

Guerra, crisis política y víctimas

María Teresa Uribe de Hincapié



Mujeres
confiar



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA
Instituto de Estudios Políticos

Revista
Estudios Políticos
30 años

Guerra, crisis política y víctimas

María Teresa Uribe de Hincapié



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

Instituto de Estudios Políticos

Mujeres
confiar

confiar®
coop

Guerra, crisis política y víctimas
© María Teresa Uribe de Hincapié
© Instituto de Estudios Políticos-Universidad de Antioquia
ISBN: 978-628-7592-71-1
ISBNe: 978-628-7592-72-8

Primera edición: Febrero 2023

Fotografías: Familia Hincapié Uribe.

Diseño y diagramación: Carolina Velásquez Valencia, Imprenta Universidad de Antioquia.

Impreso y hecho en Colombia / Printed and made in Colombia.

Este libro se imprimió con recursos del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia y con el apoyo de la Fundación Confiar.

La autora asume la responsabilidad por los derechos de autor y conexos contenidos en la obra, así como por la eventual información sensible publicada en ella.

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin la debida autorización.



Contenido

Maria Teresa Uribe: pensar en tiempos turbulentos.....	xi
Ética y política.....	1
Lo público, lo común y lo colectivo	1
Lo público como comunidad cristiana o como entidad estatal.....	5
¿Ha existido lo público en Colombia?	7
La construcción de lo público, una vía para la instauración de una ética ciudadana	10
Lo viejo y lo nuevo en la crisis política colombiana.....	13
La crisis del modelo de intermediación política	14
La dimensión internacional de la crisis	21
Los escenarios posibles del desenvolvimiento de la crisis	25
Proceso histórico de la configuración de la ciudadanía en Colombia ..	29
Predominio de lo colectivo sobre lo individual	31
El modelo de representación: jerárquico o fragmentado y de difícil control	35
Ausencia de criterios pluralistas en el carácter de la representación	37

Ausencia de rituales y procedimientos secularizantes	38
A manera de conclusión	40
Notas para la conceptualización del desplazamiento forzado	
en Colombia.....	41
Los apátridas.....	42
Contrapunto entre apátridas y desplazados	48
A modo de conclusión	65
Esfera pública, acción política y ciudadanía: una mirada desde	
Hannah Arendt.....	69
La significación de la acción política	71
Lo público como la esfera del ciudadano	75
Ciudadanos y parias ¿hacia una universalización de la ciudadanía? ...	80
La emergencia de lo social.....	81
Derechos humanos versus derechos ciudadanos	85
La guerra y la política: una mirada desde Michel Foucault	92
Estado y sociedad frente a las víctimas de la violencia	108
La conjura del silencio y el olvido	109
La puesta en público y para el público del dolor y el sufrimiento ..	116
La reconstrucción de una memoria colectiva como memoria ejemplar	123
Para terminar... ..	126
El republicanismo patriótico y el ciudadano armado	130
El lenguaje político del republicanismo patriótico como forma de aparición del ciudadano moderno	132
El lenguaje de los agravios, una estrategia de identidad política	137
El lenguaje de la sangre derramada como estrategia de configuración del patriotismo	144
¿Cuál fue el perfil del ciudadano posible?.....	149
Las palabras de la guerra.....	151
Unas palabras de advertencia para comenzar	151
Nación, guerra y narración.....	152

Las retóricas, las poéticas y la mimesis	156
Las retóricas o las maneras de convencer.....	159
La poética o la dramaturgia de la guerra	166
Una coda para terminar	177
Notas preliminares sobre resistencias de la sociedad civil	
en un contexto de guerras y transacciones	179
Introducción	179
Un solo operador de orden y violencia	181
En un contexto de competencia de operadores	190
Bibliografía.....	199

Maria Teresa Uribe: pensar en tiempos turbulentos

Germán Darío Valencia Agudelo¹

Juan Carlos Arenas Gómez²

Este libro recopila diez artículos publicados en la revista de Estudios Políticos de la autoría de María Teresa Uribe. Con su publicación, el Instituto de Estudios Políticos se propone un doble homenaje: de un lado, quisiéramos conmemorar la publicación del primer número de la revista realizada en el año de 1992. Como proyecto editorial y académico respondía, en palabras de William Retrepo Riaza, a la necesidad de contribuir a la difícil responsabilidad de pensar más allá del inmediatismo y formar una cultura política que privilegie el fortalecimiento de una sociedad civil con capacidad de gestión y de influencia en las decisiones políticas.

.....

1 Director de la Revista Estudios Políticos del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia.

2 Director del Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia.

De otro lado, desde ese primer número, la profesora María Teresa Uribe contribuyó decisivamente con su práctica académica a esta tarea de pensar nuestros problemas en perspectiva histórica, en legar reflexiones fundamentadas teóricamente, pero situadas adecuadamente en la realidad sociopolítica, dejando pistas para retar el pensamiento de otros académicos, de quienes fuimos sus compañeros y sus discípulos.

Como resulta notable, en estos escritos no se recurre a un autor o a una teoría para obligar a la realidad a entrar allí, sino que el diálogo es mucho más complejo y se hacen evidentes los ajustes mutuos, las reconsideraciones. De esa manera no se cae en la tentación de la mera exégesis de autores o teorías o en el limitado ejercicio del coleccionista de hechos y noticias. En contraste con aquellos dos extremos, nuestra autora apela más bien al esfuerzo por identificar las categorías conceptuales que hagan comprensible la realidad, dispuesta siempre a que esta redefina los alcances de la teoría, revele sus limitaciones y, acaso, ofrezca las pistas para reconducir la discusión conceptual.

De María Teresa puede decirse que tenía convicciones bastante republicanas, fundadas en un conocimiento amplio de los autores que profesan idénticas creencias. Pero difícilmente caía en la trampa de someter la realidad al lecho de Procusto de sus convicciones ético-políticas. En contravía de aquel truco, se esforzó por mostrarle a sus lectores y estudiantes una manera de desentrañar una compleja realidad, una madeja urdida de instituciones formales, arraigadas prácticas consuetudinarias, lenguajes, expectativas y complejos juegos de poder.

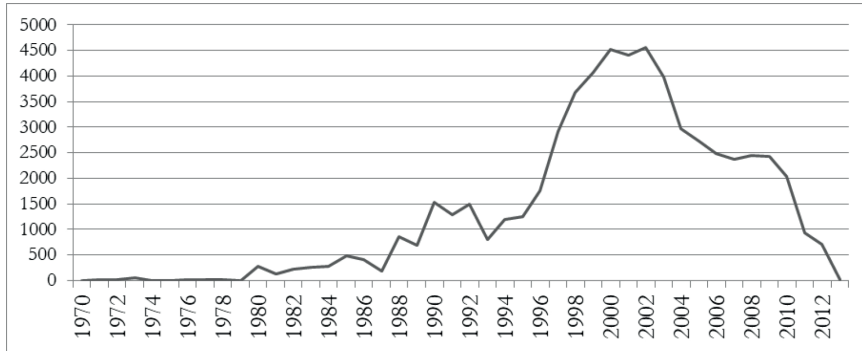
El año en que la profesora María Teresa Uribe de Hincapié publicó el primer texto que se reproduce en esta antología, titulado “Ética y política” —y que coincide con el nacimiento de la revista Estudios Políticos en 1992—, marca una época llena de contradicciones en Colombia. En medio de la guerra derivaban las esperanzas de un acuerdo constitucional que en parte era un acuerdo de paz, sucedido en un breve lapso por un período de guerra y de intensa

actividad violenta, tal vez la más alta en la historia del país desde la Guerra de los Mil Días.

En 1992, cuando el Instituto de Estudios Políticos decide estructurar y dar vida al proyecto científico y editorial de la revista, la nación estaba experimentando los efectos de corto plazo de la firma de una serie de acuerdos de paz con varias agrupaciones armadas. Se habían firmado en el lapso de dos años acuerdos finales con el Movimiento 19 de Abril (M-19), con el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), con el Ejército Popular de Liberación (EPL), con el Movimiento Armado Quintín Lame (MAQL) y con el Comando Ernesto Rojas (CER) (Valencia, 2019). Cada uno de estos procesos suponía un desarme de un grupo que se había levantado contra el Estado y, como contrapartida, la habilitación de los exguerrilleros para el ejercicio de la política. Asediado por muchas dificultades, y con estos componentes, el país perfilaba su particular lógica transicional y trataba de ampliar espacios en la política institucional para que tuviesen cabida voces y demandas que, durante mucho tiempo, estuvieron en los márgenes de la institucionalidad retando su legitimidad.

Entre los factores detonantes de esta avalancha de desmovilizaciones y procesos de paz se encontraban, por un lado, un entorno favorable de paz, donde el presidente César Gaviria (1990-1994) había abierto la posibilidad para la firma del acuerdo de desarme, desmovilización y reinserción, que fue aprovechado por estas organizaciones; y, por el otro, la concreción de un pacto constitucional que resultaría para la mayoría de los alzados en armas en un fuerte incentivo para cambiar las botas por votos. El 4 de julio de 1991 se había firmado el nuevo texto constitucional en cabeza de los tres presidentes de la Asamblea Nacional Constituyente: Antonio Navarro, Horacio Serpa y Álvaro Gómez. Un texto que fue el resultado de la discusión de muy diversas fuerzas políticas, entre ellas, los primeros cuatro grupos desmovilizados que ayudaron a darle un enfoque más democrático, incluyente, diverso y propositivo a la nueva Constitución Política.

Gráfico 1. Colombia: evolución de la incertidumbre Política asociada al Conflicto Armado, 1970-2013 (Hechos del Conflicto Armado Colombiano)



Fuente: Valencia, 2019, basado en información del Centro de Memoria Histórica (2013).

Pero, como se advirtió, en ese preciso año también el país se estaba enfrentando a un punto de inflexión en el conflicto interno armado. A partir de 1992 y hasta 2002 el país enfrentó uno de los períodos más violentos de su historia republicana. Se inició un incremento acelerado, sostenido y macabro de todas las variables que componen y explican la violencia en el conflicto armado. El país sintió, a partir de este momento, un aumento sin precedentes de los secuestros, atentados, combates y acciones bélicas que crecían de forma desbordada (ver gráfico 1). Esto daba como resultado “una montaña” de violencia, a la cual solo se volverá veinte años después, a partir de 2012, cuando comienzan las negociaciones de paz con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP).

Es decir, cuando la profesora María Teresa Uribe escribe el primer texto el país estaba en un momento de inflexión que abriría el margen a una crisis política y humanitaria, con importantes niveles de desinstitucionalización y con unos costos brutales para muchas regiones del país. Frente a situaciones de esta naturaleza, tanto para aquella época como para el presente, cabe reiterar la insistencia de la profesora en la pertinencia de discutir la relación entre ética y política “en momentos de crisis, en tiempos oscuros,

cuando las sociedades, al borde del abismo, sienten amenazada su supervivencia” (1992a, p. 67). Esta invitación, urgente en aquel momento —y vigente en el presente— pide reflexionar sobre las subjetividades del poder, del Estado, de los partidos, de los representantes de los colectivos y de su actuar; y, justamente “al borde del abismo”, nos recuerda la importancia de la ética ciudadana, la responsabilidad civil y el cuidado de lo público, de lo común y de lo colectivo.

Es un primer texto de reflexión que refleja muy bien lo que pretendía se convirtiera el proyecto editorial de la revista *Estudios Políticos*: invitación a la comunidad académica, científica y a todos los interesados en estudiar la política a buscar y reconocer “canales de tránsito y solución”, a “oír, rebatir y criticar” (Uribe, 1992a, p. 73), a pensar el mundo de lo ético y lo político como una posibilidad real de construir cohesión social, unidad y lucha colectiva contra la violencia.

La reflexión de la maestra está anclada en las necesidades de una época, se deriva de las condiciones impuestas por el contexto de inestabilidad política y demandas de refundación de la política vividas en la década de 1990. Pero resuena tremendamente en la actualidad, sobre todo cuando logra poner dicotomías fundamentales para la política: unidad y diversidad; prácticas sociales y marcos institucionales; y ética y política. Resuena en una época en la que la búsqueda de la singularidad, la insistencia en lo que nos diferencia, la búsqueda de reconocimiento vuelve a poner la pregunta acerca de la tensión fundamental de la política en los criterios de igualdad y distinción y en la manera como estos ejes pueden hacer viable un ámbito público que le dé sentido a la política. Un concepto con cabida para los adversarios, como alternativa frente a la guerra que instaura lógicas de enemigos; que le dé sentido a la concertación frente a las lógicas de imposición y, con todo ello, vuelva a reclamar el carácter dinamizador de los conflictos y la diferencia, como una potencia de transformación de la sociedad cuando encuentra canales adecuados de “tránsito y solución”.

Tres años después, en 1995, la maestra de nuevo hace una contribución a la revista, en esta ocasión escribe sobre “Lo viejo y lo nuevo en la crisis política colombiana” (Uribe, 1995, pp. 78-90). En esos momentos ya el país se encontraba en la curva ascendente y vertiginosa de la violencia política y social; y atravesaba una crisis de legitimidad de las instituciones, agudizada por el escándalo protagonizado por la campaña electoral del presidente Ernesto Samper Pizano (1994-1998), que derivó en un juicio político al mandatario, en una agudización del desprestigio del ejecutivo y del legislativo y en un protagonismo ambiguo y problemático de algunas de las instituciones asociadas con el poder judicial.

El panorama descrito en el análisis de coyuntura que propone la profesora Uribe (1995) identifica los elementos que arrastra del pasado la crisis de las instituciones políticas. Agrega los elementos nuevos aparejados con el cambio normativo derivados de la Constitución de 1991 e integra una mirada lúcida de esta crisis a la luz de nuevos condicionamientos de las relaciones internacionales. Particularmente el lugar que en ellas ocupa Colombia frente al tema bilateral del narcotráfico y de la política antinarcóticos impuesta por el gobierno de Estados Unidos, con su mecanismo de “certificación” como recurso para condicionar las decisiones internas de los países sometidos a la órbita de influencia de Washington.

El gobierno de César Gaviria, que había finalizado su período en 1994, dejó al país en una situación de guerra. Luego de un proceso fallido de negociación de paz entre el Gobierno nacional y la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar (CGSB), quedaron los dos grupos armados más viejos y grandes sin negociar la paz: las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo (FARC-EP) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN).

La política de guerra integral (Nieto y Robledo, 2001; Villarraga, 2009a) declarada por el Estado a las dos guerrillas y además a las otras manifestaciones de violencia organizada en el país vinculada con el narcotráfico, provocó que todas las variables asociadas con el conflicto colombiano se aceleraran y solo encontraran “techo” en

2002, justo cuando se comenzó a hablar de los acercamientos de negociación de paz con las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC): agrupación armada paraestatal que, junto a la guerrilla, fueron causantes de toda la barbarie y violencia excesiva contra la población colombiana. Según Eduardo Pizarro (2015, p. 90), esta fue una etapa reciente de la historia del país, caracterizada por ser un conflicto entre guerrilla, paramilitares y fuerza pública que se dirigió contra los políticos locales, convirtiendo a los alcaldes y los concejales en el principal blanco. Es decir, paramilitares y guerrilleros se disputaron a sangre y fuego el control del poder local y el manejo de los recursos, intentando consolidar el liderazgo regional.

Este conjunto de situaciones mostraba las “fallas geológicas” del sistema político en las que el Estado, llamado a estructurar el orden, constituía, a la vez, fuente de incertidumbre y desconfianza. Sumido en una lógica patrimonialista, las ambivalencias del Estado semiprivatizado erosionaba las certezas de los ciudadanos ante la imbricación de circuitos de poder privado e instituciones formalmente públicas al servicio de aquellos. De este modo, la ley, el Estado y sus agentes no resultaban fiables para el ciudadano común, acrecentando sus razones e imaginarios para alejarse de lo público, para retraerse en la defensa de su propio circuito privado o para imbricarse en circuitos en búsqueda de oportunidades más favorables para sus intereses.

Un período de guerra total que coincide, precisa y desafortunadamente, con la aparición de una crisis de gobernabilidad. Como se advirtió, el nuevo gobierno de Ernesto Samper había llegado al poder en medio de un gran escándalo por el origen de los recursos que financiaron su campaña política. Esto generó una crisis de desgobierno, aumentada por el cuestionamiento que le hizo la comunidad internacional, especialmente el Gobierno norteamericano, y que llevó a que se diera una crítica a la manera en cómo el Estado se estaba configurando y actuando frente a un incremento del conflicto armado. A la vez, se dio una “injerencia norteamericana en el conflicto doméstico del país” (Uribe, 1995, p. 87). Una dinámica

política que en lugar de mejorar la situación y encontrar una posible salida, oscureció el panorama y abrió paso a “las más disímiles y conspicuas acciones y reacciones” (p. 87), como lo señala la profesora Uribe en el segundo texto que se recoge en esta antología.

Como lo conoceríamos 18 años después, con el informe *iBasta Ya!* del Grupo de Memoria Histórica (2013), para 1996 se estaba dando en el país el inicio a un ciclo de violencia extrema. Desde ese año se presenta el mayor número de masacres en la historia reciente del país: entre 1996 y 2004 el país sufrió el 70% de las masacres de grandes dimensiones —más de 10 víctimas—; también, entre 1996 y 2002 se identificaron 18.827 casos de secuestros, siendo 2001 el año con la mayor cifra histórica: 3.387 secuestros registrados, la mayoría fueron ejecutados por las FARC-EP (1.269 casos), el ELN (748 casos) y Paramilitares (510 casos). Finalmente, entre 1993 y 2002 se presentaron los asesinatos selectivos de, por lo menos, 5.607 personas.

La violencia se dispersó como una mancha de sangre por toda Colombia y en todos los espacios. Fue común que, durante los gobiernos de Ernesto Samper Pizano (1994-1998) y de Andrés Pastrana Arango (1998-2002), los asesinatos y magnicidios fueran una constante. Una realidad catastrófica de la que las universidades y la academia no estuvieron ausentes. La academia vio en 1998 cómo uno de los defensores más importantes de derechos humanos y de la democracia, como fue Eduardo Umaña Mendoza, profesor de la Universidad Nacional de Colombia, fue asesinado el 18 de abril. Una situación similar a la del 15 de septiembre de 1999, con el profesor emérito de la misma universidad, Jesús Antonio Bejarano Ávila.

En la Universidad de Antioquia, un momento lamentable se vivió el 4 de mayo de 1999, cuando en su lugar de trabajo, en el bloque 9 del Campus Universitario, el profesor, amigo y director del Instituto de Estudios Regionales (INER), Hernán Henao Delgado, fue asesinado por miembros de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Para la profesora, que había compartido la misma oficina durante varios años con el profesor Henao, resultó muy

doloroso. Situación que llevó a una manifestación escrita por parte de ella que publicó en el número 14 de la revista Estudios Políticos bajo el título “Réquiem para un amigo” (1999b). Allí la profesora le hace un homenaje a su amigo Hernán, quien supo con la “magia de las palabras” y el uso de la “fuerza de las buenas razones” (p. 9), luchar desde la otra orilla, “sin armas”, por la fraternidad, la convivencia y la justicia. Un hombre que supo tejer, desde la universidad pública, la sábana para que se desarrolle la democracia, la ciudadanía y la defensa de la vida.

Al igual que su amigo y colega asesinado, la maestra María Teresa se esforzó durante su vida por tejer esta misma sábana que debería servir para configurar la ciudadanía activa, participativa, crítica y propositiva que soñaban ella y su grupo de colegas. Un sueño al que también le estaba aportando al país entre 1998 y 2002, a pesar de la intensidad del conflicto. En 1997 ocurrieron varios hechos importantes para el país en materia de participación ciudadana a favor de la paz. El primero de ellos fue, al final del gobierno de Ernesto Samper, la aprobación de la Ley 418 de 1997 que abrió nuevamente la posibilidad de una salida negociada al conflicto armado y que diferenciaba claramente el diálogo político con la insurgencia y el sometimiento a la justicia y desmovilización de los grupos paramilitares (García-Peña, 2009).

Esta fue una norma que, además de permitir la negociación política, advirtió la inclusión de medidas de protección a las víctimas del conflicto armado (Nieto y Robledo, 2001). Además, abrió la puerta directa para la participación de la sociedad civil en los diálogos de paz: apertura que fue aprovechada tanto por el Estado como la ciudadanía para comenzar una etapa de acercamientos y negociaciones con las dos guerrillas aún sobrevivientes. La Oficina del Alto Comisionado para la Paz planteó la creación de comisiones de apoyo, acompañamiento y facilitación para mantener un clima político de entendimiento entre el Gobierno y la guerrilla. Esto la llevó a la construcción de dispositivos para el acompañamiento del proceso, la ayuda en momentos de dificultad, el desarrollo de pro-

gramas de convivencia y pedagogías de la paz y a la coordinación de los diferentes mecanismos de participación de la sociedad civil en los procesos de paz.

Durante estos años que vivía el país, con una intensificación del conflicto armado sin precedentes, la ciudadanía y las organizaciones de la ciudadanía comenzaron a encender luces para salir de la calamitosa situación. Este protagonismo de la sociedad civil en la política de paz quedó evidenciado con el surgimiento de la Comisión de Conciliación Nacional, que sirvió de puente entre el Gobierno nacional y las diferentes agrupaciones armadas (García-Peña, 2009). Además, para ese año fue lanzado el *Mandato ciudadano por la paz, la vida y la libertad*, el cual logró cerca de diez millones de votos de colombianos y colombianas, que concurrieron a las urnas y dieron su voto exigiendo a los armados una solución negociada al conflicto armado interno.

En 1998 se creó, a través de la Ley 434, el Consejo Nacional de Paz, que se convertiría en el segundo mayor detonante de la participación ciudadana a favor de la paz. Esta ley propuso al Consejo como instancia de interlocución entre los diferentes poderes del Estado y la sociedad civil para generar propuestas en materia de política de paz y negociación e intentó instaurar una política de paz permanente de Estado (García-Peña, 2009). Este órgano colegiado logró con el ELN el Acuerdo del Palacio de Viana —9 de febrero de 1998—; y luego —el 15 de julio de 1998— permitió la firma del Acuerdo de Puerta del Cielo en la ciudad alemana de Wurzburg, de nuevo, entre miembros de la sociedad civil, el ELN y del Comité Nacional de Paz.

La participación de la sociedad civil en la búsqueda negociada de la paz entre 1997 y 1998 fue una “luz en medio de la oscuridad”. Con la presencia de dos actores armados —guerrilla y paramilitarismo— que estaban realizando ataques a la población, atentados terroristas, asesinando militares y policías. Un escenario que era una guerra por el control territorial y donde los más afectados eran, precisamente, los miembros de la sociedad civil. Masacres donde la mayoría de las víctimas eran los miles de campesinos que habitan la

ruralidad: misma población que sufría cada día ocupación o incursiones episódicas con un despliegue militar masivo y que podían durar días predominando las acciones del tipo tierra arrasada (Grupo de Memoria Histórica, 2013, pp. 51-52; Valencia, 2019).

En este contexto de guerra contra la sociedad, como lo llamaría Daniel Pécaut (2001), comenzaría a aparecer un actor político al que la profesora María Teresa Uribe dedicaría buena parte de sus trabajos entre el 2002 y el 2006, que es el último momento en que aparecen los textos de esta antología. Tanto en el trabajo publicado en 2003, “Estado y sociedad frente a las víctimas de la violencia”, como en el que publica en 2006 “Notas preliminares sobre resistencias de la sociedad civil en un contexto de guerras y transacciones”, la maestra pone su mirada en el actor político de la sociedad civil y, dentro de ella, en las víctimas de la violencia.

Después de no haberse podido concretar una salida negociada al conflicto con las FARC-EP y con la llegada del gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), con la política de Seguridad Democrática, el país se sumió en una lucha que fue llamada antiterrorista. Desde el inicio de este nuevo gobierno hasta el final del primer mandato en 2006, la propuesta política y militar del presidente fue la búsqueda de la victoria a través de la guerra total contra las guerrillas, a las que consideraba narcotraficantes y terroristas (Uribe, 2003; Villarraga, 2009c). Esta dinámica de guerra total provocó que variables como el desplazamiento forzado siguieran mostrando niveles altos, pues, mientras que en el periodo 1996-2002 se registraron 2.014.893 víctimas de este delito, entre 2003-2012 se registraron 2.729.153 personas desplazadas (Valencia, 2019). Esto a causa de la expansión paramilitar que, a pesar de la desmovilización que se inició en 2003 con el bloque Cacique Nutibara en Medellín y finalizó en 2006, dejó muchos rearmados y con ello un factor de violencia; además de las acciones de las FARC-EP que aumentaron los niveles de víctimas (Valencia, 2006).

