sin resistencia en el futuro.

Para una sociedad en transición constituye por tanto una prioridad política insistir en procesos de reconocimiento público de las atrocidades políticas y

de las violaciones de los derechos humanos. Esta forma de reconocimiento es importante precisamente porque constituye una forma de descubrir el significado y el valor de las personas como individuos, como ciudadanos y como víctimas (De Greif, 2006, 460). En este sentido, comisiones de verdad o mecanismos judiciales de reconstrucción de la verdad, que sean capaces de convertir el ejercicio de develar la verdad en un instrumento apto para promover la reparación, el arrepentimiento del victimario, el perdón de la víctima y las investigaciones criminales, pueden jugar un papel muy importante. “Solamente a través de recordar es posible restaurar la dignidad y el respeto de las víctimas”, escribe Rajeev Bhargava (Bhargava, 53). Olvidar no es una buena estrategia para sociedades que transiten hacia la consolidación de instituciones democráticas o que busquen la paz. Fallar en no reconocer las injusticias del pasado conduce a las sociedades a producir ciclos de desconfianza, odio y violencia. El propósito de recordar públicamente daños específicos es hacer que los perpetradores admitan el conocimiento y asuman la responsabilidad por los crímenes cometidos por ellos. Así, el reconocimiento de que se cometieron graves daños en el pasado, que mucha gente fue severamente victimizada y que individuos, grupos y comunidades enteras han sido identificados como responsables por esos crímenes, hace posible la restauración de la dignidad humana y civil de las víctimas, el surgimiento de un nuevo orden moral y político; y esto da a las víctimas la confianza requerida para entrar como participantes normales del orden político emergente. Así, para desarrollar una confianza en el proceso de transición es definitivo que las graves injusticias cometidas en el pasado sean reconocidas públicamente como graves injusticias, como males morales, y que los perpetradores de esos daños reconozcan su completa responsabilidad por sus actos criminales. De este modo, la justicia requiere de un procedimiento particularizado de reconocimiento público, como una comisión de verdad o mecanismos judiciales de reconstrucción de la verdad, para restaurar la dignidad humana de las víctimas e imponer medidas adecuadas de responsabilidad a los perpetradores.

Finalmente, es importante aclarar que estas situaciones de no reconocimiento de las pretensiones a la verdad, la justicia y la reparación que tenían las víctimas en los tres países mencionados cambiaron significativamente hacia finales de la década de los noventa con la creación de unas condiciones políticas, jurídicas y de opinión pública en contra de la impunidad en materia de derechos humanos. Primero en Argentina, el Congreso Nacional decidió, el 26 de marzo de 1998, derogar las dos polémicas leyes de impunidad (Ley de

punto final y Ley de obediencia debida) y, posteriormente la Corte Suprema de Argentina consideró, en el caso “Simón”, inconstitucionales a estas leyes; esto hizo posible que nuevamente la justicia pudiera ponerse en marcha y estableciera la inadmisibilidad de las disposiciones de amnistía propuestas por los gobiernos de Alfonsín y Menem.

De igual manera, cuando Pinochet fue detenido en Londres el 16 de octubre de 1998 a pedido del juez Baltazar Garzón, se generó en Chile y en general en Latinoamérica un importante movimiento de luchas sociales y políticas dirigido a dar fuerza a las disposiciones internacionales vigentes en materia de derechos humanos. En Chile, tras la vuelta de Pinochet luego del escándalo internacional producido por el proceso de extradición, se produjo un cambio muy importante en el movimiento social y en la situación político-jurídica; así, solamente en 1998 se presentaron diecisiete nuevas querrelas en contra del ex dictador y la opinión pública se mostró favorable a la detención y juzgamiento de Pinochet. Finalmente, el ex dictador no pudo ser juzgado por motivos de salud y de “senilidad”.

En igual sentido, en 2001, la CIDH en el caso “Barrios Altos v. Perú” sostuvo, citando los artículos 1 y 2 de la Convención Americana de Derechos Humanos o Pacto de San José de Costa Rica de 1969, que las leyes de amnistía, prescripción, y similares, destinadas a excluir de responsabilidad a los agentes estatales acusados de violaciones graves a los derechos humanos, estaban prohibidas por contradecir el derecho internacional de los derechos humanos. Esto hizo posible derogar la Ley de Amnistía que el Congreso Nacional Peruano dictó bajo el auspicio de Fujimori; de este modo la justicia penal pudo reactivarse, varios de los acusados fueron detenidos y Fujimori pudo ser responsabilizado de la matanza de Barrios Altos por los estrechos vínculos de su gobierno con el grupo armado involucrado en los hechos criminales.

Lo que contribuyó a lanzar, en Argentina, Chile y Perú, los juicios contra los involucrados en los crímenes de las dictaduras, fue, entre otras razones, los años forzados de impunidad penal. Argentina, Chile y Perú tuvieron Comisión de Verdad, tuvieron reparaciones, y han hecho un amplio ejercicio de memoria, tanto teórico como práctico. Y nada de esto, sin embargo, ha parado la búsqueda infinita por la justicia penal (Rincón, 2010, 23 ss.). Es importante tener en cuenta este posible escenario en el caso de Colombia.