Fueron cuatro años, que se extendieron a ocho, donde el Estado usó las armas como estrategia para el control territorial, el

combate contra el narcotráfico y el crimen organizado. Fueron años donde el conflicto armado se intensificó, manteniendo presión sobre las variables de violencia, en especial contra la población civil. Un periodo donde fue constante, en medio de la guerra, la violación de los derechos humanos y la afectación de la convivencia (Villarraga, 2009c, p. 56). Este fue un momento de retroceso en términos de participación de la sociedad civil en materia de paz. A los mediadores, facilitadores y gestores de paz se les señaló como terroristas y colaboradores de la guerrilla e, incluso, algunos fueron judicializados. Según Villarraga (2009c), a la sociedad civil y a las víctimas se les estigmatizó, viéndolos como opositores políticos y agentes de protesta social.

Durante dicho gobierno se usó de manera indiscriminada el calificativo de terrorista, desconociendo la tradición jurídica de dicho término que lo circunscribe a conductas de utilización o amenaza de violencia contra la vida humana, asociada a la estrategia de producir miedo y atacar de manera indiscriminada a la población civil y sus bienes, sin atenerse a limitaciones sobre los métodos y medios empleados. Durante aquel gobierno y por parte de la fuerza pública fueron calificados como terroristas delitos como la rebelión, la sedición, la asonada y la conspiración, así como otras infracciones de los derechos humanos. Incluso fueron calificadas como terroristas conductas que en realidad se referían al ejercicio legítimo de algunos derechos, como el ejercicio de la justicia, de la oposición y de la protesta social (Valencia, 2019, p. 116).

En este contexto de guerra total, de retroceso de la participación política de la sociedad civil en las dinámicas de paz, y en la continuación del conflicto y recrudecimiento de la violencia contra la población civil, voces críticas como la de la profesora María Teresa Uribe aparecieron una y otra vez. Los dos textos que se presentan en la antología llaman la atención sobre la urgencia que tenía la academia de rodear las víctimas y contribuir a su protección contra la violación de los derechos humanos y cuidar a los más desfavorecidos que estaban siendo usados como botines de guerra —situación que posteriormente se conocería como los falsos positivos—. Los textos de la maestra se levantaron como voz de oposición al

momento que vivía el país, como un soporte para que siguieran sobreviviendo las personas gestoras de paz.

A estas críticas desde la academia se le unieron otras, como la de la Comisión de Conciliación Nacional, que se negó a participar como acompañante durante el proceso de negociación y desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (Villarraga, 2013). Pero fue muy importante el acompañamiento de juristas, defensoras y defensores de derechos humanos y de la comunidad internacional, que se unieron para criticar la forma como el Gobierno estaba manejando la paz, creando normas, como el Decreto 128 de 2003 de “alternatividad penal”, que otorgó indulto a gran parte de los integrantes de los grupos paramilitares sin que mediara ejercicios de confesión, investigación y reparación de las víctimas; y sirvió para que la Ley 782 de Justicia y Reparación, se hundiera por la presión de todos estos actores atentos al devenir del país y que buscaban siempre abrazar y proteger a la sociedad civil. En especial para que reconocieran las víctimas del conflicto.

Uno de los efectos más importantes del cierre del período que analizamos aquí fue la promulgación de la Ley 975 de 2005, llamada Ley de Justicia y Paz. Las voces críticas, desde los múltiples lugares que rodearon a las víctimas —como fueron los organismos no gubernamentales defensores de las víctimas y de los derechos humanos—, hicieron posible la aparición de las víctimas como actor político, con derechos ante la ley y que había que proteger. En ese sentido, la norma de la Corte Constitucional, Sentencia C-370, la cual buscó que los desmovilizados aportaran a la verdad, a la justicia y a la reparación de las víctimas.

Ideas de verdad, justicia y reparación que la profesora María Teresa defendió en variados espacios y textos, como el que escribió en 2003: “Estado y sociedad frente a las víctimas de la violencia”, donde aboga por realizar un duelo social y colectivo,

que debe ser enfrentado a través de la recuperación de la palabra y la memoria histórica; un duelo que exige reparaciones económicas claro está, pero también políticas, éticas y culturales, mediante las cuales las víctimas

y las gentes que habitan estos territorios puedan incorporar sus historias personales y familiares, sus dolores privados e individuales en contextos explicativos más amplios, e interpretar y otorgarle así un sentido a las situaciones trágicas que han vivido. Un duelo, en fin, a partir del cual sea posible encontrar formas de convivencia con quienes han producido grandes sufrimientos a otras personas (Uribe, 2003, p. 10).

En conclusión, en esta antología de artículos de la revista *Estudios Políticos*, que escribió la profesora María Teresa Uribe desde 1992 hasta 2006, se analizan momentos importantes de la política nacional, donde se puede apreciar la inflexión que se estaba dando en 1992 de un período de relativa paz a uno de profunda violencia armada. Un período de inicio con unas variables críticas como las masacres y desplazamientos forzados y que cierran, en 2006, en niveles muy por encima del momento inicial.

Un período de análisis que inicia con la aparición de la Constitución Política de 1991, donde se prometía una serie de derechos, que en un balance que hizo la misma profesora, diez años después (Uribe, 2002a), mostraba que se habían incumplido. Una parte de la situación problemática abordada por nuestra autora es precisamente que los espacios participativos, el poder descentralizado en las localidades y otras expresiones de la creatividad participativa fueron colonizados por la guerra. Constituyendo así un campo más de disputa en el que se reitera la ancestral liquidación de los opositores o su cooptación a favor de objetivos estratégicos del conflicto armado. Al esfuerzo por controlar los territorios se ha sumado la disputa de los actores bélicos por el control de las organizaciones comunitarias, las localidades, los barrios y la sociedad civil organizada. Disputa que combina una violencia recrudescida con prácticas participativas y negociaciones estratégicas localizadas —intercambios de seguridad, vigilancia, mediación y aplicación de aparatos punitivos— en una lógica que incrementa las hostilidades y que desdibuja el ideal participativo.

Un período que cierra con la aparición de una nueva norma, la Ley de Justicia y Paz o Ley 975 de 2005, que igualmente propone

justicia a las víctimas, pero que, 17 años después, conocemos hoy no logró su cometido. Pero ambas normas, una muy superior a la otra, tienen como fin reducir la violencia y poner a las víctimas del conflicto armado en el centro y, sobre todo, a ayudar a superar los traumas físicos y psicológicos causados por la guerra. Un énfasis que también se nota en todos los trabajos de la profesora María Teresa, en los que insiste en avanzar en el esclarecimiento de la verdad sobre lo sucedido y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas.

En síntesis, estamos con este libro ante una serie de textos que reflejan el pensamiento de una maestra que buscó coherencia entre lo que pensaba y lo que escribía, entre lo que se imaginaba debería ser la realidad y lo que aportaba para que esa realidad se construyera. Un ser que aportó desde la academia para la reconstrucción de la dimensión psicosocial de las poblaciones afectadas por la violencia y la no repetición de los hechos. Que pensó en la ciudadanía, en la sociedad civil, en las víctimas del conflicto. Una maestra que, desde su primer texto en la revista *Estudios Políticos*, en 1992, hasta el último, en 2006, pasando por otros tan importantes —como “Notas para la conceptualización del desplazamiento forzado en Colombia” elaborado en el año 2000— nos invita a estar atentos y comprometidos con el estudio de los fenómenos políticos y sociales, y a trabajar desde los múltiples espacios en la transformación de la realidad, en especial de los más afectados —como son las víctimas, los desplazados y los marginados—, a los que debemos poner todo el cuidado y empeño para favorecerlos.

Finalmente, este libro y el homenaje que comporta fue posible por el apoyo de la Fundación CONFIAR y de su programa Mujeres Confiar. Sabemos de la convicción que funda estos apoyos y del sentido que puede tener para la ciudad hacer posible este homenaje que celebra la contribución de la maestra María Teresa Uribe y nos permite volver a recorrer los planteamientos que hizo para pensar la política, la ciudadanía, el desplazamiento, la guerra y sus palabras y el lugar de las víctimas en conflictos de larga duración.



Ética y política*

La pregunta por la ética surge siempre en momentos de crisis, en tiempos oscuros, cuando las sociedades, al borde del abismo, sienten amenazada su supervivencia; los sujetos confrontados con ellos mismos vuelven a preguntarse por sus raíces, por su devenir, por el sentido de sus vidas, en fin, por lo que podríamos llamar la condición humana.

En esta coyuntura de la vida nacional, cuando todo parece confundido y trastocado, no resulta extraño que los temas referidos a la ética vuelvan a estar en el primer plano de las preocupaciones de los colombianos. Por ello, puede resultar de interés plantear algunas notas sobre la relación entre ética y política, no solo como un ejercicio académico sino también con el propósito de avanzar en lo que algunos han llamado la construcción de una nueva ética ciudadana y secularizada; es decir, de una ética pública.

Mi propósito es plantear una de las aristas de esa múltiple y compleja relación entre ética y política: la que se expresa en la noción de lo público o, mejor aún, en la dicotomía público-privado. Una nueva mirada a estos conceptos puede contribuir a situar analíticamente la discusión sobre una ética ciudadana o civil y, a su vez, responder por algunas de las facetas más críticas de la realidad colombiana actual.

Lo público, lo común y lo colectivo

El asunto de lo público ha tenido una suerte muy desigual en la ciencia política y tiene una innegable raíz en los griegos y en la filosofía

.....
* Revista Estudios Políticos # 1 (1992). Pág. 67-75.

tomista del medioevo, aunque bajo perspectivas analíticas esencialmente distintas. El advenimiento de la modernidad y del contractualismo produjo el reemplazo de la vieja dicotomía por otra, la de sociedad civil-estado, y dejó la primera circunscrita a la órbita del derecho: derecho público y derecho privado. La preocupación por el Estado, su carácter, su naturaleza, sus formas de expresión y de dominación y consenso ocuparon el panorama de la ciencia política, y la noción de lo público, de alguna manera, se subsumió en el concepto de Estado moderno.

En la actualidad, como resultado de lo que se ha llamado la posmodernidad, y quizá también como expresión de la crisis de los grandes paradigmas, ha vuelto al primer plano del interés de los teóricos e investigadores la dicotomía público-privado desde disciplinas sociales distintas: desde la historia con G. Duby y P. Ariés (1989), desde la ciencia política con Hannah Arendt (1974a) y Norberto Bobbio (1989), y desde el pensamiento crítico y La Escuela de Frankfurt con J. Habermas (1989). En el contexto latinoamericano, el reencontro con lo público no ha sido menos fructífero; basta citar los trabajos de Juan Carlos Portantiero (1989), Rubén Mata (1989) y O'Donnell (1989) y algunas de las investigaciones que se vienen haciendo en el Cinep en Colombia (1992).

No pretendemos hacer aquí una reconstrucción histórica del concepto sino, más bien, señalar algunos de los temas que se debaten contemporáneamente a propósito de lo público. El referente teórico de muchos de los analistas que se ocupan en dilucidar conceptualmente la noción de lo público, Hannah Arendt entre ellos, es el regreso a las raíces griegas y, más específicamente, al pensamiento aristotélico; el rescate que esta autora hace del concepto es muy rico en posibilidades interpretativas para volver a pensar los asuntos de una ética civil y ciudadana.

Según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no solo es diferente, sino que está en directa oposición a la organización natural cuyo centro es el hogar, la familia, el *oikos*. El nacimiento de la *polis* significó que el hombre se

construyera otro espacio, otra vida diferente a su contexto natural, la *bios politikos*, con lo cual se acentuó la diferencia entre lo que es suyo, lo que pertenece a la vida privada y lo que es colectivo o común a todos los ciudadanos.

En este sentido, cualquier principio de ciudadanía está referido al accionar público del hombre, no en defensa de lo propio —de sus intereses particulares—, sino en tanto que participe con otros en la defensa y preservación de lo colectivo o común a todos; la fundación de lo público o de la *bios politika* supone, pues, la superación de lo prepolítico, o sea, de las unidades sociales organizadas con base en el parentesco, el oikos, como la gens o la patria.

Para que exista realmente bios politikos y los hombres puedan participar en ella, es decir, para que exista ciudadanía, se requieren dos actividades fundamentales que hoy adquieren especial significación: la *praxis* y la *lexis*, la acción y el discurso. Esta percepción de la política le define perfiles bien interesantes a lo público, los cuales solo serán aquí enunciados.

En primer lugar, el discurso, visto en esta perspectiva, no es únicamente lenguaje, comunicación, información. Es, además, persuasión, argumentación, forma de contestar y de replicar, de soportar y, también, de reconocer al otro, al interlocutor, como ser capaz de acción y de discurso. El discurso incluye el consenso como posibilidad para llegar a acuerdos sobre aquellos aspectos que tienen que ver con lo político, con lo público o con lo que les es común a todos los ciudadanos.

Ser políticos significa que todo se dice por medio de palabras, de discurso y no por la fuerza y la violencia. Esta última y la imposición se corresponderían con lo doméstico, con el mundo del oikos; allí, el pater familias, el dómine, ejerce el poder despótico sobre su familia y sobre sus esclavos; se trata de un poder que no puede ser interpelado, lo cual quiere decir que carece de discurso, y en el cual la acción está orientada a la solución de las necesidades, a la subsistencia o al ámbito de la necesidad. Así, el mundo del oikos, de la economía doméstica, es también el mundo de la necesidad; la polis,

lo público, por oposición, es el mundo de la libertad; la política es, ante todo, libertad de pensamiento y de discurso.

La esfera de la política, así pensada, excluye la violencia; esta es prepolítica y, por tanto, debe estar circunscrita a la esfera doméstico-privada; la violencia es muda y carece de discurso, pues es su negación. Del mismo modo, para que la acción sea realmente política debe estar orientada hacia lo común y lo colectivo y debe ser ejercida en el espacio de lo público, a la vista de todos y sujeta al escrutinio de los ciudadanos. Se requiere, pues, la visibilidad, la transparencia, la posibilidad de acceder a lo que se construye para el público. Las tesis de J. Habermas sobre la acción comunicativa parten de este doble presupuesto, la praxis y la lexis, la acción y el discurso; allí está anclada su propuesta sobre la ética y sobre la legitimidad del Estado.

Finalmente, lo público se diferencia también del oikos o de la esfera doméstica en que el primero es una sociedad de pares, de iguales, en tanto que la segunda es esencialmente desigual. Ser libre significa, en la concepción griega, no estar sujeto a la necesidad, al sometimiento o la violencia; es decir, no estar subyugado por nadie ni mandar sobre nadie; ser libre significa vivir y tratar solo entre iguales.

Desde esta perspectiva, no se puede ser libre individual o privadamente, se es libre si se vive en una sociedad de libres, de iguales; no en el sentido de una igualdad jurídica o económica, tal como se la concibió después, sino como la posibilidad de vivir entre seres capaces de discurso y de acción, en una sociedad de interlocutores que se confronten en el espacio público, visible y constatable por todos, y cuya acción represente intereses colectivos y comunes. Esta mirada sobre lo público permite plantear una primera distinción; lo público no se agota en lo estatal, en lo institucional, lo comprende pero lo desborda; esta noción remite a lo colectivo, a aquello que nos es común a todos, a lo que compartimos conjuntamente en tanto patrimonio histórico producto de una vida en común.

Lo público tendría, pues, dimensiones materiales o físicas: el espacio público de las ciudades, el territorio de la nación, su sobera-

nia, los recursos naturales, la biodiversidad; aspectos que el Estado, en su sentido restringido, solamente tutela y salvaguarda. Esta noción tiene también dimensiones intangibles como los referentes colectivos, los sentidos de pertenencia, las representaciones simbólicas, los valores, las tradiciones y la cultura. La esfera de lo público es también el espacio de los proyectos políticos y culturales, en fin, el espacio privilegiado de la ética, como condición de participación en el corpus social y en la vida política y ciudadana. Así, la construcción de una ética ciudadana, civil y secularizada solo es posible en tanto que lo público sea una realidad vivida por los sujetos sociales: si no existe lo público o ha sido privatizado y eclipsado, dicha ética tendrá muy pocas posibilidades de consolidarse.

Lo público como comunidad cristiana o como entidad estatal

La decadencia de la polis, de la vida política, fue también la decadencia de lo público. El oscurantismo que se le atribuye al Medioevo fue ese repliegue hacia la vida doméstica del oikos, hacia la fragmentación del poder y su confusión con lo privado en los ámbitos feudales. En la Edad Media lo público cambió de emplazamiento y de significado; fue la Iglesia Católica la que ofreció a los hombres un referente colectivo representado en el bien común y en la comunidad cristiana; de esta manera la esfera pública se impregnó de religiosidad, se universalizaron los valores morales y fue la comunidad en Cristo la que sustentó la igualdad entre los hombres.

Ese tránsito de lo común y lo colectivo —propio de la polis— hacia la comunidad cristiana, desdibujó lo público, casi hasta desaparecerlo, y puso en su lugar una comunión de bienes espirituales, de creencias y meta-relatos centrados en una divinidad extratemporal. La moral católica se centró, fundamentalmente, en la reglamentación de la vida privada, de la esfera doméstica, orientada a hacer de los hombres buenos cristianos y a salvar sus almas, pero dejó en un plano muy secundario las virtudes cívicas y ciudadanas. La constitución de la Edad Moderna y del mundo capitalista signifi-

có, también, la irrupción de una esfera híbrida, la social, en la vieja dicotomía público-privado, lo cual tuvo un triple efecto reestructurante.

En primer lugar, descompuso las viejas sociabilidades parentales y domésticas, así como las formas productivas propias de la sociedad tradicional, sustituyéndolas por relaciones sociales capitalistas entre individuos, formalmente iguales, portadores de mercancías diferentes, las cuales se intercambian por sus valores en un mercado indeterminado. La destrucción de la esfera doméstica y la consolidación de lo social o el ascenso de la sociedad de masas puso el acento no tanto en la acción sino en el comportamiento, en la administración, más que en la política, y en lo instrumental y procedimental más que en la razón; esta esfera híbrida socializó el mundo de la necesidad, el de la producción y el del consumo, haciéndolos públicos y visibles; en suma, se socializó lo privado.

Así mismo, se estatizó lo público; el avance ininterrumpido del aparato estatal terminó cooptando lo público, subsumiéndolo, inscribiéndolo en sus límites y en su extensa corporeidad hasta casi confundirse con él. Lo común y lo colectivo pasaron a ser, entonces, representados por lo estatal formal y como contrapartida se fortaleció al mismo ritmo la individualización sustentada en la propiedad privada, en la igualdad jurídica y en la libertad de los sujetos sociales. De esta manera, el Estado apareció como el único referente público visible; como el lugar privilegiado de la acción y el discurso político —conquista y toma del poder o su conservación— en el cual, los referentes éticos se confunden con los mandatos legales y normativos.

Y, por último, se transitó de un mundo centrado en los meta-relatos religiosos y míticos a una sociedad regida por los meta-discursos de la razón, del derecho, de la ciencia y de la secularización. Las nuevas realidades de la modernidad desplazan, de alguna manera, la dicotomía público-privado y, en su lugar, se instaura la relación Estado-sociedad civil, desde la cual se explica la complejidad política de la vida moderna.

El mundo de la desencantada posmodernidad, que se revela contra las promesas incumplidas de la ilustración, unido a la crisis

de los estados y al hundimiento de los grandes paradigmas, vuelve a interrogarse sobre los temas de siempre. La ética, la acción y el discurso vuelven al primer plano del interés de los teóricos. Acción comunicativa, ética de consensos, Estado mínimo, desmonte del Estado benefactor, son otros tantos de los temas que se debaten contemporáneamente y lo público-privado reaparece con un nuevo interés, no solo teórico sino político, en tanto que alternativa posible para la solución de las grandes crisis de fin de siglo.

¿Ha existido lo público en Colombia?

En Colombia, lo público no ha sido un referente colectivo de identidad y, en su lugar, una supuesta comunidad cristiana mantuvo precariamente, por varios siglos, la cohesión social de un mundo tradicional y premoderno, imponiendo, con la fuerza de lo extra-temporal simbólico, valores morales universales centrados, más que todo, en la esfera de lo privado parental. Las relaciones sexuales extramatrimoniales, la desobediencia paterna, el alcoholismo, el juego y los delitos contra la propiedad constituían el ideario moral de aquellos que, de alguna manera, estaban incluidos en el corpus social de la patria, pues los excluidos respondían a referentes culturales forjados en la resistencia y la supervivencia y poca relación tenían con la comunidad cristiana y con los valores morales de la sociedad mayor.

La Iglesia Católica, a su vez, le disputó al Estado precariamente formado, el espacio de lo público; su relación orgánica con uno de los partidos tradicionales, el Partido Conservador, terminó por involucrarla en las guerras civiles declaradas y no declaradas que atraviesan de lado a lado la historia republicana, lo cual le otorgó a ese espacio público, representado en la comunidad cristiana, rasgos devenidos de la lógica de la guerra. De allí que nuestra esfera público-religiosa haya estado tejida por los hilos del autoritarismo, la ortodoxia, el dogmatismo, la búsqueda de poder, la dominación y la violencia.

En la trama de lo público-religioso, así constituida, se nutrió la cultura y el quehacer político de los colombianos; de allí la intolerancia, el total irrespeto por la vida humana, las prácticas excluyentes y la incapacidad de ver en el otro un interlocutor y no un enemigo. En este contexto no hubo espacio para la acción ni para el discurso, no existió vida política en el estricto sentido del término y los valores morales antes que propiciar el surgimiento de una ética ciudadana, civil y secularizada, la obstruyeron.

Por eso resultan tan patéticos los nostálgicos de un pasado que se fue, arrasando los valores tradicionales de la sociedad colombiana; a ellos habría que preguntarles a qué momento del pasado deberíamos regresar para recuperar esos supuestos valores, pues en la trama de lo público-religioso se arraigaron y se reprodujeron las mentalidades autoritarias e intolerantes, incapaces de construir colectiva y consensualmente un *mínimum* ético que permita, siquiera, la supervivencia social.

La irrupción de la industrialización, de los fenómenos asociados con la urbanización, la emergencia de las masas en la política y en el mercado, la revolución educativa, la ampliación de los sectores medios y la presencia de la mujer en la vida pública, como ciudadana y como trabajadora, desintegraron las tramas parentales, locales y pueblerinas en las cuales se sustentaban los dispositivos de poder del bipartidismo, los referentes morales de la comunidad cristiana y los frágiles lazos de una nacionalidad inacabada.

El advenimiento de procesos modernizadores carentes de dimensiones de modernidad terminó por debilitar la esfera de lo público-religioso, agudizando fenómenos de privatización, en los cuales la seguridad, bien público por excelencia, pasó a manos de particulares que la ejercieron por cuenta propia. La presencia de actores sociales de violencia como el narcotráfico, las organizaciones guerrilleras y paramilitares, así como las de la delincuencia organizada, terminaron por precipitar una crisis de amplias proporciones de la cual no logra salir todavía la sociedad colombiana.

Algunos perfiles relevantes de esa crisis de legitimidad, además de la generalización de la violencia, son: la atomización del tejido social y la pérdida de dimensiones ético-culturales colectivas que provean un mínimo de cohesión social; la pérdida de sentido y de referentes simbólicos que orienten el quehacer público y privado de los sujetos y de los actores sociales; y la privatización de lo público y de lo estatal institucional, los cuales son apropiados privadamente por grupos de interés particular para su propio beneficio económico o para la reproducción de su poder. La corrupción, la impunidad, la clientelización y las aberrantes formas de justicia privada serían facetas o dimensiones del fenómeno al que venimos aludiendo.

Dicha crisis se expresa, también, en la personalización del Estado y de las instituciones políticas y partidistas, las cuales, en lugar de ser percibidas como entes abstractos y representativos de lo colectivo, se ven a través de la imagen de los personajes que están al frente de esas instituciones, y en la fragmentación del poder, tanto institucional como territorial, expresión de una sociedad segmentada, disgregada y dispersa que no encuentra mínimos elementos de identidad para reconocerse como copartícipe de una misma realidad nacional y de una misma historia.

Del mismo modo, los procesos que disuelven la vida social, producidos por la generalización de la violencia, la privatización de lo público y la pérdida de referentes ético-culturales, posibilitan el surgimiento de nuevas representaciones simbólicas que pasan a legitimar la fuerza, la violencia, el uso de las armas y la intimidación como métodos válidos para relacionarse con los otros. Estas se han convertido en prácticas corrientes y tácitamente aceptadas y compartidas por núcleos más o menos grandes de la sociedad, otorgándole reconocimiento a los poderes autoritarios y arbitrarios, provengan estos de las fuerzas de seguridad del Estado, del contraestado, del para-estado o de cualquier grupo delincuenciales que ofrezca algún tipo de protección, de seguridad o de orden.

Estos perfiles de la crisis, sucintamente expresados, están mostrando relaciones directas o indirectas con la falta de un real espa-

cio público, del cual una ética ciudadana, civil y secularizada está ausente. Por eso, hoy se plantea en Colombia el problema de la construcción de lo público, visto como el espacio de la vida política —sustentada sobre el discurso y la acción— como un corpus social diferenciado del aparato estatal propiamente dicho, en el cual se confronten iguales, en tanto que sean actores diversos con capacidad de interlocución, de reconocimiento y de acción, orientados hacia la construcción de un nuevo sentido en la sociedad colombiana.

La construcción de lo público, una vía para la instauración de una ética ciudadana

De acuerdo con los ejes temáticos, teóricos e históricos que hemos venido exponiendo, para reconstruir lo público sería preciso instaurar una nueva manera de hacer y de pensar la política, cambiándole la lógica y el sentido a las prácticas tradicionales. Es necesario, entonces, la instauración de la lógica de la política contrapuesta a la de la guerra, pues esta última no reconoce adversarios sino enemigos, no admite discursos sino imposiciones, y no reconoce acciones sino prácticas asociadas con la violencia y la exclusión de los contrarios.

Se requiere, así mismo, la instauración de la lógica de la concertación contraria a la lógica de la imposición. Es necesario saber que se impone mediante la fuerza, la represión y la violencia pero también desde la aplicación de normas y leyes que, imaginariamente, se corresponden con intereses generales o con el bien común; se impone utilizando procedimientos de planificación técnico-económica que no consultan las realidades diversas de los pobladores a los cuales van dirigidas y, en fin, se impone cuando alguien se arroga la representación de otro para hablar por él, cuando se priva del discurso y de la acción a actores y a fuerzas sociales que pueden ser interlocutores autónomos.

Se debe entender, además, que la existencia de lo público y la gestación de nuevos referentes ético-culturales no se garantiza desde

la identidad y la unanimidad sino desde la diferencia, desde los conflictos y las divergencias propias de cualquier sociedad compleja que se transforma. Lo común y lo colectivo no desdibujan los conflictos, por el contrario, los reconocen y los proveen de canales de tránsito y solución.

Y, finalmente, se debe admitir que los referentes éticos se construyen consensualmente; es decir, no provienen de los meta-relatos y los meta-discursos religiosos, míticos oracional-legales, no son eternos e inmodificables y no solo guían el quehacer político sino que constituyen su fundamento.

Lo público es lo que se hace en presencia de otros, lo que todos pueden oír, rebatir, criticar; es lo visible, lo que se puede comunicar; por tanto, lo público hace parte también del mundo de lo simbólico, de lo representado, de la esfera de las mediaciones y contribuye a relacionar las distintas subjetividades. Lo íntimo, por el contrario, apela a aquello que no es comunicable, a lo que solo puede ser vivido por el sujeto de manera personal e intransferible, como el dolor físico, que es una de las cosas más reales, pero no puede comunicarse.

Lo público, en tanto que simbólico y representado, demanda la existencia de mediadores, de terceros, de referentes éticos y de reglas de procedimiento para establecer puntos de acuerdo sobre intereses susceptibles de generalizarse; es decir, si no existen referentes éticos comunes, tampoco existe la dimensión de lo público, así exista un ente estatal e instituciones formalmente constituidas.

Así, la superación de la atomización social y de la fragmentación del poder, la reconstrucción de las tramas de relaciones inscritas en un proyecto de modernidad, la formación de nuevas sociabilidades más ajustadas a los procesos modernizantes de la economía, la reducción de la violencia a umbrales más tolerables, el fortalecimiento de la vigencia de la ley y la posibilidad de superar la crisis, son todos objetivos cuya referencia fundamental es la reconstrucción de lo público.

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, no necesitarían el discurso y la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas (Arendt, 1974a, p. 200).

Lo viejo y lo nuevo en la crisis política colombiana*

Si algo caracteriza la crisis política colombiana, inducida por la financiación de las campañas electorales con dineros del narcotráfico, es la gran incertidumbre sobre la veracidad de los hechos que la configuran, la ausencia de credibilidad sobre acusados y acusadores así como la desconfianza generalizada en torno a los intereses clientelares, privados, económicos y partidistas de quienes intervienen en ella de manera directa, o quienes la usufructúan para derivar de allí beneficios secundarios. Todo esto, en un ambiente creciente de sospechas sobre las instituciones públicas que conforman el régimen político colombiano. Esto quiere decir que en el país estamos no solo frente a una crisis política de hondas proporciones, sino también ante una crisis de interpretación de la misma; de allí el propósito de contribuir, desde la academia, a un debate que hasta el momento se ha quedado en los marcos estrechos de quienes acusan o defienden al Presidente.

Como punto de partida podría afirmarse —aunque con esto no se diga mucho— que la crisis actual es el resultado de la superposición y el encadenamiento de viejos procesos político-sociales no resueltos o pospuestos y nuevas realidades generadas por la dinámica de la misma crisis; unos de orden doméstico —nacionales y regionales— y otros de corte internacional, influidos por los fenómenos de la globalización y la finalización de la guerra fría.

.....

* Revista Estudios Políticos #7-8 (1995). Pág. 78-90.

Dada la complejidad y la multilateralidad de la crisis, que combina viejos problemas leídos con nuevos códigos y nuevas realidades interpretadas con esquemas tradicionales, la propuesta es la de adoptar como punto de partida lo que significó el proceso político que desembocó en la Constituyente de 1991, así como la incidencia que algunas de las instituciones introducidas en la Carta pudieron haber tenido sobre el desenvolvimiento de la situación actual. A su vez y para mayor claridad expositiva, en este texto se abordarán separadamente tres dimensiones o aspectos de la misma: las crisis no resueltas en las tramas de intermediación política, los aspectos internacionales que la enmarcan y los escenarios previsibles de su desenvolvimiento.

La crisis del modelo de intermediación política

La crisis política colombiana, evidenciada y ampliamente debatida desde hace más de dos décadas, tuvo su momento culminante en los años de 1990 y 1991 cuando, después de vencer grandes dificultades y aplicar altas dosis de imaginación y audacia, se logró la convocatoria y la elección de una Asamblea Constituyente en la cual, por primera vez en la historia, tuvieron presencia sectores tradicionalmente excluidos de la vida nacional y relegados de la representación política bipartidista: indígenas, exguerrilleros, sindicalistas, grupos cristianos y representantes de movimientos sociales, entre otros.

Esta composición pluralista se expresó en el carácter disperso, sectorial y fragmentado del corpus constitucional, bastante ecléctico para el gusto de algunos puristas del Derecho, pero definitivamente más cercano a la complejidad social que lo produjo. A pesar de esta evidente dispersión, tres temas aglutinaron el interés de los constituyentes y de las bases que los eligieron: la reforma al sistema político, el fortalecimiento de la Justicia y la descentralización político-administrativa; temas que vuelven a estar presentes, de diferentes maneras, en la coyuntura actual.

Lo que se pretendía en la Constituyente de 1991 era la reconstrucción de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, pues era ampliamente reconocido que uno de los fundamentos de la crisis reposaba, en primer lugar, sobre la incapacidad de las tramas clientelares para acotar o negociar los conflictos sociales dejados a la deriva y al desenvolvimiento de sus propias dinámicas y, en segundo lugar, sobre la ineficacia del modelo de intermediación tradicional que no lograba tramitar, de manera ordenada, las demandas de la sociedad civil ni proveer su retorno en forma de programas políticos y acciones vinculantes de la administración hacia el complejo mundo de lo social.

Las tramas clientelizadas de intermediación fueron percibidas en ese momento como ineficaces, inútiles y corruptas, y lo que se discutía en la antesala de la Constituyente era la necesidad de salirle al paso a las reiteradas crisis de legitimidad y de gobernabilidad manifestadas en la práctica creciente del clientelismo. De allí surgieron las iniciativas referidas al fortalecimiento de la democracia participativa para oponerla a un modelo decadente de representación que se había quedado en los marcos estrechos de la intermediación de favores; la eliminación, por la vía normativa, de los vicios más relevantes e irritantes de la actividad política bipartidista a través de la supresión de los auxilios parlamentarios, la promulgación de un amplio sistema de incompatibilidades para los congresistas —revestido de sanciones penales, entre ellas la pérdida de la investidura— y el diseño de algunas estrategias orientadas a garantizar la pureza del sufragio y la autonomía de los electores, tales como el tarjetón, la participación del gobierno en la financiación de las campañas, la determinación de los topes en los gastos de las mismas, las reformas al Congreso y la separación de los calendarios electorales.

La intención prevaleciente fue la de debilitar a la llamada clase política tradicional, restringiendo su capacidad de maniobra y sometiénola a una mayor vigilancia por parte de los organismos de control institucional. Simultáneamente, se fortalecía la democracia

participativa con el acentuamiento de los procesos descentralizadores y la elección popular de gobernadores que, unida a la de alcaldes, producía el efecto ilusorio de la autonomía regional y local.

De otro lado, se avanzó muy poco en la institucionalización de los partidos, no se reformó su funcionamiento interno ni se produjeron cambios significativos en la manera de hacer política y en las prácticas de los intermediarios partidistas. A su vez, la descentralización y la participación comunitaria liquidaron la poca organicidad que los partidos tenían, pues los concejales, diputados, alcaldes y gobernadores se vieron obligados a conquistar electorados diferentes a los de senadores y representantes y a atender demandas particulares referidas a lo local o regional, difíciles de coordinar por las direcciones nacionales de los partidos. Con esto, los intermediarios de provincia, de aldea, de ciudad o metrópoli se autonomizaron de los jefes nacionales, se rompió la cadena clientelista entre el centro y la periferia —de senador a concejal— y se produjo un efecto de descentramiento y de individualización de las candidaturas políticas.

Esta reforma, inconclusa y ambivalente, muy rápidamente empezó a mostrar sus debilidades y tensiones: el Congreso revocado en 1991 fue reelegido casi en su totalidad en los comicios subsiguientes, las fuerzas nuevas no lograron retener el voto de opinión que las designó para reformar la Carta y los efectos esperados de la democracia participativa fueron modestos, de bajo perfil y no lograron trascender la vida local, mostrándose incapaces de articular una propuesta nacional que se ofreciera como alternativa electoral a la decadente clase política tradicional.

Los sectores políticos tradicionales preservaron su poder —sin gobernar— y la confrontación que se anunciaba en 1991 entre la vieja y la nueva clase política parecía definirse en ese momento a favor de la primera. No obstante, la crisis del presente está demostrando que las reformas no fueron inocuas e intrascendentes y que, directa o indirectamente, han sido eficaces para develar la profundidad de la corrupción en el sistema político colombiano.

En efecto, elementos de diversa índole, relacionados con la nueva Constitución, han contribuido a detonar la crisis y hoy son mojones importantes en el rumbo que van tomando los acontecimientos. El control institucional a los gastos de las campañas, el establecimiento de topes para las mismas, las incompatibilidades definidas para los congresistas, la separación de calendarios electorales y la segunda vuelta, multiplicaron el costo de las elecciones y desarticularon la cadena de arrastre entre presidente, senadores, representantes, diputados y concejales. El control sobre el desvío de dineros públicos hacia las campañas indujo a buscar recursos en el sector privado y a acudir sistemática y masivamente a las arcas insondables de los dones del tráfico de drogas: la necesidad de recurrir a lo que Fernando Botero llama “aceitar la maquinaria liberal”, es decir, a comprometer mediante amplias financiaciones a los jefes regionales y locales —dispersos e inmersos en sus asuntos— con la campaña presidencial de su propio partido.

Todos estos elementos, al mismo tiempo, posibilitaron la sanción penal para algunos de los comprometidos con una ya larga historia de corrupción y violencia. Pese a que las denuncias sobre la presencia del narcotráfico en la política vienen gravitando en la vida nacional desde hace más de veinte años, nunca antes en la historia de Colombia se había podido concretar sindicaciones formales, llamamientos a juicio y órdenes de captura. Hoy, el Presidente y todos los altos dignatarios de su compañía, un exministro, tres ministros en ejercicio, el Procurador General de la Nación, el Contralor y más de una veintena de parlamentarios han sido vinculados con procesos penales, posibilitados, en parte, por las reformas de 1991 y las nuevas reglas de juego que esta Carta propone.

Otro tema de interés general en la Constituyente de 1991 y tan importante como el de la reforma política fue el de la Justicia. La percepción que se tenía en la época era la de una Justicia acorralada e ineficiente cuyo menguado desempeño habría incidido en el incremento de los índices de impunidad y de violencia. Se propuso, en consecuencia, su fortalecimiento, mejorando su dotación, sus

sistemas de investigación, la remuneración de jueces y empleados de la rama, así como la seguridad personal para los mismos, profundamente afectada por la violencia del narcotráfico.

En el contexto de la reforma judicial, la Constitución incluyó nuevas instituciones, entre ellas la Fiscalía General de la Nación, encargada de la instrucción de los procesos penales, la persecución y la acusación formal de los sindicados en el marco del sistema acusatorio; un sistema novedoso en el país que rompe con toda una tradición judicial. Aunque se trata de una institución nueva, frágil y muy controvertida, no solo por el carácter polémico de quien la conduce en la actualidad —el Fiscal Alfonso Valdivieso—, sino también porque algunos juristas consideran inconveniente y peligroso el sistema acusatorio, la negociación de penas y los jueces y testigos sin rostro, lo cierto es que la Fiscalía ha jugado un papel central en el desenvolvimiento de esta crisis y ha sido determinante en la recuperación de alguna legitimidad para la rama judicial y el Estado en su conjunto.

Las otras dos ramas del poder público, que también tuvieron reformas en la Constitución de 1991, no convocan la mínima confianza para el ciudadano corriente. La Ejecutiva, específicamente la institución presidencial, está hoy con buenas razones y fundamentos en el banquillo de los acusados: esto ha menguado gravemente la credibilidad en la cúpula del gobierno actual, la capacidad de gobernar —la gobernabilidad— y hasta de gestionar los asuntos más cotidianos de la administración nacional.

La pérdida de legitimidad de la institución presidencial es, quizá, la que influye de manera más significativa en la deslegitimación del régimen en su conjunto por dos razones. La primera, por el tipo de ordenamiento político vigente, sustentado en un presidencialismo radical y en la centralidad política de esta institución en torno de la cual gravitan en órbitas concéntricas las demás instancias del poder público; su desplome, en consecuencia, sería percibido como el de todo el sistema. La segunda, porque la institución presidencial había estado relativamente a salvo y preservada de la declinación y deslegitimación de otras ramas del poder, situación

que le agrega un elemento nuevo a la crisis actual en relación con las que se vienen presentando desde veinte años atrás y que hace más impredecible el desarrollo de la misma.

En la rama legislativa, la situación no es mejor. El Congreso colombiano arrastra una larga tradición de ilegitimidad, desconfianza e incredulidad y nadie espera razonablemente que de allí puedan salir soluciones a la crisis o que el juicio al Presidente se desarrolle en los marcos que estipula la Constitución. El Congreso en su conjunto y los representantes y senadores, en particular, son percibidos por la opinión pública como jueces y partes del proceso: unos por tener similares compromisos a los de la campaña presidencial, otros por haber estado en la apuesta y los demás porque en esta crisis han puesto de presente que su interés prioritario se ha dirigido a sacarle partido —para ellos y sus tramas clientelares— al desorden nacional.

En este contexto, lo más previsible es la absolución del Presidente, sin embargo, ni esta ni su condena le pondrían punto final al desprestigio del Congreso y a la crisis política del país. El Congreso, además de las múltiples sospechas que sobre él gravitan, tendría que cargar con una más: la de su inutilidad y su incapacidad manifiesta para cumplir a cabalidad y de manera transparente con el encargo constitucional que le ha sido asignado: juzgar la conducta del Presidente.

Estos elementos de la crisis aparecen potenciados por los rasgos característicos de los partidos políticos tradicionales. En ausencia de verdaderos partidos y de una oposición civilista capaz de exigirle responsabilidades políticas al Ejecutivo, al Presidente, al partido de gobierno, la democracia se queda sin su foro natural, las responsabilidades políticas se diluyen y solo queda en pie lo estrictamente judicial, produciéndose, al mismo tiempo, una suerte de politización de la Justicia y el desplazamiento de la escasa legitimidad que le queda al régimen hacia el poder judicial en cabeza de la Fiscalía General de la Nación y la Corte Suprema de Justicia. Precisamente, el supuesto o real protagonismo de la Fiscalía y la, considerada por algunos, excesiva publicidad de sus actos se debe, en parte, a la

ausencia de actores políticos, a la carencia de oposición, a las ambivalencias del Congreso. Sin protagonistas políticos dentro o fuera del Congreso, los jueces son quienes asumen este papel.

Así mismo, el desplazamiento de la escasa legitimidad del régimen hacia el poder judicial también habría que verlo como el resultado previsible de la percepción de caos, desorden generalizado y violencia desagregada que tiene el ciudadano corriente hoy en Colombia. Cuando la confusión aumenta, el resultado es la demanda de orden, de ley, de estado de derecho, que funcione la Justicia, que se restablezcan los canales institucionales, que se sepa la verdad; demandas que recaen sobre el poder judicial y específicamente sobre la Fiscalía, que parecería poseer la clave para interpretar el jeroglífico en el que se ha convertido la crisis institucional. A pesar de las debilidades, tensiones y ambivalencias de la institución de la Fiscalía, para bien o para mal, es lo único que parece quedar en pie ante el derrumbe de la institucionalidad en el país.

La profunda deslegitimación del régimen y el lento desenvolvimiento de la crisis por la insistencia del Presidente en no abandonar el cargo, han traído como corolario lo que Antonio Gramsci llamaba una *crisis en la cumbre* o *crisis orgánica*, es decir, la evidente fragmentación y crudo enfrentamiento al interior del régimen político y entre los sectores y las capas sociales que han monopolizado y usufructuado la representación política. Es una especie de guerra de todos contra todos, en el gobierno, en los organismos de control (Fiscalía, Procuraduría, Contraloría), en los organismos de seguridad (Das, Policía, Ejército), que está poniendo de presente la inorganicidad del régimen político, asunto que no se había presentado de manera tan aguda en las crisis anteriores y que el país no había vivido desde los años cincuenta.

Lo que resulta de este apretado balance sobre el desenvolvimiento de la crisis política actual es que, si bien arrastra consigo procesos de vieja data —maneras tradicionales de hacer política, formas de corrupción similares a las de otros gobiernos y la mis-

ma mentalidad permisiva y complaciente frente al narcotráfico—, también es cierto que conlleva elementos nuevos y, ante todo, que se representa en otro escenario y se dirime con otras reglas de juego las que condujeron a la Constituyente de 1991 y que quedaron plasmadas en el espíritu o el sentido de la Carta Constitucional. Por ello no es descartable que la confrontación entre la vieja clase política, decadente, pero con capacidad de maniobra, y las nuevas fuerzas tan silenciosas y ausentes en esta coyuntura, se dirima en torno al contenido transformador de la Constitución de 1991.

La dimensión internacional de la crisis

Dicha crisis política, en contraste con las anteriores, entraña otra novedad que determina el cambio en los parámetros analíticos y en las estrategias de solución: la incidencia y mayor peso que adquieren en los ámbitos domésticos los procesos internacionales en curso. Estas tendencias internacionales podrían sintetizarse, para los efectos de este comentario, en tres grandes puntos: el agotamiento de la matriz Estado-nación y su desplazamiento hacia la globalización del sistema, incluida la política; la consecuente transnacionalización del Derecho y no solamente de la economía y, por último, el fin de la Guerra Fría y el cambio en la concepción de la seguridad internacional y en la percepción de los enemigos principales del nuevo orden mundial.

La globalización y la creciente interconexión a través de los mercados han puesto en cuestión el modelo Estado-nación desde el cual se desarrolló todo el proceso de modernización económica y modernidad política de los últimos siglos en occidente. Este proceso conlleva no solo la internacionalización de la economía y la adopción de paradigmas neoliberales en la mayor parte de los países de América Latina, sino también fuertes cambios en las funciones y la centralidad de los Estados, así como en la manera de hacer política, en los propósitos de los actores sociales y en los patrones de politización vigentes. El Estado deja de ser el centro

aglutinante de la vida política y esta se desplaza, de manera multicéntrica o descentrada, hacia el vasto mundo de lo social privado con fuertes componentes internacionales.

La internacionalización de la economía tiene su correlato en lo que se ha llamado la transnacionalización del Derecho. La tendencia que se observa es la de hacer prevalecer, sobre los ordenamientos jurídicos internos, criterios normativos globales o internacionales que abarcan una gama muy grande de aspectos de la vida social: desde las reglamentaciones sobre protección y defensa de los derechos humanos —con las sanciones externas correspondientes— hasta la imposición de legislaciones internacionales contra el narcotráfico, pasando por las permanentes presiones de las multinacionales para hacer variar o suprimir la legislación nacional que obstaculiza la plena libertad económica de estas compañías.

En este contexto se enmarcan las relaciones de Colombia con los Estados Unidos, definidas por la imposición de la política norteamericana contra las drogas, de la cual nuestro país, por la fuerza de las circunstancias, se ha convertido desde la década pasada en socio obligado. Esta asociación, mediada por convenios internacionales de obligatorio cumplimiento, tiene como recurso punitivo el mecanismo unilateral de la certificación anual que, de perderse, como en el momento actual, entraña no solo sanciones y señalamientos morales, sino además fuertes restricciones económicas con efectos incalculables.

El mecanismo de la certificación le permite al gobierno norteamericano inducir desde la salida del Presidente hasta cambios constitucionales referidos, por ejemplo, a la extradición de nacionales o a la aceptación de cierto tipo de extraterritorialidad para perseguir en el país la actividad ilícita del tráfico de drogas. De allí las tesis del embajador de los Estados Unidos en Colombia, M. Frechette, sobre la pérdida de significado de las fronteras territoriales en la era de la globalización y el desdibujamiento de la soberanía de los Estados sin fronteras, sin soberanía nacional y con una legislación interna sobrepasada por decisiones internacionales, en este

caso norteamericanas. El Estado-nación como institución central de la modernidad política estaría en franco retroceso, tanto en Colombia como en otros países del mundo.

La incidencia de lo internacional en lo doméstico se acentúa, también, por la estrategia norteamericana de perseguir el narcotráfico fuera de sus fronteras, dado el alto costo político cultural que implicaría controlar el consumo en su propio país, pues los derechos civiles y las libertades individuales constituyen algo así como “el alma de la nación americana”. Controlar el consumo interviniendo en la vida privada, en las decisiones individuales, en el fuero interno e íntimo de las personas, sería algo que ni aún los gobiernos más conservadores estarían dispuestos a asumir.

La desertificación de Colombia en marzo pasado estuvo determinada, en parte, por los desarrollos particulares de la política antidrogas norteamericana. Era necesario enviarle un mensaje tranquilizador a la derecha de ese país en vísperas electorales y también una advertencia a los países latinoamericanos involucrados en el tráfico de narcóticos. Colombia, más que México, por ejemplo, era el país indicado para recibirlo, pues sus debilidades y la pérdida de legitimidad interna lo dejaban en la posición más vulnerable, lo cual explica que hoy nos encontremos en el centro de una guerra internacional contra las drogas. Esta guerra internacional, dirimida en un espacio nacional, no es “una de tantas”, es la guerra central que hoy libra el gobierno norteamericano contra un enemigo externo, es decir, contra el enemigo que pone en grave riesgo su seguridad interna.

El declive del comunismo y la finalización de la Guerra Fría, que por muchos años marcó el rumbo de la política exterior norteamericana, se ha deslizado hacia el campo de las drogas, hacia un nuevo enemigo: el narcotráfico, y hacia otros meridianos y paralelos: los países que cultivan, producen o transportan drogas para satisfacer el creciente mercado norteamericano. En esta sustitución de enemigos, Colombia empieza a perfilarse como un riesgo de primer orden para la seguridad interna de los Estados Unidos. Lo

novedoso en esta coyuntura es que las dimensiones internacionales tienen ahora efectos más acentuados sobre la dinámica de la crisis y se articulan de manera más orgánica con factores internos, generando coincidencias y polarizaciones que hacen más ininteligible y confuso el momento actual.

La injerencia norteamericana en el conflicto doméstico del país ha tenido efectos favorables al gobierno del presidente Samper, pues en el marco de una tradición de cultura política binaria, amigo-enemigo, resulta una maniobra sencilla culpar de la situación de crisis al enemigo externo y a los reales o supuestos aliados internos, soslayando, de esta manera, hechos tan graves como la corrupción del régimen, la convivencia complaciente de amplios sectores sociales con los dones del tráfico de drogas y el rápido deterioro de casi todas las instituciones republicanas y democráticas del país.

La superposición y el encadenamiento de dimensiones domésticas y externas en la crisis han contribuido a oscurecer el panorama y a que se manifiesten las más disímiles y conspicuas acciones y reacciones: el nacionalismo ordinario, con quema de banderas norteamericanas en el Congreso; el populismo tardío a través del cual el gobierno ha intentado ganar adeptos en sectores populares; las diatribas contra el neoliberalismo, que no debaten sus tesis pero sirven como recurso de descalificación para quienes denuncian la corrupción; las posturas decentes y moralistas desde donde se señala a todos aquellos que no estarían dispuestos a una cruzada ambigua, generalizante e indiscriminada contra el mal.

Todas estas posturas, de alguna manera, develan las aristas más reconocibles de la cultura política colombiana como las nociones binarias, la ausencia de terceras opciones, la búsqueda de chivos expiatorios, el soslayamiento de las verdades, el desplazamiento de los problemas hacia contextos diferentes, el “con los tuyos, con la verdad o sin ella”, la subsunción de los intereses públicos por los particulares y privados. En fin, todas estas posturas de poco han servido para lograr el tránsito institucional de la crisis.

Estas posturas, así mismo, están revelando la ausencia de mínimos criterios en el gobierno y en la sociedad civil en torno a cuatro de los problemas centrales que se han puesto de manifiesto en esta coyuntura. El primero de ellos se refiere a la significación del narcotráfico y a las maneras de asumirlo o confrontarlo. Los últimos gobiernos no han tenido una política definida y se ha pasado de la convivencia cómplice a la guerra integral y de la lucha sin decisión a la negociación judicial sin que se sepa muy bien qué criterios animan unas u otras posturas.

El segundo tiene que ver con la definición de un mínimo ético, civil, público y ciudadano que logre cohesionar a la sociedad colombiana y definir de manera discursiva y argumentativa qué hacer con los que disienten y con los que delinquen, pues décadas de impunidad y de guerra han terminado por eclipsar los argumentos y definir el comportamiento social de acuerdo con la fuerza o la razón de Estado. El tercero apunta a definir con cuáles reglas del juego se va a desenvolver la política hacia adelante, cómo van a ser las elecciones en el futuro, cómo fortalecer procesos de democratización y de ciudadanía.

El cuarto, pero no por ello menos importante, trata de definir las relaciones internacionales de Colombia en el marco de la globalización y la transnacionalización, caracterizadas hoy por la unilateralidad y la predominancia norteamericanas; y cómo construir relaciones multilaterales donde los escenarios nacionales sean algo más que campos de batalla en los que se dirimen conflictos orbitales.

Los escenarios posibles del desenvolvimiento de la crisis

La complejidad de la crisis, las distintas aristas que la configuran, las dinámicas contradictorias de su desarrollo y la incidencia cada vez más significativa de los factores externos hacen impredecible la determinación de los rumbos que ella pueda tomar. Sin embargo, algunas tendencias vienen tomando cuerpo.

Al parecer, cada vez se aleja más la posibilidad de que la crisis transcurra por los canales previstos en la Constitución, tales como

el juicio inequívoco y transparente al Presidente por parte del Congreso y su eventual traslado a la Corte Suprema de Justicia, o el llamado al Vicepresidente para que asuma la dirección del Estado. Aunque hoy la eventualidad de una renuncia presidencial, previa absolución, es más factible que en los meses anteriores, no está muy claro que sea el Vicepresidente quien lo sustituya. La opción prevista en la Constitución para estas situaciones se ha abandonado paulatinamente para dar paso a estrategias no convencionales y que requieren reformas a la Constitución: el acuerdo político para buscar un prohombre que termine el período, la anticipación de elecciones, la convocatoria a referendo, diversas propuestas sobre aprobación de leyes de punto final —con o sin “muerte política” de los afectados—, amenazas de paro empresarial y hasta un golpe de Estado técnico para deponer al Presidente y poner en su lugar al Vicepresidente.

Estas salidas no convencionales o que requieren reformas constitucionales exigirían acuerdos políticos amplios, incluyentes y muy sólidos, es decir, fuerza legitimatoria en ausencia de legalidad instituida. Ello, sin embargo, no parece posible dada la polarización, la dispersión de los actores y la escasa convocatoria que logran generar, pues si algo caracteriza esta crisis es el bajo perfil de los actores políticos, la escasa movilización que logran los actores sociales y la pobreza de las propuestas que enuncian los líderes parlamentarios, empresariales, populares y eclesiásticos.

Es sintomático el eclipse de un partido liberal que no ha sido capaz de deslindar sus intereses y su proyecto político —si es que lo tiene— de la suerte personal del Presidente; así como la pobreza vergonzante del partido conservador, ambivalente hasta última hora entre las ventajas de la burocracia y la oportunidad histórica de hacerse valer como partido de oposición; la cortedad de viejos y nuevos candidatos presidenciales que solo atinan a solicitar renuncias y a construir candidaturas futuras con los despojos del gobierno que declina.

¿Qué decir del desdibujamiento de las “fuerzas nuevas”, es decir, aquellas que se manifestaron en la Constituyente y lograron

darle un giro significativo a la institucionalidad política? Los actores sociales, tanto los que tienen asiento en el Congreso como los que se encuentran fuera de él —que son en su conjunto portadores de un nuevo modelo de democracia centrado en la participación—, no han logrado articular un discurso independiente que se salga de la polaridad amigos-enemigos del Presidente y se han venido alinderando, por razones no muy claras, en uno u otro de los campos en los cuales parece definirse el futuro del país.

Es significativo, también, el eclipse de aquellas fuerzas sociales que en el pasado tuvieron alguna capacidad de arbitraje como los gremios empresariales, el alto clero o los militares. Los primeros, cambian su estrategia según lo que muestren los indicadores económicos y los dos últimos están trenzados en divergencias internas y enfrentamientos abiertos con otras instancias gubernamentales y sociales, o quizá el deterioro generalizado de los últimos años no les permite ya arbitrar una salida con el suficiente apoyo y consenso social.

La dificultad para construir consensos amplios que les otorguen alguna legitimidad a salidas no institucionales —tal como ocurrió entre 1990 y 1991 con la citación a la Constituyente y la revocatoria del Congreso—, ha llevado a algunos a pensar en salidas autoritarias y antidemocráticas, no necesariamente militares sino más bien de corte civil pero orientadas a restaurar, por la vía de la fuerza, el orden y la moralidad perdidas.

Estas salidas autoritarias se refuerzan por la decisión de la Coordinadora Nacional Guerrillera (CNG) de intervenir, a su manera, en el escenario de la crisis actual a través de la convocatoria de paros armados, con relativo éxito en las áreas donde tiene influencia política y control militar la entrada en escena de la guerrilla y la debilidad demostrada por las Fuerzas Armadas en esta coyuntura, le otorgan a la crisis un cariz cada vez más violento y de consecuencias impredecibles en donde pueden hacer carrera las propuestas más ilegales y autoritarias. El desenlace de la crisis cruza en este momento por un punto oscilante: o se logra articular una propuesta con participación de la ciudadanía activa y de la so-

ciudad civil organizada, orientada hacia el rediseño de la política y el fortalecimiento de la democracia, o serán los actores de la guerra —militares y civiles— los que decidan a través de la violencia quién se queda con el cuerpo de la patria.

Proceso histórico de la configuración de la ciudadanía en Colombia*

En este trabajo se exploran las peculiaridades de la democracia colombiana a partir de los rasgos que presenta la ciudadanía y la práctica política en el siglo XIX. Se destacan el predominio de las ciudadanía colectivas sobre las individuales, la existencia de un modelo de representación fragmentado y de difícil control, la ausencia de elementos pluralistas en el carácter de la representación y la ausencia de rituales y de procedimientos políticos secularizantes. Estos rasgos expresan el resultado de la aplicación de valores, instituciones, procedimientos y prácticas políticas modernas en una sociedad profundamente tradicional como la colombiana.

La democracia colombiana ha sido calificada desde lo que no es, desde lo que le falta para llegar a ser o desde sus déficits o faltantes. Se ha denominado y adjetivado de varias maneras para resaltar sus diferencias con el modelo clásico: democracia restringida, bloqueada, incompleta, formal, nueva. En pocas ocasiones, sin embargo, las preguntas por la democracia colombiana se han orientado hacia sus particularidades y especificidades, hacia la identificación de cómo se constituyeron entre nosotros esas desafiantes y novedosas figuras e imágenes del republicanismo moderno, del ciudadano y de la Nación; cómo se colectivizaron y se difundieron en poblacio-

.....

* Revista Estudios Políticos # 9 (1996). Pág. 67-76.

nes tan heterogéneas y desiguales las ideas de soberanía, representación y elección.

También, se ha minimizado, hasta el desprecio, el papel que jugaron las instituciones liberales en el mundo político colombiano del siglo XIX y el resultado del amalgamamiento conflictivo y difícil del ideario de las instituciones republicanas y de las utopías ilustradas con las realidades sociales y culturales del mundo poscolonial. Si se sitúa el análisis de la democracia colombiana en el registro histórico cultural podría identificarse sus diferentes peculiaridades.

Desde la clave cultural, se intenta descifrar el significado que tuvo la victoria temprana de la modernidad política en las sociedades poscoloniales, inmersas en las relaciones propias de un mundo premoderno; también cómo estas sociedades se vieron abocadas, entonces, a construir proyectos de orden social y político totalmente nuevos y desconocidos. En otras palabras, desde la clave cultural se pretende descubrir la manera particular y siempre original como se enraizaron y se articularon las instituciones democráticas en una sociedad concreta como la colombiana.

Una segunda clave o registro para abordar el análisis sobre la democracia colombiana es la historia, vista no solo como contexto, como telón de fondo que colorea los eventos y sucesos en su devenir, sino como texto, como código, como elemento esencial de inteligibilidad e interpretación de nuestro particular proceso político. Es decir, se trata de aprovechar la historia como el camino para encontrar los hilos gruesos de esa compleja trama de idearios y realidades superpuestas. Lo cultural e histórico constituyen hibridaciones y combinaciones cuyo peso estratégico en las realidades actuales es innegable. Los dilemas contemporáneos de la democracia y de la gobernabilidad están pues referidos a esa historia desconocida que los analistas políticos se resisten a considerar.

Si aceptamos las tesis de François Xavier Guerra (1989) y de Benedict Anderson (1983), —según las cuales la democracia, la ciudadanía y el republicanismo no son procesos espontáneos o naturales

sino contruidos voluntaria y racionalmente, pero también deseados, imaginados e inventados—, resulta pertinente indagar sobre la manera como se construyeron y se fabricaron esas comunidades imaginadas, esas figuras protagónicas de la modernidad política en una sociedad poscolonial; también, rastrear la forma como se instituyeron los procedimientos y los rituales de la democracia tales como el voto, las elecciones, los escrutinios y la representación popular.

Aquí me dedicaré, concretamente, a la figura del ciudadano, rescatando sus dimensiones más relevantes en tanto que actor protagónico de los procesos electorales y de representación política. Sería necesario advertir que se trata de la alusión a rasgos generales que cambiaron frecuentemente durante el siglo XIX y cuyas variaciones cronológicas no se apuntan. Se destacan, en consecuencia, solo los aspectos de mayor permanencia y significación, entre los que se encuentran el predominio de las ciudadanía colectivas sobre las individuales, el aparente modelo jerárquico de representación versus un real modelo fragmentado de difícil control, la ausencia de criterios pluralistas en el carácter de la representación y la ausencia de rituales y de procedimientos secularizantes.

Predominio de lo colectivo sobre lo individual

El primer aspecto destacable es el predominio de una noción de ciudadanía colectiva (Carmagnani y Hernández, 1995), orgánica a la comunidad local, territorializada y previa a la formación de la comunidad política o el *demos*. Es decir, en la base de la pirámide social, las comunidades, las corporaciones municipales y los agregados vecinales fueron los depositarios reales de los derechos de ciudadanía. Sin embargo, este predominio de lo colectivo, de lo comunitario y lo local no anuló totalmente la forma individual y privada de la ciudadanía, que se mantenía en la cúspide de la representación política: en los electores de último nivel, en los gobernantes y en los legisladores por ellos designados, es decir, en las sociedades de pensamiento (Guerra, 1989).

Este predominio de lo colectivo sobre lo individual tiene que ver con la asimilación que se hizo, desde las primeras constituciones, entre vecino y ciudadano. El ciudadano de la nueva República no era el individuo autónomo, el sujeto portador de derechos y deberes, el suscriptor básico del contrato social. Por el contrario, el ciudadano consagrado en las primeras constituciones de la Nueva Granada fue el vecino libre de las villas y ciudades: el que tenía, según la norma colonial, “casa poblada”, pagaba contribuciones al cabildo, tenía una forma independiente de ganarse la vida, “sin depender de otro”; es decir, el que no era jornalero, peón de hacienda, sirviente doméstico, agregado, manumitido o esclavo.

A su vez, el vecino, por hacer parte del corpus social, gozaba de las prebendas y los estatutos diferenciales de la villa o la ciudad. No era lo mismo, por lo tanto, ser vecino-ciudadano de la capital del país o de los principales centros provinciales que serlo de un pequeño poblado o aldea alejada. La ciudadanía era no solo diferencial por los requisitos exigidos para votar, sino también de acuerdo con la localización, el territorio y la condición de vecino.

La identidad inicial entre vecino y ciudadano estaba consagrada en la Constitución de Cádiz de 1812 (Ocampo, 1983). Esta voz, al parecer, fue tomada de allí por los intelectuales de los cabildos en la Nueva Granada y desapareció de los textos constitucionales generales hacia 1840. Sin embargo, en la definición de la ciudadanía de las constituciones provinciales, locales y de los Estados soberanos entre 1853 y 1885 se siguieron incluyendo rasgos correspondientes al viejo status de vecino, que permaneció como recurso para calificar el derecho de las personas que podían sufragar.

El advenimiento de la República no trajo consigo, de manera automática, la formación del demos, del cuerpo político, constituido por sujetos autónomos e independientes, que desligados de sus comunidades ancestrales se acogieran voluntaria y racionalmente a los grandes principios éticos del contrato social. Lo que ocurrió entre nosotros fue bien diferente: la adscripción y la pertenencia a una comunidad local en condición de vecino era

lo que garantizaba el acceso del sujeto a la comunidad política, es decir, que el individuo accede al demos porque previamente hace parte de otro cuerpo: la comunidad local. Adicionalmente, más que acuerdos racionales y voluntarios frente a los ejes del contrato social y del ideario republicano, lo que predomina es otro tipo de identidades de carácter cultural, afectivo, parental, orgánico, pero no de índole político.

No es extraño, entonces, que el contrato o pacto fundador de la Nación y de la República, antes que de ciudadanos, sea de localidades, de cabildos, de territorios, de cuerpos municipales, en el que el ciudadano no es una célula individual sino parte de un agregado social, de un todo orgánico. Esta circunstancia le otorga una gran fuerza al localismo y a los grandes y pequeños vecindarios, debilitando, al mismo tiempo, a la Nación y al Estado.

En las primeras constituciones promulgadas se perfila otro elemento profundamente reforzador del comunitarismo local. Se trata de las juntas de vecinos notables, del patriciado urbano que, en cada localidad, villa o ciudad, tenía la potestad de elaborar los listados o padrones de las personas que, a su juicio, llenaban los requisitos legales para ser electores en los diferentes grados o niveles. Con estas juntas de notables se acentúan en las localidades las diferencias entre el común y los patricios o “familias distinguidas”, ligadas por lo general con los primeros pobladores, que conservaron por muchos años los privilegios, los honores y el reconocimiento social otorgado a las villas y a los poblados en los cuales residieron. De esta manera, la diferenciación social de origen colonial se conserva en la estructura republicana a través de las juntas de notables y mediante las formas indirectas de la elección.

Los criterios o condiciones para acceder a la ciudadanía, consagrados en las constituciones y en los códigos electorales, eran poco específicos y permitieron un grado amplio de discrecionalidad a la junta calificadora. En estos criterios se combinaron, de manera híbrida, elementos modernos, racionales y objetivos, con otros de

corte premoderno, subjetivo y tradicional. Entre los primeros puede citarse el número (determinados electores de acuerdo con la población y determinado número de votos para elegir representantes y senadores), la ilustración (saber leer y escribir), la independencia económica (poseer determinada renta, pagar impuestos). Dentro de los segundos, en los códigos se enuncian cualidades tales como el honor, la dignidad personal, la honradez, la moral. Estas cualidades, que eran difíciles de constatar y exigían el conocimiento personal de los vecinos y los posibles electores, fueron usadas con laxitud y discrecionalidad por las juntas de notables y terminaron por otorgarles un poder considerable sobre los recursos de la representación política.

La discrecionalidad de las juntas de notables, unida a la ausencia de un estatuto general y único de vecinazgo para toda la Nación, contribuyó a particularizar el derecho ciudadano, a diferenciarlo. La ampliación o constricción de la ciudadanía dependía, en consecuencia, de la lucha interna de los notables locales por el control de los electores. Aunque parezca paradójico, este manejo discrecional de las juntas de notables fue el resquicio por donde se colaron nuevas ciudadanías y lo que permitió la presión de algunos sectores para la ampliación del derecho al voto.

De alguna manera, en la ciudadanía moderna se recreó, bajo otras formas, la condición estamental, comunitaria y localista de la sociedad tradicional. La ciudadanía, por esta vía, se situó en una frontera ambivalente, pues el vecino-ciudadano de la comunidad local fue, al mismo tiempo, el ciudadano de la Nación, el depositario primario de su soberanía. Esto planteaba la existencia de una pluralidad fragmentada de identidades y pertenencias donde los referentes territoriales, locales y domésticos pesaron más que los institucionales y nacionales propiamente dichos. De esta manera se debilitó el sentido republicano de la política y se reforzaron poderes tradicionales del mundo privado, corporativo, orgánico y patrimonialista.

El modelo de representación: jerárquico o fragmentado y de difícil control

Los derechos políticos de elección y representación de los vecinos-ciudadanos tuvieron diferentes características: voto público y de viva voz entre los sufragantes de parroquia, que era la jurisdicción electoral menor; voto secreto y escrito para los electores de segundo y tercer grado, que se realizaban en jurisdicciones electorales mayores como el cantón, la provincia o el departamento; voto indirecto, según el cual el común votaba por electores hasta de tres niveles: designación directa de funcionarios y representantes, que corría por cuenta de pequeños grupos de notables reunidos en asambleas electorales; voto censitario, es decir, en el que se establecían requisitos como la edad, el sexo, la condición, económica y la ilustración, entre otros.

Las características atrás descritas del proceso electoral presentan, a primera vista, una imagen autoritaria y jerárquica de la representación, una idea muy restringida de democracia y un modelo controlable y manipulable desde el centro y desde arriba, bastante impermeable al acceso y a la intervención de actores o de grupos opositores al poder local dominante. Sin embargo, en la dinámica política ocurría todo lo contrario. Se trataba de un proceso tan fragmentado, disperso y particularizado que era prácticamente incontrolable, desde el centro de la Nación o desde la propia región, y de imposible dirección desde la cúspide del poder político. Estas dificultades propiciaron el desarrollo de negociaciones, más o menos explícitas, entre los diversos grupos de notables y el común, entre los notables de diferentes localidades y entre estos y los altos poderes públicos para definir candidaturas y elegir funcionarios de distinto rango.

Las directrices electorales del centro provincial o nacional no se cumplían de manera inmediata y sin discusión. Las candidaturas, por ejemplo, eran negociadas a través de acuerdos de diverso tipo. A su vez, para las iniciativas locales con vocación de poder regional se debía contar con aliados en los diferentes puntos cardinales de la

provincia y desarrollar estrategias de equilibrio bastante complejas entre las notabilidades de diversos lugares.

Este sistema de negociaciones, acuerdos, reciprocidades y lealtades pusieron en juego ciertas habilidades políticas para conseguir, controlar y comprometer electores. De esta forma, se propició el surgimiento de intermediarios que funcionaron a la manera de eje articulador entre las sociabilidades comunitarias y agregadas de las localidades y las sociabilidades políticas de corte moderno, tales como los clubes, las sociedades de pensamiento y los grupos de intelectuales que elaboraban la ideología de los incipientes partidos políticos. El resultado final era una representación electoral moderna en su cúspide y tradicional y premoderna en su base.

Los actores de la intermediación política, representados en los electores de segundo y de tercer grado, tradujeron para el común y para el ciudadano corriente, en códigos culturales tradicionales, los principios abstractos y generalizantes del republicanism y la democracia. Al mismo tiempo, instituyeron formas de poder bastante privatizadas, no estatales ni institucionales (como el caudillismo, las clientelas, las parentelas y el gamonalismo) o abiertamente ilegales (como los fraudes), pero que resultaban de una gran eficacia y eficiencia política y proporcionaban legitimidad al poder nacional y provincial.

La relación de doble vía que se establecía entre el sistema de representación política y el ordenamiento territorial es otro aspecto que se debe resaltar. La ciudadanía colectiva, localista y territorializada indujo el proceso de segregación espacial. Ninguna localidad, villa o ciudad quería depender administrativamente de otra porque tal sujeción anulaba su presencia pública y la posibilidad de representarse autónomamente. El ordenamiento territorial que resultaba de estas tensiones entre localidades se fue adecuando y ajustando a las necesidades electorales de los partidos políticos que se disputaban el poder. A su vez, la creación o supresión de distritos, cantones o provincias, estuvo fuertemente influida por las múltiples dinámicas de la representación electoral.

Ausencia de criterios pluralistas en el carácter de la representación

El tercer eje o perfil de la ciudadanía híbrida tiene que ver con la función del voto y de las elecciones. Estos no estuvieron relacionados con la competencia política, no tuvieron como objeto representar la heterogeneidad social o arbitrar diferencias entre los diversos grupos de interés que se confrontaban en la sociedad civil. Durante el siglo XIX, la representación fue colectiva, holística, total y sin fisuras de ninguna clase y la noción de pluralismo no hacía parte del imaginario político ni era, per se, un valor democrático.

Los elegidos y los gobernantes representaban al conjunto de la Nación, de su localidad o de su región, a su unidad mística e indivisible. Los partidos, durante el siglo XIX, aunque eran fuertes en lo social, no existían constitucionalmente y fueron percibidos como facciones, como divisiones peligrosas y anarquizantes que atentaban contra la unidad del pueblo-nación, como algo que la democracia debía corregir para poder subsistir y afianzarse; nuestra democracia, más que de partidos, parecía definirse, entonces, como de corte parlamentario. Es necesario advertir que esos criterios totalizantes eran los que regían por la misma época en Europa y aquí, como allá, los partidos entraron a la democracia por la puerta falsa.

Esta particular forma de pensar la representación política se refleja en la existencia de un desbalance significativo en los códigos electorales. Hay una ausencia total de reglamentación sobre los partidos políticos y su organización interna, así como sobre su participación en las campañas electorales. La voz del partido no se encuentra en las constituciones, en los códigos o en las “circulares” enviadas en períodos electorales a los alcaldes y gobernadores; solo se los mencionaba en la prensa. Es como si los partidos no existieran, como si el asunto de elegir y de representar fuera un acto individual y personal, guiado por la conciencia de cada cual y por el conocimiento que se tuviera del elector o del representante.

La ausencia de formalización de los partidos y la inexistencia del pluralismo ideológico por ellos expresado, se reforzaba mediante la prohibición expresa de hacer proselitismo político. En los primeros códigos electorales de la República se sancionaba drásticamente a la persona que indujera a otra a votar por ella o por una tercera y es bien significativo que en la Constitución de 1886 los partidos fueran explícitamente prohibidos. De hecho, la oposición política solo fue reconocida en Colombia hacia 1906 y hubo que esperar varios años para que ella fuera reglamentada.

La no formalización de los partidos políticos contrasta con una reglamentación minuciosa y exhaustiva de los procesos electorales: escrutinios, actas y requisitos legales para reclamar y pedir nulidades; garantías y controles dirigidos a evitar el fraude. Esta noción de representación colectiva, total, sin fisuras ni consideraciones de algún tipo sobre los pluralismos y las heterogeneidades, reforzó una cultura política excluyente que negaba reconocimiento al contradictor, quien quedaba por fuera de la comunidad política, del cuerpo místico de la Nación y sin posibilidad de contar con interlocutores en el Estado.

La exclusión de los opositores políticos terminó por convertirlos en enemigos, no solo de un partido u opción política, sino del pueblo, de la Nación y de la patria. El juego secular de las representaciones políticas constituyó, por esta vía, una verdadera teología política en la que una parte, el partido, se abrogaba la representación de un todo simbólico, dejando por fuera de ese imaginario holístico al contradictor, derrotado electoral o militarmente.

Ausencia de rituales y procedimientos secularizantes

El cuarto eje o perfil de la ciudadanía híbrida es la imbricación entre la comunidad política o de ciudadanos y la comunidad cristiana. Los ritos democráticos, instaurados por el advenimiento temprano del republicanismo y expresados a través de los procedimientos

para el ejercicio electoral consagrados en la Constitución, no trajeron consigo imágenes secularizantes y modernas de ciudadanía que le permitieran al elector convocado saber que estaba, formalmente, frente a otro tipo de sociabilidad, frente a otro orden político y frente a una colectividad nueva, esencialmente distinta: la democrática. Por el contrario, los procesos electorales reprodujeron las viejas imágenes de la comunidad cristiana y del localismo colonial, representado en los cabildos, y dificultaron, de esta manera, la formación de referentes colectivos de corte moderno.

Los electores de parroquia votaban generalmente en el recinto de la iglesia, con la presencia del cura párroco quien, junto con el juez y el escribano, conformaban habitualmente el jurado electoral. Los electores debían asistir, antes de los comicios, a una misa solemne en la cual se invocaba al Espíritu Santo para que los iluminara en la elección que iban a realizar. A su vez, para las ceremonias republicanas de elección de segundo y tercer grado, es decir, para las reuniones de las asambleas electorales de cantón o de provincia —que no se realizaban en recinto sagrado—, los electores debían observar el requisito de asistir a la santa misa antes de cumplir con el sagrado deber de elegir a sus gobernantes y representantes.

Así, desde sus inicios, la fiesta republicana se imbricó con la celebración religiosa, se desarrolló en los mismos espacios y con los mismos actores, es decir, se sacralizaron unos eventos cuyo sentido original era esencialmente profano y secular. Los procesos de elección y designación de funcionarios no lograron crearse espacios o rituales propios, sino que, por el contrario, compartieron con lo religioso referentes simbólicos idénticos e imaginarios similares. La ausencia de rituales republicanos secularizantes no permitió que en los imaginarios sociales de los electores se trazara una línea nítida y diferencial entre la comunidad política, o el corpus de la democracia y la comunidad cristiana, local y doméstica que venía de tiempo atrás. Esta situación reforzó la teología política y el arraigo comunitario.

A manera de conclusión

Para concluir, no es aventurado señalar que, si bien el proyecto de ciudadanía y de Nación que se expresaba en los primeros corpus constitucionales del siglo XIX se enmarcó en lo que Alain Renault (1993) llama la *Nación contrato*, *Nación pacto* —es decir, aquella suscrita por individuos autónomos, libres e iguales que convienen en vivir bajo una misma ley, despojados de sus particularidades y sus agregaciones sociales—, en la práctica los avatares de la ciudadanía y la puesta en marcha del proceso de representación a través de lo electoral, le dieron cuerpo a un modelo de Nación tipificada por el mismo autor como *Nación cultural* o *Nación genio*. Esta era formada por comunidades, por cuerpos locales arraigados territorialmente, que reflejaban el estamentalismo de la sociedad tradicional pero que, al mismo tiempo, eran los sujetos colectivos del pacto social. Ciudadanía y naciones híbridas de republicanismo sui generis cuyos efectos sobre la cultura política del presente están aún por desentrañar.

Notas para la conceptualización del desplazamiento forzado en Colombia*

Organismos internacionales como la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur) y, en general, quienes se ocupan de la atención y la protección de las personas desplazadas por la fuerza han desarrollado una labor analítica importante al elaborar y precisar algunos conceptos que brindan instrumentos operativos para la acción de protección y ayuda a las víctimas afectadas por este desastre humanitario. Sin embargo, el tema y el debate sobre uno de los dramas humanos más agudos en numerosos países del mundo está lejos de agotarse y continúa abierto, de ahí que resulte pertinente contribuir a la discusión con unas reflexiones sugeridas por el análisis de una experiencia histórica particular como la de Colombia, confrontada con algunos aportes que desde la filosofía política se han hecho sobre este tema.

El referente teórico de estas notas es el pensamiento de Hannah Arendt (1974b), quien inauguró en la filosofía política una reflexión sólida y brillante sobre la condición de los apátridas —como ella

.....

* Revista Estudios Políticos # 17 (2000). Pág. 47-70.

los llamó—, a partir del análisis crítico de una experiencia histórica concreta: los éxodos forzados ocurridos en la Europa oriental y central, cuando en las primeras décadas del siglo XX hicieron crisis los grandes imperios y los Estados multinacionales. El trabajo de esta filósofa alemana contiene algunas indicaciones de gran valor teórico sobre la condición de los apátridas, indicaciones que sirven para establecer un contrapunto con una realidad histórica muy diferente como la colombiana, que, si bien presenta perfiles y dimensiones particulares, tiene innegables referentes universales y ecos en la historia contemporánea de muchos países del mundo.

Los apátridas

Hannah Arendt (1974b) describe a los desarraigados como aquellas personas que “una vez expulsados de sus lugares de (origen y) residencia quedaron sin abrigo; una vez que abandonaron su Estado se tornaron en apátridas; una vez que se vieron privados de los derechos humanos carecieron de todo derecho y se convirtieron en la escoria de la tierra” (p. 343). Para la autora, los apátridas son, entonces, quienes viven sin Estado, sin patria y sin ley en razón de que nacieron bajo un tipo inadecuado de pueblo, de cultura, de religión o de clase.

La reflexión de Arendt sobre los apátridas está comprendida en el período de entre guerras y los analiza a la luz de los efectos traumáticos que para la Europa central y oriental tuvieron tres factores específicos: el derrumbe de los grandes imperios multinacionales (Austria-Hungría y Rusia), los tratados de paz que pusieron fin a la Primera Guerra Mundial y que redefinieron las fronteras de varios países, y los tratados sobre minorías nacionales, suscritos por los diferentes Estados y por la Comunidad de Naciones.

Dice Arendt que con dichos tratados y las fronteras artificiales señaladas en ellos se agruparon varios pueblos en cada uno de los Estados nacionales que habían resultado de la caída de los imperios. Los tratados

denominaron estatales a algunos de esos pueblos y les confiaron el gobierno, suponiendo tácitamente que los restantes (como los eslovacos en Checoslovaquia o los croatas y los eslovenos en Yugoslavia) estarían generalmente asociados con ese gobierno, cosa que no ocurrió y, con una arbitrariedad igual, crearon de lo que restaba un tercer grupo de nacionalidades denominadas 'minorías' añadiendo así a la abundante carga de los nuevos Estados el inconveniente de tener que observar regulaciones especiales para una parte de la población (Arendt, 1974b, p. 349).

La minoría por excelencia eran los judíos, dispersos en muchos países, pero en condición de pueblos sin territorio y sin Estado. Estos pueblos sin Estado o pueblos sin historia, como los denomina Otto Bauer, emprendieron en algunos lugares movimientos de independencia nacional o de autonomía, esforzándose por lograr reconocimiento y participación en los asuntos públicos, en procura por autodeterminarse y fundar su propio Estado, pues argumentaban que “la verdadera libertad, la verdadera emancipación y la verdadera soberanía popular solo podían lograrse con una verdadera emancipación nacional, pues el pueblo sin un gobierno nacional propio se hallaba privado de derechos humanos” (Arendt, 1974b, p. 349).

Al mismo tiempo, los Estados nacionales se ocuparon de sofocar estos movimientos e intentaron asimilar por la fuerza a sus minorías. Cuando esto no fue posible, en algunos países se privó a otros pueblos o a minorías que vivían dentro de sus fronteras del derecho a pertenecer a la Nación institucional, pues se argumentaba que esas personas mantenían la adhesión a su propio pueblo y no al del Estado nacional bajo cuyas leyes vivían; se les revocaba, por lo tanto, el derecho de nacionalidad y de ciudadanía mediante un decreto del Estado soberano, convirtiendo a estos pueblos en apátridas y obligándolos al éxodo (Alemania nazi en 1933 contra los judíos; Grecia en 1928 contra los armenios, entre otros) (Arendt, 1974b). Dice la autora que el fenómeno de los apátridas se hizo masivo durante el período de entre Guerras, particularmente intensificado durante la segunda confrontación mundial, y que cada

acontecimiento político que agitó a Europa en esa época añadió un nuevo contingente de personas al ya existente que vivía “sin Estado, sin Patria y sin Ley”.

Dado que las razones de la apatricia podían ser diferentes, se configuró un grupo heterogéneo que podía clasificarse por categorías y clases: en algunos casos se trataba de personas que habían tenido que abandonar su lugar natal porque este había cambiado de autoridad varias veces en poco tiempo; en otros casos se trataba de quienes, por situaciones de guerra, huían de su país buscando refugio en otro, hasta que este, en un momento dado, dejaba de aceptarlos; en otros casos se trataba de apátridas “voluntarios” que se refugiaban bajo esta condición para evitar su deportación a un lugar donde podían ser eliminados (los judíos en Francia); pero, la mayoría de las veces, la apatricia tenía que ver con pueblos y minorías sin Estado que fueron desnacionalizados y privados de los derechos de ciudadanía por sus respectivos gobiernos, sobre todo bajo la égida de dictaduras y gobiernos autoritarios (Alemania y la Unión Soviética) (Arendt, 1974b).

Para Arendt, la condición de apátrida se hizo posible por la paradójica sustitución que se produjo en los Estados nacionales modernos al asociar los derechos humanos con los derechos referidos a la nacionalidad y a la ciudadanía. Dice la autora que la Declaración de los Derechos del Hombre a finales del siglo XVIII significó la total emancipación del ser humano de toda tutela devenida de lo extraterrenal o de las costumbres históricas. El hombre sería un ser individual, autónomo, capaz de tomar sus propias decisiones, que llevaba su dignidad dentro de sí mismo, sin referencia a un orden social o nacional más amplio.

Estos derechos del hombre eran proclamados como inalienables, irreductibles e indeducibles de otros derechos o leyes y no se invocaba ninguna autoridad para su establecimiento. Si esto era así, no se requería ninguna ley para protegerlos; por el contrario, todas las leyes y los órdenes constitucionales se sustentaban en ellos:

(...) el hombre y sus derechos eran el único soberano en cuestiones de ley y de la misma manera el pueblo era el único soberano en cuestiones de gobierno (...). La soberanía del pueblo no era proclamada por gracia de Dios sino en nombre del hombre, así es que parecía natural que los derechos inalienables del hombre hallaran su garantía y se convirtieran en parte inalienable de los derechos del pueblo al autogobierno soberano (Arendt, 1974b, p. 369).

Sin embargo, la paradoja implicada en los derechos inalienables del hombre significó el referirse a un ser abstracto y universal que parecía no existir en ninguna parte, pues todos los hombres vivían bajo algún orden social y participaban de colectividades culturales, lingüísticas, religiosas o étnicas. De esta manera, los derechos del hombre se vieron subsumidos y coimplicados con los derechos de los pueblos y de las Naciones-Estado; la soberanía individual fue incorporada y diluida en la soberanía de la Nación, más concretamente, en la del pueblo dominante de la Nación-Estado (Habermas, 1999).

El presupuesto inicial de los derechos del hombre suponía que estos eran independientes de los gobiernos y de los pueblos, pero aquellos sujetos sociales que pertenecían a pueblos sin Estado o estaban en condición de minorías no tenían ninguna autoridad que protegiese esos derechos ni alguna institución dispuesta a garantizarlos. Solo en tanto que nacionales o ciudadanos, los derechos humanos podían tener alguna aplicación y protección y quienes eran desnacionalizados por leyes y decretos de un Estado soberano quedaban, per se, privados de los derechos inalienables del hombre y convertidos en “la escoria de la tierra”¹.

Para Hannah Arendt las pérdidas que sufrieron las personas en condición de apátridas se pueden resumir en los siguientes campos:

a) La pérdida de sus hogares, lo que significa algo más que la vivienda o el lugar de residencia; era también el entorno doméstico, el entramado social en el que habitaban, los afectos, las querencias,

.....

1 La noción “la escoria de la tierra” es asumida por Hannah Arendt para referirse a la condición de apátrida.

las costumbres, la geografía, la memoria y, sobre todo, “la desaparición de su lugar en el mundo”. Dice la autora que estas pérdidas han sido vividas de la misma manera por todas aquellas personas que, a lo largo de la historia, se han visto forzadas al éxodo por razones políticas o económicas; pero lo que marca la condición de apátridas es el no poder encontrar a dónde ir, el carecer de un nuevo lugar sobre la tierra para rehacer sus vidas:

(...) repentinamente, ya no había un lugar en la tierra al que pudieran ir los migrantes sin encontrar las más severas restricciones; ningún país al que pudieran asimilarse, ningún territorio en el que pudieran hallar una comunidad propia (...) todo el que era arrojado de una de estas comunidades cerradas y estrechamente organizadas (las Naciones-Estado) se hallaba al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones (Arendt, 1974b, p. 372).

b) La pérdida de la protección de sus gobiernos dada la pérdida de su estatus legal —nacional y ciudadano—, a lo que se sumaba la imposibilidad de conseguir la protección de otro Estado, pues sin estatus legal de ciudadanos de algún país en particular quedaban por fuera del reconocimiento oficial de otro. Además, los apátridas no estaban calificados para reclamar el derecho de asilo, pues, contrario a los refugiados, aquellos no eran perseguidos por lo que habían hecho o pensado sino porque “(...) habían nacido en el tipo inadecuado de raza (...) o el tipo inadecuado de clase (...) o porque habían sido alistados en el ejército por el tipo inadecuado de gobierno (Ejército Republicano Español)” (Arendt, 1974b, p. 373).

Los apátridas no eran en esencia refugiados políticos; no estaban en contra de sus gobiernos ni eran enemigos activos de sus expulsores:

(...) parecían ser nada más que seres humanos cuya misma inocencia desde cualquier punto de vista, y especialmente desde el gobierno perseguidor, era su mayor desgracia; la inocencia, en el sentido de completa falta de responsabilidad, era la marca de su estado fuera de la ley tanto como la sanción de la pérdida de su estatus político (...) la privación de la

legalidad, es decir, de todos los derechos, ya no tenía relación alguna con delitos políticos (Arendt, 1974b, p. 373).

c) El tercer elemento que menciona Hannah Arendt, muy ligado con el anterior, es el “estar por fuera del redil de la ley” (Arendt, 1974b, p. 354). El gran drama de los apátridas no es únicamente que se encuentre amenazada su vida, su libertad, la búsqueda de la felicidad, la igualdad ante la ley o la protección para la propiedad. Según se use la fórmula francesa o americana de declaración de los derechos humanos, enunciados para resolver tensiones y problemas en el interior de comunidades dadas (Estados nacionales), la calamidad de los apátridas reside en que

(...) ya no pertenecen a comunidad alguna, su condición no es la de no ser iguales ante la ley, sino que no existe ley alguna para ellos; no es que sean oprimidos sino que nadie desea incluso oprimirlos (...) la prolongación de sus vidas es debida a la caridad y no al derecho (...) y los acontecimientos favorables o desfavorables les sobrevienen como accidentes sin relación con lo que hagan, hicieron o puedan hacer (Arendt, 1974b, p. 375).

Los apátridas, dice la autora, no solo están privados de pertenecer a algún tipo de comunidad organizada y del derecho a tener derechos (la ciudadanía), sino que la pérdida de sus hogares, de la protección de su propio Estado y de la ley termina por hacerse equivalente a la expulsión de la humanidad, de allí que los apátridas pasan a convertirse en “la escoria de la tierra”. Para Arendt (1974a), los derechos del hombre serían el rasgo definitorio de la condición humana; su pérdida significaría la pérdida del poder sobre la palabra y el pensamiento (la *lexis*), la pérdida de toda relación humana (la *praxis*), pues el hombre es un animal político que vive en comunidad, y, en general, la pérdida de las más esenciales características de la vida humana: “(...) la calamidad que ha sobrevenido a un creciente número de personas no ha consistido en la pérdida de derechos específicos, sino en la pérdida de su cualidad esencial como ser humano, su dignidad” (Arendt, 1974b, p. 376).

El factor decisivo es que estos derechos (del hombre) y la dignidad humana que los sustenta, “tendrían que seguir siendo válidos aunque solo existiera un ser humano sobre la tierra; son independientes de la pluralidad humana y han de seguir siendo válidos aunque el correspondiente ser humano sea expulsado de la comunidad humana” (Arendt, 1974b, p. 376). Desde la perspectiva arendtiana, los fundamentos esenciales de la condición humana son la dignidad, sobre la que descansa el derecho a tener derechos, y la pertenencia a cualquier forma de comunidad organizada y no la perspectiva contraria, según la cual de los derechos de los pueblos o las naciones derivan los demás derechos. Desde aquella perspectiva, que plantea la dignidad indeclinable de cualquier ser humano, se puede argumentar contra el desplazamiento forzado y a favor de las reparaciones y las compensaciones a que dé lugar.

La apatricia, tal como la describe Hannah Arendt, es un caso límite de desplazamiento forzado en tanto que entraña la expulsión de la comunidad humana por la práctica imposibilidad de encontrar “otro lugar sobre la tierra”. En este sentido, difiere de otras formas de desplazamiento contemporáneo, incluido el colombiano, aunque existen algunos elementos comunes que valdría la pena resaltar.

Contrapunto entre apátridas y desplazados

El punto de referencia para el estudio de los éxodos masivos de población que Hannah Arendt (1974b) analiza en la Europa central y oriental durante las primeras décadas del siglo XX es el de la formación de Estados no correspondientes con sus respectivas nacionalidades y el uso de la soberanía de esos Estados para excluir de los derechos a los pueblos no estatales; es decir, es un asunto referido a la manera como se configuraron, por la vía autoritaria de la aplicación de la soberanía, los Estados nacionales en esa parte del mundo.

Para el caso colombiano, el conflicto de larga duración que atraviesa la vida del país (estado de guerra), en el cual se enmarca el desplazamiento forzado, también está relacionado con procesos de construcción del Estado nacional (es una guerra por la construcción nacional), pero en lugar del ejercicio autoritario de una soberanía institucional que excluye otros pueblos de todo derecho, se trataría de una soberanía en vilo, en disputa permanente, y de un Estado que por esta razón no ha logrado pacificar la sociedad e imponer o hacer aceptar un principio de orden común, dejando los derechos de todos en condición de virtualidad (Uribe, 1998a).

La apatricia es una condición jurídica para las personas que la sufren. Procede de un ejercicio soberano del Estado, de un acto legal del gobierno, a través del cual se priva a quienes “nacieron bajo un tipo inadecuado de raza, de clase o de pueblo” del derecho a la Nación y a la ciudadanía, y se los obliga al éxodo, al refugio en otras naciones; de ahí que sean apátridas de *jure* (Arendt, 1974b, p. 355). En Colombia, los desplazados forzados no pierden sus derechos nacionales y ciudadanos por un acto legal, ni son obligados a cruzar las fronteras para refugiarse en otros países (el desplazamiento es predominantemente interno), pero el desarraigo de sus lugares de residencia sí se sustenta sobre “una orden”, sobre un acto de fuerza de un poder armado con pretensión soberana, que impone su ley y al cual es necesario obedecer para salvar la vida, porque la Nación y el Estado al cual el desplazado pertenece no tiene soberanía sobre ese territorio, porque su orden político no rige allí y porque la ley institucional es ineficaz para proteger sus derechos y para sancionar a quienes los violen. Por estas razones, los desplazados serían apátridas de *facto* y su expulsión sería el resultado de un acto soberano de un poder alternativo.

Efectivamente, los desplazados colombianos no tienen que abandonar la Nación, les basta con moverse dentro de las fronteras de su país y situarse por fuera del territorio controlado por el poder con pretensión de soberanía que los expulsó para poner sus vidas a salvo. El carácter predominantemente interno del despla-

zamiento en Colombia está determinado por la naturaleza del conflicto armado y por el despliegue desigual del estado de guerra. En las regiones, la lucha entre soberanías permite cierta capacidad de maniobra para el refugio, la resistencia, el acomodamiento y la invisibilización que no tuvieron los apátridas europeos de principios de siglo. Los desplazados colombianos, para rehacer sus vidas, sí pueden encontrar un nuevo lugar sobre la tierra, incluso en su misma Nación, dada la fragmentación que la caracteriza y que hace de ella un archipiélago donde difícilmente lo que ocurre en una región repercute en las otras, o lo que acontece en el campo conmueve a las ciudades. Esta fragmentación y la competencia de soberanías permite el refugio interno.

Las víctimas del desplazamiento en Colombia pueden encontrar un nuevo lugar sobre la tierra de su propia patria, pero esto no quiere decir que sea tarea fácil. Para muchos de ellos es particularmente complejo enfrentar universos urbanos para los cuales no están preparados: en general, desconocen las maneras de habitar, circular, utilizar los recursos del medio, producir y subsistir en entornos desconocidos; además, les resulta difícil construir nuevas tramas sociales en los lugares de llegada; deben enfrentar la animadversión de los nuevos vecinos y de los habitantes de las ciudades que los miran con recelo y como portadores de los males que aquejan a las ciudades (Uribe et al, 2001).

Los desplazados sufren la indiferencia o la franca hostilidad de los gobiernos locales, quienes, como dice Hannah Arendt (1974b) refiriéndose a los países de destino de los apátridas, actúan con mezquindad porque piensan que cualquier gesto humanitario con ellos traerá nuevas oleadas de migrantes forzados. Por esto, a los desplazados solo se les ofrece como alternativa el retorno a su lugar de procedencia, aunque las circunstancias en que fueron expulsados sigan vigentes y los espere, si regresan, una muerte segura. De ahí que, para los desplazados colombianos, tan importante como el derecho a no ser desplazados, es que se les garantice el derecho a la ciudad, a habitar y residir en los entornos urbanos, a reconstruir

allí un “nuevo hogar”; otro lugar que puedan llamar propio, en el que sea posible demandar los derechos que les corresponden: la compensación socio-económica, la inclusión social, el reconocimiento político y la reparación moral (Anónimo, 1997).²

Es preciso enfatizar también que los desplazados forzados colombianos no constituyen un pueblo sin Estado, una minoría nacional, religiosa, étnica o algún grupo especial que posea una identidad preexistente o, siquiera, un rasgo que permita pensarlos como conjunto social, como los que describe Hannah Arendt. Lo único que tienen en común los desplazados colombianos es su condición de víctimas, sus similares heridas morales, el haber padecido una suerte común y, como dice la autora, el que a todos ellos, en un momento de sus vidas e intempestivamente, “dejaran de aplicarse(les) las normas del mundo que los rodeaba”. Es precisamente sobre la dignidad conculcada y las heridas morales producidas desde donde se puede argumentar para mitigar su situación actual.

La apatricia, entonces, significa tres pérdidas fundamentales: la del hogar patrio, la de la protección de su propio Estado y la de quedar por fuera del redil de la ley. Estas pérdidas lesionan la dignidad humana y producen heridas morales profundas que ameritan compensaciones y resarcimientos. Para avanzar en el contraste entre apatricia y desplazados, es importante ampliar el significado de cada uno de estos aspectos.

La pérdida del hogar patriótico

El primer rasgo que anota la autora —quizá el más universal y aplicable a los refugiados del mundo y sobre el cual se ha hecho mayor énfasis en los estudios sobre desplazamiento en Colombia— es la pérdida de la patria, del hogar como entramado social en el que se ha nacido y crecido, donde se han establecido relaciones domésticas, vecinales,

.....
2 Es particularmente preocupante la insistencia del gobierno colombiano sobre el retorno de los desplazados a sus lugares de origen sin que existan realmente garantías efectivas para ello.

de afecto, de trabajo y de vida en común; la pérdida de la trama social que le da sentido a la existencia de los sujetos individuales, donde arraigan las memorias y los recuerdos (Restrepo, 1999).

Los desplazados colombianos son desarraigados de su hogar, sus pertenencias y sus querencias; de sus universos locales o regionales; de su “hogar patriótico” que, para ellos, como para la mayor parte de los colombianos, tiene una dimensión subnacional (regional o local) ya que la Nación ha sido un referente vago y opaco que no tiene mayor eficacia simbólica. Sin embargo, las localidades de las que proceden los desplazados no tienen los rasgos de los pueblos centro-europeos estudiados por Hannah Arendt. En la mayoría de los casos, las localidades de las que provienen los desplazados no constituyen un pueblo en sentido estricto, un colectivo social articulado de manera orgánica por nexos y lazos culturales, étnicos, de lengua o religión y vinculados a un territorio ancestral que, por generaciones, ha permanecido en el mismo lugar. La única excepción la constituyen las comunidades negras del Darién colombiano y del bajo y medio Atrato, así como las comunidades indígenas de Córdoba y Urabá, pero hay que hacer la salvedad de que la razón de su desarraigo no es su condición racial.

Las comunidades de donde provienen los desplazados en Colombia están lejos de tener una cohesión orgánica. Estas comunidades son grupos heterogéneos de personas, diferenciadas en su interior; el tejido social que los articula no es particularmente fuerte, aunque a lo largo de sus vidas han logrado establecer nexos duraderos con sus vecinos, construir sociabilidades estables y adquirir un sentido de pertenencia local y alguna expresión de identidad regional. Muchos de esos sitios son colectivos de migrantes, desplazados de otras guerras o por situaciones económicas insostenibles en sus sitios de origen. En lugar de un arraigo a un territorio ancestral, estos colectivos se caracterizan por su trashumancia, su movilidad en el espacio y a través del tiempo. Los desplazados o sus padres han sufrido anteriores desarraigos y éxodos forzados, por lo tanto, poseen destrezas y habilidades no reconocidas que les son útiles para moverse y rehacer la vida en condiciones realmente

críticas (como en el caso de Urabá, Bajo Cauca, Magdalena Medio y Nordeste de Antioquia) (Uribe et al, 2001).

El que exista una tradición de despojo y desplazamiento, de movilidad en el territorio y de frecuentes cambios en los lugares de residencia a los que los desplazados colombianos están habituados no significa que ellos estén menos afectados por esta experiencia que los refugiados de otros países; o que la responsabilidad de quienes los expulsan sea menor; o que la tradición esté justificada por la costumbre de exclusión y de violación de los derechos más fundamentales. Lo que importa rescatar aquí es la capacidad que poseen los desplazados en Colombia para enfrentar estas situaciones, las habilidades que los acompañan, las experiencias colectivas inscritas en la memoria y en la tradición de sus vidas, capacidades que, como se ha dicho, los habilitan para enfrentar este drama humanitario.³

Para los desplazados colombianos, el éxodo no significa una ruptura con la memoria, como lo describe Hannah Arendt para los europeos; por el contrario, es más bien la continuidad de una memoria que ha estado presente en las historias familiares y vecinales y en torno a la cual reconstruyen su pasado y le dan sentido a su presente. El estado de guerra cuasi permanente y su despliegue en ejes más precisos como el refugio, la resistencia y el acomodamiento, reemplazan en la memoria colectiva el arraigo y la estabilidad territorial (Pécaut, 1999).

La pérdida de protección de sus propios gobiernos

El segundo rasgo que anota Hannah Arendt para describir la condición de apátrida tiene que ver con la pérdida de la protección de sus propios gobiernos mediante la desnacionalización y la abolición de su ciudadanía, ejecutadas por un poder soberano que actúa en

.....
3 Esta habilidad y tradición a veces son ignoradas por los funcionarios que trabajan con desplazados, quienes se empeñan en dirigir sus vidas, cuando se obtendrían mejores resultados con un acompañamiento que dejara espacio para que aquellos tomaran su iniciativa y pudieran desplegar ese saber popular que les ha permitido sobrevivir en condiciones precarias.

representación del pueblo de la Nación. Los desplazados colombianos también carecen de la protección de su propio gobierno, pero sin que medie para ello un acto legal; de ahí que no sean apátridas de *jure* pero podrían serlo de *facto* en tanto que la soberanía, en los territorios que ellos ocupaban, es nominal y puesta en vilo por poderes alternos armados, de diferente signo político, que reclaman para sí mismos el poder soberano, dictan órdenes y reciben obediencia. Sin soberanía plena, los derechos de todos son vulnerables y las ciudadanías virtuales (Vélez y Alonso, 1998).

Los desplazados colombianos, como los apátridas que describe la autora alemana, no son, en estricto sentido, enemigos de sus gobiernos ni de los actores armados que se disputan el control sobre ellos y resultan perseguidos por razones que no tienen que ver con lo que piensan, creen o han hecho. Pero la competencia de soberanías y la gravitación de varios órdenes políticos sobre sus vidas los convierten en enemigos potenciales de todos los actores armados—incluido el gobierno—, quienes reclamarán para sí obediencia y lealtad absolutas, sin que ello signifique, necesariamente, que tal lealtad entrañe protección frente a los demás, porque en un contexto de guerra irregular todas las soberanías son vulnerables y frágiles. Por esto, los desplazados terminan por ser liminales, por estar situados en esa zona gris donde convergen y se coimplican diversos órdenes políticos en disputa, donde algún gesto hacia uno de los actores, hasta el más irrelevante, los puede convertir en objetivos a liquidar o a desplazar.

Esa condición de liminalidad, de desprotección de los desplazados frente a todos los poderes y de riesgo de ser perseguidos por aquellos que no son, en sentido estricto, sus enemigos, induce al abandono de la vida pública, al silencio y a la pérdida de la palabra; induce a la renuncia a cualquier forma de acción política, de participación y organización social. A los desplazados les queda, como únicas alternativas, huir o recluirse en la esfera doméstica y privada para no ser identificados o asociados con uno u otro bando en conflicto. Es la “invisibilización” como estrategia para sobrevivir

y la desconfianza como garantía de no ser señalados, de pertenecer a alguno de los bandos en lucha; en otras palabras, es la negación de la ciudadanía y de los derechos nacionalitarios, negación que no ocurre mediante una ley dictada por autoridad competente y como expresión de la soberanía estatal —como en los casos descritos por la autora alemana—, sino por el despliegue de una guerra por la construcción nacional que mantiene en vilo y en condición de fragilidad a todas las soberanías en competencia (Uribe, 1999a).⁴

Dice Arendt que la mayor desgracia de los apátridas era su condición de inocencia, su total falta de responsabilidad sobre lo que les acontecía, y que lo que los situaba por fuera de la protección de su propio Estado era el haber nacido bajo un tipo inadecuado de raza, de clase o de pueblo. Los desplazados colombianos no saben, a ciencia cierta, por qué son obligados a abandonar sus lugares de residencia, dejando atrás sus pertenencias y sus universos afectivos; no logran entender por qué, de un momento a otro, fueron catalogados como enemigos; ignoran de qué delito se les acusa y, en ocasiones, desconocen de dónde procede la orden de abandonar su tierra y cuál actor armado fue el responsable de dictarla (Uribe et al, 2001).

La mayoría de los desplazados tienen la autopercepción de la inocencia y asumen lo que les ocurrió como si fuese una catástrofe natural o una fatalidad. Sin embargo, para sus perseguidores, para el gobierno y para el común de sus compatriotas, la inocencia de los desplazados se difumina y, ante la ausencia de una identidad preexistente que los identifique como grupo social, con rasgos similares que eventualmente pudiesen ser considerados como inadecuados, empiezan a operar las pertenencias imputadas, es decir, las pertenencias asignadas por otros como estigmas que los hacen ver como partícipes en alguna forma de la guerra, como responsables de su propio destino, como los portadores de una suerte de mal

4 En esta coimplicación de órdenes institucional y alternativos con pretensión soberana se ponen de manifiesto todos los ejes constitutivos del estado de guerra: el refugio, la resistencia, el acomodamiento, la invisibilización, la insurgencia y la contraingurgencia.

que puede llegar a contaminar a los otros. De ahí que muchas veces los desplazados oculten su condición, cultiven la desconfianza y traten de invisibilizarse para lograr mejores posibilidades de inserción en sus lugares de llegada.

Es, de alguna manera, la renuncia a los derechos de compensación económica, reparación moral y reconocimiento social a los cuales todo desplazado —en tanto que ciudadano y perteneciente a la comunidad nacional— podría acceder y reclamar. Se diluyen y se posponen los derechos porque, en ocasiones, demandarlos y salir de la opacidad de la esfera privada puede significar otro desplazamiento o la muerte; y, aunque parezca paradójico, la posibilidad de encontrar “otro lugar sobre la tierra” está determinada por el ocultamiento de su condición, es decir, por la denegación de la ciudadanía, del derecho a tener derechos.

Los condenados a vivir por fuera del redil de la ley

Los apátridas, dice Hannah Arendt, están condenados a vivir “por fuera del redil de la ley”, no pertenecen a comunidad alguna y no existe para ellos un orden colectivo que le otorgue sentido a sus acciones y a las relaciones que pueden establecer con los otros. No es que los apátridas carezcan de igualdad ante la ley, sino que para ellos no hay una ley a la que puedan acogerse, una comunidad a la cual puedan pertenecer o un Estado que los represente y los proteja.

Los desplazados colombianos, por su parte, habitan en espacios cruzados por varios órdenes con pretensión soberana y sobre ellos gravitan diversos sistemas de normas: las del Estado, las del para-Estado y las del contra-Estado, cada uno de ellos con capacidad de sanción y de castigo; cada orden reclama para sí la lealtad y el reconocimiento de quienes viven bajo su custodia. No se trata, pues, de la ausencia de ley sino de la copresencia de varios sistemas punitivos que buscan organizar a los grupos sociales de acuerdo con requerimientos que no tienen que ver con los derechos de los habitantes sino con las demandas tácticas y estratégicas del conflicto armado.

Esta coimplicación de órdenes políticos y la competencia de soberanías crea, por lo menos, tres ámbitos normativos y territoriales en los cuales deben habitar los desplazados o la población expuesta a esta experiencia.

Zonas donde no se configura la competencia de soberanías.

El primer ámbito corresponde a los territorios en los que no se ha configurado aún la competencia de soberanías o donde los actores armados insurgentes o contrainsurgentes solo incursionan eventualmente y, por lo tanto, la ley vigente es la norma jurídica del Estado y el orden constitucional de la Nación. Sin embargo, esto no quiere decir que en tales áreas no se produce desplazamiento forzado y que la ley constituye un marco de garantías o que los ciudadanos virtuales pueden esperar, razonablemente, que si sus derechos les son conculcados tendrán un amparo legal.

En estos casos, para el desenvolvimiento de su vida en común, los pobladores dependen más de las estructuras de patronazgo y clientela que de la vigencia de un orden abstracto. El acceso a los recursos públicos, a la garantía de un apoyo institucional (empleo, vivienda, tierra, educación, salud) y a la justicia, depende de su inserción en esas redes y de la importancia de los intermediarios político-partidistas que los representan. En buena parte del territorio nacional y para un gran conglomerado social, la aplicación de la ley es aleatoria y tiene que ver con las condiciones particulares del sujeto que la demanda, bien para hacerla cumplir, bien para evadir su aplicación. La ley en Colombia, más que un principio de orden abstracto y universal, es un arma, un recurso para favorecer a los amigos y atacar a los enemigos. Su uso transaccional se inscribe en los conflictos públicos y privados que atraviesan el país, es decir, que la ley no es un referente para solucionar conflictos, sino un elemento de la disputa que es utilizado para favorecer alguno de los sectores enfrentados (Gonzalbo, 1992; Rabotnikof, 1993).

El resultado lógico de una soberanía frágil y unas ciudadanías virtuales es la privatización de la ley. Esta no logra ser un principio de orden colectivo ni un eje en torno al cual se organice la vida en

común, lo que significa para los sectores débilmente integrados a las tramas de clientela una gran vulnerabilidad y, por razones que no son estrictamente políticas ni inscritas en la dinámica del conflicto armado, los pobladores del territorio pueden ser desplazados de manera forzada. Asuntos tales como la expansión del latifundio, el interés en la valorización de la tierra por la construcción de una obra de infraestructura, los macroyectos públicos, el control sobre zonas ricas en recursos naturales o favorables a una economía ilegal, pueden inducir desarraigos sin que los afectados puedan hacer valer sus derechos amparados formalmente por la ley. En muchos casos, y para evadir eventuales responsabilidades de los autores del desplazamiento, se apela al expediente de las pertenencias imputadas y se cataloga a estos pobladores como auxiliares de algún poder armado, haciéndolos partícipes de un conflicto público con el cual poco o nada tienen que ver (García, 1999).⁵

En otras oportunidades se trata de personas y familias que habitan territorios que, por su situación geográfica, se vuelven importantes para el control de algún actor armado, así los enemigos de ese actor no estén permanentemente allí, ni los pobladores tengan relaciones y compromisos con ellos, ni la zona que habitan hubiese sido asiento de violencias y conflictos anteriores. Pero el grupo armado acude al recurso del desplazamiento por razones tácticas y estratégicas, sin que medie un enfrentamiento o responsabilidad alguna de los pobladores. Esto quiere decir que no existe una relación de causa-efecto entre confrontaciones armadas y desplazamiento forzado y que, en frecuentes oportunidades, razones tácticas o estratégicas, o intereses esencialmente privados pero cubiertos con el ropaje de la guerra pública, pueden estar en la raíz de acciones propiciadoras de éxodos forzados.⁶

5 Los analistas del desplazamiento en Colombia aducen causas socioeconómicas para inducirlo. Lo que queremos rescatar aquí es que esos intereses privados se justifican con las razones públicas y bélicas para otorgarle un nuevo sentido a los hechos.

6 Es lo que ocurre con algunos territorios del Bajo y Medio Atrato en el Chocó; el Cañón de río Cauca o los habitantes situados a lo largo de la carretera Medellín-Bogotá.

Sin embargo, es necesario aclarar que, en algunas de estas regiones, más articuladas al corpus de la Nación, en las que las élites locales y de patronazgo tienen mayor representatividad y presencia en las esferas del poder público nacional y poseen mayor capacidad de maniobra política y de negociación con los diferentes actores armados en su territorio, se pueden mitigar procesos de desplazamiento masivo, así los conflictos en esas áreas sean particularmente agudos. Este es el caso, por ejemplo, de lo que ocurre en el Oriente y en el Suroeste de Antioquia, donde, si bien se presentan desplazamientos forzados, estos pueden ser temporales, con retornos para la mayoría y mediados por una negociación de las élites; por lo demás, allí predominan las formas aluviales de desplazamiento y de circulación dentro de la misma región sin que se presente el abandono definitivo y masivo de veredas y pequeñas poblaciones como en otras zonas de Antioquia.

Zonas donde predominan los órdenes alternativos de hecho.

El segundo ámbito está caracterizado por la pluralidad de normatividades y la competencia de soberanías en territorios donde han predominado los actores insurgentes; estos, por una permanencia de varias décadas, han logrado establecer órdenes alternativos de hecho con pretensión soberana y unas normas mínimas para organizar el control de la población en el territorio.

Los pobladores, que por generaciones han habitado estos territorios, han vivido y realizado sus actividades y relaciones bajo la égida del control guerrillero, pero no se puede decir por esto que están al margen de las normas jurídicas del Estado y del orden constitucional de la Nación. Por el contrario, siempre han reconocido esas dualidades y para referirse a la otra normatividad (la insurgente) la nombran de diferentes maneras: “la ley del monte” en Urabá, “la ley de atrás” en el Bajo Cauca y el Magdalena Medio. Estos pobladores han manejado con relativa habilidad esa doble obediencia, aunque el poder fáctico de las guerrillas es el que tienen más cerca y el que demuestra mayor eficiencia en lo que tiene que ver con la tramitación de asuntos cotidianos (conflictos familia-

res o vecinales y delincuencia menor entre otros), mientras que el poder del Estado es poco eficiente y virtual.

Estos órdenes alternativos están sustentados en un poder armado, autoritario y discrecional que aplica leyes y castigos draconianos y exige una obediencia y una lealtad que no dejan resquicios a la autonomía individual, ni reconoce algún derecho humano o alguna forma de disidencia política; un poder que logra estatuir un orden predecible que regula la vida en común, que sirve como principio inteligible del universo social y como guía para las acciones y los comportamientos de los pobladores.

Las identidades de los pobladores con los grupos armados no tienen, propiamente, un sentido político ni significan un acuerdo explícito frente a un proyecto de Estado o a un modelo de desarrollo económico determinado. Sin embargo, estas identidades propician un reconocimiento de su dominio a los grupos insurgentes y, en ocasiones, validan su presencia cuando los pobladores acuden a ellos para resolver tensiones y conflictos o cuando les otorgan cierta representatividad por la intermediación que estos grupos logran establecer con funcionarios públicos, propietarios, alcaldes y concejos en asuntos como el enganche de trabajadores, la distribución del presupuesto municipal, las inversiones públicas y los programas de desarrollo; esta intermediación, cabe agregar, opera de manera muy similar a la de los patronazgos y las clientelas, aunque en este caso son grupos armados quienes las realizan.

Las relaciones de los grupos armados con los pobladores se sustentan, también, en las tramas sociales que se configuran a través de una permanencia de larga data en un mismo territorio, donde los grupos insurgentes realizan los reclutamientos de sus efectivos. De esta manera, los vecinos conocen a los hombres armados desde pequeños, están relacionados con muchos de ellos por lazos de parentesco y amistad, aunque esto no significa que se identifiquen con los proyectos y con el accionar de las organizaciones armadas (Uribe, 1999a).

El desplazamiento forzado en estas zonas tiene que ver con las disidencias y las deslealtades. Las normas explícitas de la organización

armada implican obediencia y silencio; si alguna de estas reglas no se acata, el infractor y su familia deben abandonar la zona, so pena de castigos más drásticos, incluida la muerte. Los desplazamientos que ocurren en estas zonas son, en lo fundamental, selectivos y aluviales, varios precedidos de alguna orden directa; en otros casos, el desarraigo tiene que ver con la huida de los pobladores ante la presión ejercida por la organización armada para obtener el pago de “impuestos de guerra” (extorsiones) y para lograr los reclutamientos, o por el riesgo que implica que se los identifique con el enemigo.

Los habitantes de los territorios de dominio guerrillero también resultan desplazados por el desarrollo de operaciones militares de la fuerza pública y el uso indiscriminado de tácticas bélicas como los bombardeos. Además, porque en muchas oportunidades el ejército regular llega a estas zonas como a un territorio enemigo y sus prácticas de combate se asemejan a las de un ejército de ocupación en un país extranjero, donde cada habitante es un enemigo potencial y se lo trata como tal. Los desplazamientos ocurridos por el desarrollo de enfrentamientos militares muchas veces son temporales: la población busca refugio en las cabeceras municipales y retorna a sus hogares cuando el ejército ha salido de la zona. Sin embargo, estos abandonos temporales, cuando se vuelven reiterados, inducen los éxodos definitivos y su temporalidad no aminora los efectos traumáticos en términos de la pérdida de las vidas de familiares, de la pérdida de cosechas, enseres y animales domésticos, del deterioro de las condiciones de vida, así como de la aparición del sentimiento de inseguridad y terror (Uribe et al, 2001).

Zonas de disputa entre poderes alternativos de hecho. El tercer ámbito se configura en las zonas de control guerrillero donde irrumpen los paramilitares y las autodefensas locales, dando lugar a una coimplicación de normatividades. Los grupos contrainsurgentes, mediante un accionar que es similar en sus procedimientos al que se realiza en la guerra de movimientos, incursionan en esos dominios de la guerrilla para disputarle el control del territorio, el monopolio sobre los impuestos, los recursos económicos y el reclu-

tamiento de efectivos, la influencia en la población, las tramas de sociabilidad sobre las cuales arraigan, los mecanismos de intermediación y representación, así como el control sobre las organizaciones sociales y las burocracias locales.

Los paramilitares, mediante la oferta de seguridad y vigilancia, y con un claro conocimiento de las territorialidades bélicas, incursionan en aquellos puntos nodales (pequeños caseríos o veredas) donde las organizaciones insurgentes se refugian, se abastecen, guardan armas y secuestrados, con el objeto de interrumpir corredores de movilización, fraccionar áreas de control del enemigo, disminuir su capacidad de maniobra y aislar los armados de los apoyos societales. Para estos propósitos, el desplazamiento forzado y masivo de población deviene una estrategia central. De ahí que, para imponer un nuevo orden, impartan órdenes a los pobladores para abandonar la región y utilicen mecanismos de terror como las masacres y los ajusticiamientos colectivos.

La agudización del conflicto hace que todos los grupos armados en competencia intensifiquen las presiones sobre la población, extremando las demandas de lealtad, obediencia y silencio, así como las extorsiones y los secuestros. Con esto, las alternativas para los pobladores que no son objeto directo de las órdenes de desalojo son la huida o el acomodamiento temporal a la nueva situación. Esto mantiene un flujo continuo de desplazamientos masivos y aluviales hacia las ciudades u otras regiones del país, que siguen, en la geografía, los avances y retrocesos de los actores armados, y que solo en casos excepcionales permiten a los desplazados el retorno o la permanencia en las cabeceras municipales de la misma región. En estas zonas en disputa entre poderes alternativos es donde se presentan formas de desplazamiento forzado masivo y definitivo y de las cuales proviene la mayor cantidad de personas desarraigadas.

La dupla ley - terror

La condición de los desplazados forzados en Colombia no los sitúa por fuera del redil de la ley, como en el caso descrito por Hannah

Arendt. Por el contrario, su situación de liminalidad tiene que ver con que, en razón de la disputa de soberanías, sobre ellos gravitan varios órdenes con capacidad de sanción y de castigo, pero con baja capacidad de protección y ninguna de reconocimiento efectivo de derechos. De ahí que la coimplicación de normatividades punitivas, autoritarias o de patronazgo, propicie la sustitución de las certezas que otorga la ley por la incertidumbre permanente de lo arbitrario y lo aleatorio, así como la seguridad por el riesgo permanente ante los cambios de poder en sus territorios. Así, se acentúan los ambientes de desconfianza y se restringen las acciones en la esfera pública para entrar en la opacidad de los mundos privados y domésticos, situaciones en las que se configuran climas de miedo colectivo suficientemente abrumadores para inducir éxodos y diásporas de población.

Esto quiere decir que el clima de miedo colectivo es el envés de la ausencia de ley o de la copresencia de varios órdenes en disputa. Sin embargo, no se trata de un sentimiento difuso sobre la suerte futura que puede correr el sujeto social y su familia si permanecen en sus sitios de residencia; es una vivencia basada en hechos de terror y de sangre que rodean la vida de estas personas como los asesinatos, las masacres, las ejecuciones extrajudiciales o el uso de terrorismo indiscriminado contra poblaciones controladas por el enemigo. De esta manera, los climas de miedo pueden llegar a convertirse en terror, un sentimiento colectivo suficientemente eficaz para que una orden de desalojo, una amenaza indiscriminada pintada sobre las paredes, un rumor difundido por los vecinos o un mensaje anónimo, produzcan éxodos aluviales y colectivos, así como para que induzcan en los desplazados estrategias de ocultamiento e invisibilización en los sitios de llegada (Uribe et al, 2001).⁷

Los climas de miedo colectivo y el terror han sido utilizados en Colombia como estrategia bélica para obligar a los pobladores

.....
7 Llama la atención que las amenazas ocupen un lugar tan destacado en las razones aducidas por los desplazados para huir de sus regiones.

de algunas regiones a abandonar el territorio. De esta manera se configura lo que podríamos llamar “estrategias comunicativas de terror” que difieren de los climas anteriormente mencionados en: a) que son utilizados racionalmente con el propósito de lograr un objetivo concreto y b) que los actos atroces y de sevicia no son un fin en sí mismos (asesinatos, masacres, torturas, terrorismo) sino que tienen un código simbólico a través del cual se comunica ese objetivo concreto a quienes lo presencian o lo conocen. Mediante las estrategias comunicativas del terror se busca ahuyentar a eventuales enemigos o neutralizar, mediante el silencio y el acomodamiento, a todos aquellos sobre los cuales existe alguna presunción de inocencia.

Las órdenes de desalojo, por lo general, están precedidas de masacres o asesinatos selectivos y de la exposición de los cadáveres en sitios públicos, actos con los que se “comunica” quién es la autoridad en el territorio y qué suerte les espera a aquellas personas que desacaten la autoridad que la emite. En otros casos, esas órdenes se proclaman en público, mediante reuniones forzadas a las cuales debe asistir toda la población; en algunas oportunidades, estas reuniones se convierten en juicios sumarios, en los que, lista en mano y en frente de familiares y vecinos, se dicta sentencia y se ejecuta en público contra quienes resulten condenados; en otras ocasiones se aplican torturas y muertes atroces a la vista de los pobladores, quienes son obligados a presenciar estos actos de indignidad humana (Giraldo et al, 1997).⁸

Las estrategias comunicativas de terror hablan de la degradación del conflicto armado y también resultan ser eficaces para lograr los objetivos perseguidos por los hombres en armas: comunicar una orden y hacerla obedecer por amplios grupos de población en toda la región. A su vez, con los asesinatos atroces convertidos en códigos simbólicos para comunicar una orden, estos hombres reinventan la tradición, repitiendo las prácticas de mutilación y los

8 Son múltiples los testimonios y los informes periodísticos sobre estas prácticas comunicativas del terror.

ritos macabros de la violencia de los años cincuenta, como si con ello se pretendiera “acudir a la memoria que de ellos se conserva en la población colombiana”.

De esta manera, los climas de miedo colectivo y las estrategias comunicativas del terror, producidas por la competencia de soberanías, constituyen en Colombia el expediente más usado para producir desplazamientos forzados, contrastables, a su vez, con los mecanismos de apatricia descritos por Hannah Arendt. Pero, en ambos casos, el referente remite a un problema central: la soberanía, por su ejercicio autoritario o por su fragilidad y la disputa en torno a ella.

A modo de conclusión

Lo que el desplazamiento forzado o la apatricia ponen en cuestión es la condición humana y la dignidad que ella entraña. En este contexto ético y político, se pueden definir los campos de las reparaciones y las compensaciones que los gobiernos, los actores responsables del desplazamiento y los colectivos sociales deben asumir para con todos los afectados por este desastre humanitario, de cuya resolución favorable depende la posibilidad de construir la paz y fundar sobre bases más firmes el desarrollo democrático.

Siguiendo el itinerario de las pérdidas sufridas por los desplazados, de acuerdo con las indicaciones filosóficas de Hannah Arendt, tendrían que considerarse los siguientes aspectos: 1) la atención de emergencia a las víctimas solo constituye el primer paso en el largo camino de las reparaciones y resarcimientos debidos a quienes han sufrido éxodos forzados y desarraigos; esta atención es absolutamente necesaria e imprescindible y debe realizarse de manera oportuna y eficiente con un profundo respeto por los afectados, sin lastimar su dignidad o lesionar alguno de sus derechos, como ocurre de manera frecuente con la indiferencia de los gobiernos, la hostilidad de sus conciudadanos y el maltrato de la prensa, sobre todo en las ocasiones en las que los afectados se ven abocados

a acciones disruptivas para reclamar una atención a la cual tienen pleno derecho.

2) La pérdida del hogar patriótico, de los espacios de residencia y trabajo, de las propiedades y las pertenencias abandonadas por los desplazados, exige una reposición material y una mitigación para su situación de desamparo. Se requiere, entonces, como dice la ley 387, la estabilización socioeconómica en el lugar escogido por el desplazado de manera autónoma, libre de presiones para un retorno con garantías, haciendo realidad el derecho a la libre movilización por el territorio de su Nación y el derecho a la ciudad o a encontrar, como dice Arendt, un nuevo lugar sobre la tierra.

3) Las heridas morales causadas a los desplazados, sus pérdidas afectivas y sus desarraigos, demandan el reconocimiento social que amerita su dignidad como personas lesionadas por los sufrimientos, las humillaciones y los vejámenes de los que fueron víctimas. El reconocimiento implica devolverles el respeto al que tienen derecho y el sentido de pertenecer a un colectivo nacional y regional del cual ellos son parte importante. Con el desplazamiento forzado, en la persona se produce, como diría Axel Honnet (1997), la afectación de la propia idea de sí mismo o el autorrespeto, pero también una idea de la valoración que de ella tiene el conjunto social, lo que la induce a pensar que no tiene ningún significado para la sociedad en la cual habita y que es superflua o liminal. El reconocimiento social es la condición para que las personas puedan construir identidades sociales desde las cuales puedan demandar su inclusión en el demos o corpus político de la Nación.

4) La condición de liminalidad que prefigura el desplazamiento forzado, unida a la pérdida de protección de sus propios gobiernos y a la copresencia de varios órdenes políticos con sus respectivas exigencias normativas, constituyen, en la práctica, una negación de la ciudadanía y de la nacionalidad. De ahí que se demande la inclusión política, la pertenencia al demos, el derecho a tener derechos, a reclamar protección del Estado y a vivir dentro del redil

de la ley, así como de participar en la vida pública; porque desde la condición ciudadana se pueden demandar los demás derechos conculcados.

5) La reparación moral es una consecuencia lógica de las pérdidas y los resarcimientos anteriormente descritos. La estabilización económica, el reconocimiento social y la inclusión política no son suficientes; es necesario reparar los daños morales causados, lo que demanda, al menos, el esclarecimiento de las responsabilidades individuales o de grupo de aquellos actores, armados o desarmados, involucrados en los eventos que propiciaron los éxodos forzados; es necesario inscribir en la historia de los pueblos y de las comunidades locales afectadas la memoria de esa gran vergüenza nacional; es necesario construir un sentido histórico colectivo que les permita a los afectados interpretar su drama personal y familiar en contextos explicativos más globales y generales; es necesario guardar en la memoria de la Nación y preservar del olvido individual y colectivo, los acontecimientos trágicos que entrañan para el país y para los individuos las situaciones vividas de aquellos que tuvieron que afrontar los éxodos forzados por el conflicto armado.



Esfera pública, acción política y ciudadanía: una mirada desde Hannah Arendt*

Tratar de abordar en un texto como este el pensamiento de Hannah Arendt es un verdadero desafío intelectual; desafío porque en este caso quien escribe no viene del mundo de la filosofía sino de la ciencia política y eso puede entrañar algunos riesgos y malentendidos que, sin embargo, estoy dispuesta a correr. Pero el mayor desafío consiste realmente en abordar un pensamiento tan fértil, tan vivo y tan evocador que al mismo tiempo suscite desconciertos y perplejidades: a veces porque se siente a la autora demasiado cerca de este mundo extraño y oscuro que nos tocó vivir y, en otros casos, porque sus presupuestos analíticos sobre la política resultan tan exigentes y específicos y tan precisas sus distinciones que parecerían perder anclajes en los universos donde se desarrolla habitualmente la acción política o, al menos, lo que tradicionalmente hemos tenido por tal, desde la mirada de las teorías clásicas.

Se trata, pues, de una pensadora muy original, lo que hace muy difícil su ubicación en las corrientes tradicionales de la filosofía po-

.....

* Revista Estudios Políticos #19 (2001). Pág. 165-184.

lítica: republicana para algunos, conservadora elitista para otros, nostálgica del mundo griego para los lectores de ocasión, demócrata radical para aquellos que buscan razones que justifiquen la participación directa (Birulés, 1994). Arendt puede ser todas esas cosas y otras más, pero lo cierto del caso es que ella no siguió las huellas trazadas por las comunidades académicas de su tiempo y eso, por lo general, produce desconciertos en las capillas y en las ortodoxias académicas. Quizá por ello algunos de sus contemporáneos no dudaron en calificarla de incoherente y dispersa (Jahanbegloo, 1992 como se citó en Sánchez, 1994); pero lo que resulta evidente es que es muy difícil evadir el espectáculo grandioso de su pensamiento y que quien se aproxime a ella por primera vez difícilmente podrá abandonarla sin más y se sentirá convocado a seguir buscando respuestas entre las páginas de sus textos.

La originalidad de su pensamiento y ese “pensar sin barandas” y sin muletas, como ella misma decía (Birulés, 2000), provocó intensas polémicas que aún no terminan: a los marxistas y a los historiadores no les gustó su libro *Sobre la Revolución* (1963); las feministas no le perdonaron que le negase dimensiones políticas a las luchas de género cuando su consigna apuntaba a señalar lo contrario: “todo lo personal es político” (Amorós, 1994; Benhabid, 2000). Los judíos de todo el mundo, pero principalmente los del gobierno de Israel, protestaron agríamente contra sus tesis sobre la banalidad del mal, desarrollada a propósito del juicio de *Eichmann en Jerusalem* (1963) (Young-Bruehl, 1993), y los socialdemócratas de siempre han mirado con recelo la separación taxativa entre esfera pública y esfera social y la dimensión estrictamente política del hacer ciudadano.

Un pensamiento tan vasto, tan complejo y desafiante, con aristas tan polémicas y sugestivas que combina de manera tan magistral la historia, la filosofía y la política, requiere una estrategia expositiva que permita dar cuenta de su teoría. Por ello, mi hilo de Ariadna en esta ocasión va a ser la pregunta por la ciudadanía, pues a través de esta indagación es posible acceder a dos de sus textos

más relevantes, *La condición humana* (1974a) y *Los orígenes del Totalitarismo* (1974b), y realizar el contrapunto entre el ciudadano y el apátrida, de donde pudiesen surgir las diferentes aristas sobre la política en la modernidad.

Ciudadano y apátrida son las dos caras de una misma realidad; el primero desarrolla su acción en el espacio público y el apátrida apenas si puede sobrevivir en la oscuridad y el silencio; el ciudadano despliega prácticas y emite discursos y el apátrida está privado hasta del derecho a tener derechos; uno encarna la política y el otro es la manifestación del terror totalitario. A través de este contrapunto es posible acceder a la interpretación de eso que la autora llamó la condición humana y que le da sentido a sus análisis más finos y acabados. De acuerdo con este propósito, en este texto se van a abordar tres puntos: 1) La significación de la acción política; 2) Lo público como la esfera de la ciudadanía; 3) ¿Ciudadanos y Parias hacia una ciudadanía universal?

La significación de la acción política

Las distinciones que Hannah Arendt establece entre las diferentes aristas de la condición humana, esto es, entre la labor, el trabajo y la acción, suponen una suerte de jerarquización según la cual, la labor, referida esencialmente a aquellas tareas orientadas al mantenimiento de la vida y de las necesidades básicas, ocuparía la escala más baja en tanto que no se diferenciaría de aquellas que realizan otras especies. Además, la labor no requeriría de la presencia de otros sino de la contigüidad con ellos: sería una actividad esencialmente natural del *animal laborans* (Arendt, 1974a) en la cual la individualidad no es posible y tampoco la política, ya que esta es una actividad no natural, esencialmente artificial: la política es una creación humana desplegada a través de la acción y el discurso, por eso la labor no provee la igualdad sino la identidad.

En el mundo del animal laborans los sujetos son idénticos y el proceso que propone Arendt (1974a) es el de transitar de la natu-

raleza a la cultura y a la emancipación de las condiciones dadas. Ya en *Los Orígenes del totalitarismo*, obra anterior a *La condición humana*, la autora había señalado cómo una de las estrategias de los gobiernos tiránicos era precisamente la de reducir a los seres humanos a la condición de aislamiento propia del animal laborans, en la cual la igualdad no existe y la política no es posible (Arendt, 1974b).

La segunda dimensión de la condición humana es el trabajo, mediante el cual se producen y se fabrican los instrumentos y los objetos con los cuales se aligera la labor; o, en otras palabras, el trabajo es el que construye el mundo que no sería una realidad dada sino el producto, el resultado de la actividad humana. El trabajo está definido por la utilidad e instaura una relación medios-fines o racionalidad instrumental, y es a través de él como se crea el mundo, el hogar del hombre, su entorno vital, sujeto obviamente a los cambios impuestos por el devenir histórico.

Labor y trabajo, el *homo laborans* y el *homo faber*, se desenvuelven en la esfera privada; por el contrario, la acción política requiere de un espacio esencialmente distinto y contrastante con el primero, la esfera pública. Esta distinción entre ambas esferas es central para la comprensión de las tesis Arendtianas. El concepto que permite trazar esa línea imaginaria entre ellas es el de pluralidad; si la vida es la que determina la labor y la mundanidad el trabajo, es la pluralidad la que hace posible no solo la acción sino la política misma (Arendt, 1974a); esto porque la acción, hecha de *praxis* y *lexis* (prácticas y discursos) es la que permite que los sujetos se presenten en la esfera pública, que sean reconocidos como iguales por sus pares, pero también como individualidades diferentes que interactúan a través de las palabras.

Es bueno puntualizar aquí que, para la autora, la igualdad no es un atributo natural, lo natural sería la identidad; la igualdad es un artificio de la política, tiene un rango jurídico y constituye un estatus, el estatus de ciudadano, el derecho a tener derechos otorgado a sujetos individuales y distintos pero que comparten un espacio común y desarrollan sus acciones en la esfera pública para re-

conocerse como ciudadanos y, en conjunto, para crear un orden normativo que permita la coordinación de las acciones y de los intereses colectivos. Es en la práctica política donde se manifiesta la pluralidad social y es desde allí, desde donde se plantea el problema de mantener un orden común que permita la libertad. Por eso, para Hannah Arendt, la política, más que con la dominación, se identifica con la libertad, entendida esta como la capacidad de actuar en la urdimbre de relaciones humanas que conforman la esfera pública (Arendt, 1974b).

La pluralidad y la libertad son las determinaciones de la condición humana pero no son derechos naturales, son, en lo fundamental, derechos políticos, con lo cual la autora rompe con toda la tradición iusnaturalista. La igualdad es un atributo ciudadano, el estatus básico para soportar la titularidad de los demás derechos; estatus que deviene de la pertenencia de un sujeto a una comunidad política y de su capacidad para actuar y para hablar en público. El aparecer en público y ser reconocido por los pares como ciudadano significa que se tiene el derecho a tener derechos como principio político fundamental (Arendt, 1974a).

La política está determinada por la pluralidad, esta es su piedra angular y de ella derivan la igualdad y la libertad. Si la acción de los hombres fuese predecible y estuviese circunscrita a la conducta, tal como ocurre entre las demás especies, las hormigas o las abejas, por ejemplo, no se necesitaría la política; y si las formas de organización de las sociedades estuviesen preestablecidas, la política estaría de más; pero es la condición de la pluralidad la que hace necesaria la política y es precisamente a través de la acción política como se consigue la igualdad y se garantiza la libertad (Arendt, 1974b).

En contraste, los totalitarismos prescinden de la política haciendo declinar casi hasta su desaparición la esfera pública; los ciudadanos y sus derechos se eclipsan, la pluralidad desaparece y en su reemplazo se instaura la unanimidad, la identidad con “el uno”; los sujetos pierden la posibilidad de reafirmar su individualidad, de aparecer ante los otros como portadores de derechos y solo impera

una visión del mundo que los engloba a todos, ofreciéndoles un horizonte de orden y de seguridad perpetuas: la sociedad predecible y predeterminada que no requiere modificaciones, donde la política sería algo superfluo e innecesario. Esto quiere decir que en los totalitarismos desaparece la pluralidad y con ella la posibilidad de la igualdad, la libertad y la ciudadanía; los sujetos se retrotraen a la oscuridad y al silencio de la vida privada, esto es, a las actividades de la labor y del trabajo, negando, de esta manera, su condición humana (Young-Bruehl, 1993).

En suma, la ausencia de pluralidad y de libertad es la ausencia de política y, por lo tanto, de acción; de allí que para Arendt la aparición de las masas, del hombre masa, constituya el riesgo mayor para la política en la modernidad. El hombre masa es el que no puede reafirmar su individualidad, desapareció en el conjunto, se diluyó en él y se volvió uno con el Estado que piensa y habla por él, que además lo representa, ofreciéndole las certezas perdidas a cambio de que el hombre masa no actúe ni se exprese en público, sino que calle, obedezca y se comporte. El orden, la estabilidad y las certezas no son promesas de la política según nuestra autora; la política, por su propia esencia, es contingente, la libertad individual no garantiza las permanencias, y la ciudadanía es una invitación al cambio y a la transformación.

Por estas razones se afirma que en *Los orígenes del totalitarismo* están las claves para leer *La condición humana* y, sobre todo, para comprender la trascendencia que la autora le otorga a la pluralidad como esencia de la política. Arendt, mujer y judía militante en la Alemania Nazi de los años treinta, fue testigo de excepción de lo que les ocurría a las sociedades cuando lo plural se volvía una quimera (Arendt, 1974b); su perplejidad ante el terror totalitario le permitió entender por la vía negativa, es decir, por su ausencia y aniquilamiento, el significado del reconocimiento de la pluralidad. Ella logró establecer que la dominación totalitaria se alcanzaba mediante la destrucción de toda diferencia en los individuos. Los campos de concentración y de exterminio serían la culminación de

todo ese proceso. Los seres uniformados, las cabezas rapadas, unas vidas sujetas a los mismos tiempos e idénticos espacios y reducidas a la simple supervivencia; “tratados como si ya no existieran” (Antich, 1994), como si fuesen superfluos, innecesarios e intercambiables por otros de los cuales se podría prescindir en cualquier momento porque podían reemplazarse por seres idénticos a los primeros. Este era el entorno de los campos y la forma límite de la ausencia de pluralidad.

Fue precisamente la aproximación de Hannah Arendt a los horrores de los totalitarismos lo que le permitió, a la vez que encontraba un punto racional de crítica a estos sistemas, dilucidar el verdadero sentido de la política en el mundo moderno. Seguridad versus libertad, homo laborans versus ciudadano y sociedad plural versus individuos masificados, son las antinomias a través de las cuales la autora define los perfiles de lo que es la política y del sentido de la ciudadanía.

Lo público como la esfera del ciudadano

La pluralidad, como se dijo antes, es el parteaguas entre lo público y lo privado, distinción fundamental para la identificación de lo político y su diferenciación con aquellas actividades llamadas por Arendt como *prepolíticas*, referidas al mundo de la necesidad, al mundo oscuro y silencioso de la vida doméstica por donde transcurre la labor y el trabajo de los hombres. La gran preocupación de la autora no fue únicamente la de poner de presente la denegación de la política por los totalitarismos,⁹ pues la política, tal como la pensó nuestra autora, también estaba amenazada por la irrupción de una nueva esfera, la social, propia de la expansión y la complejidad del *oikos* (la vida doméstica) en los tiempos industriales y urbanos.

.....
 9 Totalitarismos que, si bien ella identificaba con el Nazismo y el Estalinismo, sabía que podrían tener otros rostros y presentarse en el futuro de otras maneras, pues para ella, estos ordenes de dominación y terror, estaban asociados con la esencia de la modernidad.

Decía al respecto: “La emergencia de lo social (...) no solo borró la antigua línea fronteriza entre lo privado y lo público, sino que también cambió, casi más allá de lo reconocible, el significado de las dos palabras y su significación para la vida del individuo y del ciudadano” (Antich, 1994). En palabras de Agnes Heller (1993, como se citó en Sánchez, 1994), la modernidad sería el triunfo de la labor sobre la acción. El tránsito del oikos, propio del mundo tradicional a la esfera de lo social en la modernidad, o lo que también se ha llamado la socialización de lo doméstico, significó, según Arendt, que los asuntos cotidianos de la labor y del trabajo pasaran a ser administrados y dirigidos por una organización gigantesca (el Estado), también llamada por ella “administración doméstica colectiva”, que tomó la forma de la economía de mercado y de Estado-Nación (Arendt, 1974a). Esto significó la entrada del mundo de la necesidad propio del oikos al mundo de la política, de lo público, lo cual borró las fronteras entre ambas esferas y redefinió los campos de la acción propiamente política, con implicaciones substanciales para los dos ámbitos (lo público y lo privado).

Partiendo del modelo normativo de la *polis* griega, la autora pensaba que la labor y el trabajo, aquellas actividades referidas al mundo de la necesidad, tenían un espacio propio para su despliegue y este era el oikos o el mundo de lo doméstico, situado por fuera de la polis o en sus márgenes y cerrado por altos muros para preservar la opacidad y el silencio del hogar privado. Este espacio sería un mundo sombrío en contraste con la polis, que es luminosidad y visibilidad: en el universo de lo doméstico-privado predomina la identidad y los hombres viven uno junto a otro de acuerdo con las exigencias de la supervivencia y de la vida misma; reproducción y continuidad: “el varón proveedor y la hembra que da a luz están sometidos al mismo apremio de la vida” (Arendt, 1974a, p. 44). Por ello, este mundo natural está regido por la desigualdad, la dominación y la violencia; es un mundo sin libertad, sin distinción, esto es, sin pluralidad y profundamente desigual. Todo lo que allí se realice no es político, es prepolítico.

Solo se es igual y libre en la polis porque en esa esfera los hombres no están sometidos a la necesidad y solo se consigue la igualdad cuando se aparece en público, cuando se abandona el mundo opaco del oikos y se vive entre iguales (Arendt, 1974a), es decir, cuando se es ciudadano. A pesar de esta descripción tan poco halagadora del mundo privado, para Arendt esta esfera no es innecesaria o fútil; por el contrario, es un lugar seguro, un refugio necesario para vivir la intimidad y todas aquellas cosas que no pueden mostrarse en público porque no son presentables, como la sexualidad, el dolor, las lágrimas, las emociones y todos esos sentimientos que por su mismo carácter no son comunicables, resultan difíciles de ser expresados con palabras y solo la poética y el arte podrían dar alguna cuenta de ellos (Arendt, 1974a).

Para Arendt, esa esfera de lo privado es muy importante y la supervivencia de la esfera pública está, hasta cierto punto, garantizada por la existencia del hogar doméstico: solo a través del dominio de las necesidades vitales en dicha esfera es posible aparecer en la polis como ciudadano. Sin embargo, ella insiste en la necesidad de contar con un espacio propio, lo que hace recordar a Virginia Wolf, un hogar patriótico, un entramado social que sirva de arraigo y pertenencia a una colectividad determinada, tal como lo expresa cuando enuncia las múltiples pérdidas de los apátridas y los desplazados. A su vez, Arendt valora significativamente ese mundo privado y opaco, preservado de las miradas y de las voces ajenas, ese lugar seguro y oculto del mundo común y público, abierto al pensamiento, a los sentimientos y a la vida contemplativa (McCarthy, 2000).

No obstante, el espacio de lo público tendría supremacía sobre el privado, que sería necesario y quizá reconfortante pero claramente inferior al primero. Para la autora, no es posible reconciliar el oikos y la polis, la labor y la política, el mundo de la necesidad y el mundo de la libertad. Las demandas propiamente sociales referidas a la necesidad, o lo que más contemporáneamente hemos dado en llamar derechos sociales, serían para ella

claramente prepolíticos y en la necesidad no se podría fundar la acción política.

Esta distinción tan taxativa entre lo público y lo privado plantea algunos problemas con las ciudadanías sociales. Pero no solo con ellas, también con las ciudadanías que hoy llamamos multiculturales. Esto tiene que ver con la manera como Arendt aborda el asunto de la identidad y la pluralidad; su idea de la identidad está referida a lo natural, al mundo del hogar doméstico, del hogar patriótico, de las patrias y las etnias que unen a los sujetos por una herencia común (*ius sanguinis*) de raza, religión, lengua y tradición. Estas identidades no tendrían representación en lo público ni aparición en el ágora de la democracia, pero tampoco podrían ser causa de exclusión y de estigma para la acción política de los sujetos. Para la autora, la única identidad posible es la identidad política, la ciudadana, en tanto que se trata de una identidad no natural, artificial, construida voluntariamente y referida a la capacidad de presentarse en público sin ningún tipo de limitación e intercambiar de manera libre palabras y acciones (Arendt, 1974a).

Los que aparecen en público, los ciudadanos, son individuos singulares que han dejado atrás, en la esfera privada, sus identidades, lo que se es; es decir, aquellas cualidades que los diferencian y que pueden compartir con otros; las determinaciones específicas de sus mundos privados; en suma, su naturaleza. Siguiendo a Aristóteles, su maestro, dice Arendt que el ciudadano para entrar en escena, en el escenario luminoso y visible de la representación, vestiría una suerte de máscara que como en la tragedia griega, a la vez que oculta o reemplaza el rostro del actor, hace más resonante y potente su voz, su discurso (Sánchez, 1994).

Es por eso que la entrada en la esfera pública implica ocultar, oscurecer y mantener en privado la identidad natural y las diferencias que de allí devienen para adoptar la máscara del ciudadano; sin el artificio político de la ciudadanía, el sujeto sería solo un individuo sin derechos y deberes, un hombre natural, un buen salvaje, o quizá un ser perteneciente a una etnia o a un entorno cultural que,

al carecer del estatus ciudadano y del derecho a tener derechos, puede terminar convertido en alguien irrelevante y superfluo para el mundo de la política y, por lo tanto, alguien de quien se pueda prescindir e incluso a quien se puede asesinar sin que nada pase.

Aquí vuelve a aparecer en toda su amplitud la preocupación de Hannah Arendt por los apátridas y los parias. Cuando el régimen Nazi les quitó la ciudadanía alemana a los judíos en 1933, los privó al mismo tiempo del artificio de la máscara y los condenó a vivir sin ley, sin Estado, sin territorio y sin derechos. La misma Arendt fue una paria desde su huida de Alemania en 1933 (Antich, 1994) hasta la obtención de la ciudadanía norteamericana en 1951.

De esta manera, y a través de este largo rodeo, se puede volver al asunto de la pluralidad que para la autora es la clave de la acción política. Pluralidad en la teoría Arendtiana no es lo mismo que diferencia. Para ella, la pluralidad alude a la idea de la distinción entre los individuos (Arendt, 1974a): muchos ciudadanos reunidos en el ágora, en el mundo público, al cual se presentan y donde son reconocidos como pares, como iguales en tanto que desarrollan prácticas y discursos orientados a la búsqueda de las garantías para una vida en común; ciudadanos individuales, sujetos diferentes entre sí que no constituyen una masa ni actúan como tal, que pueden pensar distinto, argumentar a favor o en contra de las propuestas o de las acciones de sus pares; es decir, que se reservan para sí la posibilidad de pensar, de debatir, de argumentar y de estar en contra. Por esta razón, para Arendt el universo público es contingente, no predecible, nada es definitivo o predeterminado de antemano; por el contrario, es objeto de cambio constante, se construye, se reforma o se readecua a voluntad y a través de la acción política.

Las diferencias, tal como hoy las entendemos a la luz del multiculturalismo (diferencias de género, de etnia, de cultura), pertenecen a lo privado; allí se expresan en toda su amplitud y subsisten bajo el manto de la naturaleza, pero como pertenecientes a esa entidad. Estas diferencias no pueden ser cambiadas a voluntad, ni por la acción ni por el discurso; por eso no podrían ser objeto de

debate o controversia. En una carta a uno de sus amigos, Arendt se refería a este asunto señalando que su condición de judía y de mujer era un evento prepolítico, natural y por lo tanto imposible de ser cambiado (Sánchez, 1994); pero al mismo tiempo señalaba que esas diferencias naturales no podían ser una barrera para entrar en lo público ni un argumento válido para excluir de ese universo a ninguna persona en razón de su naturaleza. En suma, los asuntos estrictamente naturales no avalarían a nadie para exigir su estatus ciudadano y para ser reconocido desde allí, pero tampoco para crearle barreras a quienes quieran presentarse en escena y ejercer la política; lo público es un horizonte abierto y sin límites para desenvolver allí la condición humana en todas sus dimensiones.

Pluralidad no es diferencia, es distinción. Tanto las identidades como las diferencias pertenecerían a la esfera de lo privado. En la esfera pública no hay diferentes, hay iguales; pares despojados de sus particularidades gracias al artificio de la ciudadanía. Las diferencias por sí mismas no son lo que habría que reivindicar, sino el rechazo de la exclusión, la estigmatización y la opresión que se ejercen en su nombre: una ciudadanía liberal con fuertes acentos republicanos, opinarían algunos. No obstante, mi tesis es que el asunto es más complejo y solo puede ser enunciado a través del contrapunto entre el ciudadano y el paria.

Ciudadanos y parias ¿hacia una universalización de la ciudadanía?

Pudiera decirse que la obra de Hannah Arendt es una crítica a la modernidad, pero, más que un encadenamiento lógico de argumentos, es una polifonía, son varias voces distintas, escritas en varios textos y a través de muchos años, algunas de ellas altisonantes, otras silenciadas que se pierden para aparecer de otra manera o que se callan definitivamente; de allí la dificultad que entraña seguir sus argumentos en sus diferentes libros. Pero es precisamente

en esa crítica a la modernidad donde puede advertirse de mejor manera el contrapunto entre la acción política y su negación absoluta y someter a discusión esa nueva visión del ciudadano que emerge cuando se toman juntos el ciudadano y el paria.

Partiendo del modelo normativo de la polis griega, no como nostalgia por un pasado perdido en las brumas de la historia sino como un referente analítico para enunciar sus críticas al declive de lo público en la modernidad, Arendt enuncia dos grandes asuntos: primero, la irrupción de la esfera social entre lo público y lo privado, que trasmutó la política en gestión, la racionalidad pública en racionalidad instrumental y la acción en comportamiento y disciplina; y, segundo, la crítica a la modernidad desde el develamiento de los totalitarismos que para ella son fenómenos exclusivos de la modernidad y estarían referidos a la aparición del hombre masa, pero también, y muy especialmente, a la generalización en el mundo occidental del modelo político de Estado moderno que ata de manera indefectible la Ciudadanía a la Nación, posibilitando el surgimiento de los apátridas y los parias (Arendt, 1974b). Podríamos decir, entonces, que la economía de mercado y el Estado Nacional, o si se quiere, el mercado y el Estado, estos dos pilares sobre los cuales se levanta el mundo moderno, estarían en el horizonte del declive del mundo público y, por tanto, de la crisis del orden ciudadano.

La emergencia de lo social

La irrupción de la esfera social en la dicotomía público-privado significó la absorción del mundo doméstico y la integración de este en un conjunto muy amplio y de vastas complejidades dominado por los grandes números que empezó a denominarse la sociedad. De esta manera, la labor y el trabajo transitaron hacia la formación de un mercado indeterminado, regido por un sistema de economía nacional, configurándose lo que ha dado en llamarse la socialización de lo privado. Al mismo tiempo, y por el mismo movimiento,

se estatalizó lo público; es decir, la política cedió su espacio a la armazón institucional de un aparato formal llamado Estado como instrumento útil para la gestión de lo social, o en otras palabras, para la gestión del mundo de la necesidad (Arendt, 1974a).

En la sociedad así creada, la política pierde su sentido, su espacio y su especificidad; no se espera que los sujetos desarrollen acciones o emitan discursos para entenderse con los demás, se espera que desarrollen conductas adecuadas a la normalización de la sociedad y a la gestión estatal. Multitud de normas implícitas o explícitas rigen ahora el orden de la sociedad, con lo cual se constriñe la libertad para la acción y, en su defecto, se normaliza a los individuos y se los induce a moverse solamente en marcos definidos de antemano y “de acuerdo con una disciplina esencialmente conformista” (Arendt, 1974a, p. 62).

En la Modernidad, dice Arendt, “la conducta ha reemplazado la acción como principal forma de relación humana (...) ya los hombres no actúan, se comportan con respecto a los demás” (Arendt, 1974a p. 63) y ese comportamiento previsible en lo social es lo que ha permitido que la economía y su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtieran en la ciencia social por excelencia y que las demás ciencias sociales se transformaran en saberes sobre el comportamiento. Estas transformaciones traídas por la modernidad implican que la noción de ciudadano hubiese perdido el carácter emancipatorio y libertario que poseía, porque si sus acciones son predecibles, disciplinadas y están normalizadas, jamás podría surgir de la esfera pública estatalizada lo nuevo, lo aleatorio, lo contingente; por el contrario, aquellos ciudadanos que no observen las normas de comportamiento y que no se acojan a la disciplina podrían ser considerados como asociales o anormales y ser excluidos de la comunidad política (Arendt, 1974a).

Para Arendt, no estaríamos frente a una armonía de intereses, como lo pensaron los economistas liberales, sino que estaríamos asistiendo a la manifestación del conformismo y de la normalización de un universo de lo social, regido por los grandes números. Si

la acción es sustituida por la conducta, esta lo es por la burocracia (Arendt, 1974a). Por esta razón, el Estado moderno, el Estado Nacional burgués, presenta una tendencia irresistible a crecer, a expandirse, a devorar lo poco que queda de la política, a inmiscuirse en todos los resquicios del hacer humano, expandiendo al mismo tiempo la idea de obediencia, la normalización y el conformismo, elementos capaces de llevar a la humanidad a su total extinción (Arendt, 1974a).

Esta idea, apenas esbozada en *La condición humana*, fue la que le sirvió de guía para armar su discurso sobre la banalidad del mal en el juicio de *Eichmann en Jerusalén* (Arendt, 1999), donde describe a este criminal nazi como un hombre corriente, banal, intrascendente, que se dedicó a cumplir eficientemente lo que se le mandaba: hombre normalizado, disciplinado y obediente; un engranaje más en la gran máquina totalitaria que nunca se interrogó por la validez ética de sus acciones ni por su significado en el contexto propiamente humano; en fin, un ser disciplinado y obediente que resultaba patético y hasta ridículo, pero nunca como la representación del gran mal.

Lo que más le preocupaba a Arendt de la modernidad era la desaparición de la acción política, el obscurecimiento de la pluralidad, el declive del ciudadano y, sobre todo, de esa capacidad suya para actuar en público, en común con otros, con el propósito de hacer surgir lo nuevo, de cambiar el mundo, de transformar lo existente y de hacerlo con entera libertad para pensar, actuar y convencer a los demás pares sin sujeción alguna a parámetros normalizados y disciplinares que definan previamente lo que se debe decir o hacer, en cuáles circunstancias manifestarse y cómo comportarse, tanto en la vida pública como en la privada y hasta en la esfera de la intimidad (tan importante para ella y que veía invadida y desvertebrada por las convenciones sociales y por la interferencia indebida del aparato público).

Con todas las críticas que pueden hacerse a la autora por sus apreciaciones sobre lo social y por su desdén frente al mundo de

la necesidad (aún más en un país como el nuestro regido por la escasez y la pobreza), yo rescataría aquí una nueva visión de la ciudadanía que va más allá del planteamiento liberal y de los lenguajes de la virtud en el republicanismo. Se trata de situar la figura del ciudadano como actor central de la política por encima del Estado y de cualquier orden institucional; verlo como actor principal de la emancipación política, pensado como un sujeto libertario, desobediente, crítico con su entorno, que recupera la capacidad de pensar por sí mismo y la posibilidad de gobernarse y gobernar, pues es él quien decide con otros lo que sería más conveniente y apropiado para construir la vida en común.

La figura del ciudadano, pensado de esta manera, sitúa su acción en el campo de la emancipación; es decir, lo sitúa frente a la alternativa de construir poder sin violencia, pues para ella el poder es “aquella realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se usan para velar intenciones sino para descubrir realidades y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades” (Arendt, 1974a, p. 223).

La acción emancipatoria y libertaria del ciudadano es pues la manera de construir y de preservar para sí el poder sin violencia; la ciudadanía Arendtiana precede, y en cierta manera subordina y determina, a las estructuras estatales propiamente dichas; más cuando la ciudadanía pierde su carácter emancipatorio y libertario, pierde también el poder y se invierte la relación con los aparatos institucionales; es decir, cuando el poder se institucionaliza y el aparato de Estado se separa del colectivo ciudadano que lo gestó, se desdibujan los rasgos emancipatorios y el poder se vuelve mera gestión, normalización administrativa, disciplinamiento social y violencia institucional.

Lo que trata de hacer Hannah Arendt (1974a) con su propuesta de ciudadanía es abrirle los horizontes de lo posible a la emancipación política, esa vieja promesa incumplida de la ilustración que se desdibujó, según ella, cuando se estatizó lo público, cuando la

acción se volvió comportamiento y la política mera gestión de la necesidad: el ciudadano emancipado y libertario sería para la autora la única manera posible de recuperar el pleno sentido de lo humano en la condición del hombre moderno, pero esta figura del ciudadano emancipado solo puede apreciarse en su plena dimensión cuando se observa el reverso de su cara luminosa; es decir, cuando se aborda su contrario absoluto: el paria o el apátrida.

Derechos humanos versus derechos ciudadanos

Si la sociedad y el mercado trastocaron la vieja dicotomía público-privado reemplazándola por el contrapunto normalización social-gestión estatal, el otro gran pilar de la modernidad, el Estado Nacional, cumplió la tarea de restringir la ciudadanía a sus propios límites, de encerrarla en sus propias fronteras, haciendo posible la aparición del paria, que no es otra cosa que la negación absoluta de la ciudadanía (Arendt, 1974b).

Para Arendt, el gran drama de la modernidad consistió en que toda la cuestión de los derechos humanos se vio inextricablemente mezclada con la cuestión de la emancipación nacional: “solo la soberanía emancipada del pueblo, del propio pueblo de cada uno, parecía capaz de garantizar los derechos humanos” (Arendt, 1974b, p. 369); aunque en sus orígenes estos derechos hubiesen sido proclamados como inalienables, irreductibles e indeducibles de otros derechos o leyes, lo que quería decir que no habría ninguna ley ni orden político por encima de los derechos humanos, pues de ellos emanaban los demás derechos y los ordenamientos jurídicos de las Naciones-Estados.

De allí que la completa imbricación de los derechos del hombre con los derechos de los pueblos a su emancipación, que está en el origen del Estado Nacional, permitió la constitución de un orden internacional formado por una red de Estados soberanos. Pero al interior de estas unidades cerradas y finitas (los Estados), por lo general habitaban otros pueblos diferentes pero que compartían

territorio y gobierno con aquellos autonombrados como nacionales que controlaban el Estado y preservaban para sí el control y la dominación institucional; en otras oportunidades, el trazo a veces arbitrario de las fronteras desvertebró pueblos que quedaron separados y repartidos en varios Estados y en condición de minorías (Arendt, 1974b).

Estos pueblos sin Estado y las minorías nacionales dependían, para garantizar su estatus ciudadano, de lo que decidieran los gobiernos al respecto, con lo cual se fue configurando la condición de la apátrida, esto es, sujetos sociales sin el estatus ciudadano por pertenecer a pueblos o minorías nacionales que, al perder su reconocimiento frente al respectivo Estado Nacional, perdían por la misma vía sus derechos humanos, pues ninguna entidad política se sentía con la obligación de protegerlos (Arendt, 1974b).

Cuando la autora analiza el proceso de surgimiento y expansión de los parias o de los apátridas, señala tres pérdidas fundamentales:

a) La eliminación de la ciudadanía como estatus, como derecho a tener derechos, dentro de una Nación Estado en particular. Se trataría de la eliminación de la persona jurídica mediante un decreto soberano del Estado, como de hecho ocurrió en la Alemania Nazi en 1933 pero también en otros países de la Europa central y oriental que ella analiza con detalle. La pérdida de la ciudadanía implicaba algo más que la pérdida de protección del propio Estado, pues como dice Arendt “Los Estados Nacionales han tejido una red en torno a la tierra que permitía al ciudadano de cada país llevar su estatus legal a cualquier parte, sin embargo, cualquiera que no se viera comprendido en esa red se hallaba al mismo tiempo fuera del redil de la ley” (Arendt, 1974b, p. 374), es decir, expulsado de lo público pero, sobre todo, privado de sus derechos y hasta de su condición humana.

La calamidad de los fuera de la ley, dice la autora, no es que se hallen privados de la libertad y de la búsqueda de la felicidad o de la igualdad ante la ley, o que carezcan de libertad de opinión y movimiento, fórmulas concebidas para resolver problemas dentro

de las comunidades dadas (Estados Nacionales), “sino que ya no pertenecen a comunidad alguna; su condición no es la de no ser iguales ante la ley sino la de que no existe ley alguna para ellos; no es que sean oprimidos sino que nadie desea incluso oprimirlos” (Arendt, 1974b, p. 374).

Aquellos sujetos privados de la ciudadanía de sus propios Estados se vuelven superfluos y anormales, no caben en ninguna estructura institucional y, por lo tanto, pasan a ser vistos como peligrosos porque pueden presentar resistencia a la asimilación dentro de la cultura dominante o incluso proponer autonomías o autodeterminación nacional para contar con un Estado propio; de allí se pasa muy fácilmente a la estigmatización, al odio racial y a las propuestas de aniquilación llevadas a cabo por los totalitarismos. De esta manera, cuando se pierde el estatus ciudadano, se pierden los derechos humanos. Los apátridas y los parias pueden ser aislados en guetos, separándolos del mundo de los vivos; pueden ser llevados a campos de concentración para ser eliminados sistemáticamente, porque la pérdida de la ciudadanía se hace equivalente a la expulsión de la humanidad.

b) La segunda pérdida de los apátridas es la pérdida de lo que Arendt llama el hogar patriótico. No se trata solamente de la expulsión de la esfera pública y del lugar de acción del ciudadano, se trata del desarraigo del oikos, del mundo doméstico y familiar, del calor del hogar y los afectos, pero también del entorno construido a través del trabajo y la labor y del entramado social en el cual se ha nacido, donde se ha poseído un lugar diferenciado, propio y exclusivo, al cual se pertenece y donde se vive la privacidad y la intimidad.

La experiencia de los éxodos forzados no era nueva en la historia de la humanidad, dice Arendt, y a lo largo de la vida de los pueblos muchas personas se vieron obligadas a dejar sus lugares de origen y residencia por razones políticas o económicas. Lo radicalmente nuevo en la modernidad es la imposibilidad para los apátridas de encontrar un nuevo hogar, el hecho de carecer de un

lugar sobre la tierra al cual pudiesen ir, o de dirigirse a algún territorio en el que les fuera posible hallar una comunidad propia (Arendt, 1974b). A propósito, la autora dice lo siguiente: “algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son derechos ciudadanos, se halla en juego cuando la pertenencia a la comunidad en la que uno ha nacido ya no es algo corriente y la no pertenencia deja de ser algo voluntario (...) este estado extremo es la situación de las personas privadas de derechos humanos” (Arendt, 1974b, p. 372).

En otras palabras, todo aquel que sea arrojado de alguna de esas comunidades cerradas y estrechamente organizadas —los Estados Nacionales—, se halla al mismo tiempo arrojado de la familia de naciones y por lo tanto sin patria, sin ciudadanía, sin hogar, sin derechos y despojado de todos los rasgos de la condición humana. Se ha perdido primero el estatus ciudadano, después la personalidad moral y, por último, la tercera pérdida, la más sensible y definitiva, la pérdida de la diferenciación (Arendt, 1974b).

c) La pérdida de la pluralidad es, por así decirlo, la culminación del proceso de deshumanización o de desaparición de la condición humana y solo en los totalitarismos puede realizarse a cabalidad. En esos sistemas se realiza el experimento de la uniformidad total, de la desaparición de la distinción entre unos sujetos y otros, condenados a la relación entre piezas absolutamente prescindibles y sustituibles, que resultarían idénticos; seres a los cuales solo les ha quedado en común su naturaleza, similar a la de otros animales, los perros o los gatos, por ejemplo, sin espacio intersubjetivo y condenados a volverse uno con el Estado.

La existencia inquietante de los parias y de los apátridas estaba determinada, para Hannah Arendt, por la tensión entre el Estado y la Nación. Cuando la Revolución Francesa combinó los derechos del hombre con la exigencia de la soberanía nacional, subordinó la ciudadanía a la nacionalidad, o lo que es aún peor, a una supuesta “alma nacional” o identidad nacional que, por su mismo carácter, estaría por encima y más allá de las leyes del

Estado. De esta manera, la soberanía nacional perdió su connotación emancipatoria y libertaria para quedar reducida a una nueva mistificación de donde han surgido diversas clases de nacionalismos (Arendt, 1974b).

Esta identificación entre ciudadanía y nacionalidad permitió que el Estado pasara de ser un instrumento de ley a convertirse en un instrumento de la Nación; la comunidad mística de la Nación sustituyó la comunidad política de los ciudadanos, y lo que habilitaba a un sujeto para presentarse en público y ser reconocido como igual por sus pares no era su capacidad de acción y de discurso, sino su pertenencia a una comunidad de sangre y origen; esto es, a condiciones predominantemente naturales e identitarias, con lo cual aquellos que no pertenecían al cuerpo místico de la Nación autorreferida quedaban en condición de exclusión, por fuera del “redil de la ley”, de la condición humana y de la humanidad misma (Arendt, 1974b).

Los parias, los apátridas y los miles de millones de migrantes ilegales que hoy pueblan los países ricos y desarrollados, desarraigados de sus lugares de origen y residencia por las guerras, el hambre y la pobreza, viven en una situación de indefensión, carecen de ciudadanía porque no pueden reclamar sus derechos ante un Estado Nacional que los ignora o los expulsa, y no logran reconocimiento formal en los sitios de llegada. De allí que sus derechos humanos, su dignidad y la posibilidad de encontrar un nuevo lugar sobre la tierra, se encuentren sujetos a la buena voluntad o a la caridad, pero no al derecho; es decir, han sido desposeídos de su condición humana, quedan librados a su propia suerte y sometidos con total impunidad a todo tipo de vejaciones y atropellos.

De allí la importancia de pensar de nuevo la ciudadanía en los términos de Hannah Arendt; una ciudadanía emancipada de las determinaciones nacionales, de los condicionamientos diferenciales, de las identidades particularistas, de las condicionantes cuasinaturnales, para definir un horizonte abierto donde sean posibles las ciu-

dadánías postnacionales o universales referidas al derecho a tener derechos. No porque así lo reglamente un Estado soberano en particular o la comunidad de naciones, sino porque lo demandaría la condición humana, la dignidad y los derechos que de allí devienen.

La ciudadanía universal o postnacional sería posible cuando un sujeto particular, sin limitaciones o restricciones de ninguna clase, pudiese aparecer en lo público para ser reconocido como igual por sus pares; o, con idénticos derechos y obligaciones, para ejercer acciones políticas y adoptar, por esta vía, la única identidad no atada a la naturaleza: la identidad política a través o mediante el artificio de la ciudadanía. Al fin y al cabo, los ciudadanos no nacen: se hacen y adquieren ese estatus en la práctica de la acción, esto es, en la *vita activa*.

La posibilidad histórica para los derechos humanos de los apátridas y los migrantes ilegales parecería ser la de desatar la ciudadanía de la nación y liberarla de las restricciones impuestas por las soberanías nacionales que, si bien en algún momento tuvieron un alto contenido emancipatorio y libertario, lo han perdido para convertirse en barreras restrictivas que han llenado de apátridas y parias el mundo contemporáneo.

A mi juicio, las tesis de Hannah Arendt proveen los elementos para pensar un ciudadano universal o postnacional fundador de un nuevo orden mundial que ya no estaría limitado a las construcciones nacionales, sino abierto a redes de ciudadanos en todo el mundo; que pueden tener propósitos comunes y acciones colectivas como las que ya se han visto contra la globalización, por ejemplo, pero al mismo tiempo ocuparse de asuntos más particulares en los entornos que lo demanden.

El ciudadano postnacional, que ha reconquistado su condición humana a través de la recuperación para sí mismo y sin mediaciones instrumentales —es decir, estatales—, sus derechos humanos y su dignidad, estaría en mejores condiciones para crear una nueva comunidad política, abierta, sin limitaciones o fronteras, y para proponerse tareas colectivas de cooperación y solidaridad humanas

en el pleno sentido de la palabra. Esta nueva dimensión de la ciudadanía que llamamos postnacional o universal, y que puede pensarse cuando se toman juntos y en contraste el ciudadano y el paria en la teoría de Hannah Arendt, recupera para el sujeto de la acción la rebeldía, la pluralidad, la inconformidad, la capacidad de crítica, la emancipación de todas las formas de opresión y, sobre todo, la posibilidad de crear lo nuevo, de hacer surgir lo diferente y de darle a la política una dimensión global.

Esta perspectiva analítica abierta por las tesis de Hannah Arendt ofrece un horizonte muy cautivante al quehacer de la ciencia política en el presente, cuando casi todos los viejos paradigmas parecen haber perdido su capacidad explicativa frente a las perplejidades abiertas por un mundo que está cambiando de manera acelerada, y cuando parecen perderse los referentes que antes servían de orientación en la maraña de los acontecimientos. De allí que en estos momentos resulte casi una necesidad aceptar esa invitación que hace la autora “a pensar sin barandas” (Boella, 2000), sin la seguridad que otorgan las viejas categorías, y a continuar desarrollando, de manera secular, las eternas tareas de la filosofía.

La guerra y la política: una mirada desde Michel Foucault*

En este texto se discute un tema que, a mi juicio, es crucial para Foucault y que adquiere relevancia en contextos turbulentos y violentos como el colombiano: la relación entre el poder y el derecho. Una relación en medio de la cual emerge la guerra como eje imprescindible para entender el devenir de las sociedades modernas. Sería necesario advertir que muchos de los textos en los cuales Foucault aborda la pregunta por la política, el poder y el derecho, no fueron escritos directamente por él; fueron más bien el resultado de notas y grabaciones logradas por sus alumnos, tomadas durante el desarrollo de un seminario dictado por el autor en el Colegio de Francia entre 1975 y 1976 y publicadas posteriormente. Entre esos textos se encuentra *La Genealogía del Racismo* (1992), que servirá de base para las reflexiones que se presentan a continuación.

El tema de la relación entre el poder, la política y el derecho podría pensarse como una continuación lógica del itinerario intelectual de Foucault; como un despliegue de sus preguntas en torno de las genealogías de los saberes y los poderes; como un desarrollo de sus asertos sobre la condición de los discursos y los relatos

.....

* Revista Estudios Políticos #20 (2002). Pág. 123-136.

en la configuración de los objetos que analiza y no como simples descripciones o aproximaciones a dichos objetos. Pero, además de continuidades, en estos textos de su última época también se evidencian rupturas, giros o —como él lo afirma— virajes en relación con unas búsquedas que venían centrándose en la disciplina y que ahora pasaban a nuclearse alrededor de la guerra (Foucault, 1992).

Para abordar esa difícil relación entre poder, política y derecho, el autor empieza poniendo en cuestión lo que la economía política y la tradición jurídica han tenido como fundamentos del poder. Y, a pesar de sus diferencias, encuentra que ambos discursos poseen un referente común que él no duda en llamar un *economismo de la teoría del poder* que se traduciría, para la filosofía política y para el derecho, en que allí se piensa el poder como una magnitud, como un *quantum* que se poseería como si se tratara de un bien cualquiera y, por tanto, susceptible de ser transferido, intercambiado, cedido a otros total o parcialmente mediante actos jurídicos previamente establecidos y normativizados.

De esta manera, el poder estaría fundado en un contrato originario mediante el cual los eventuales detentadores de la soberanía la entregarían a un tercero para que este rigiera los destinos de un colectivo determinado, instituyendo, de esta manera, el Estado moderno. La tradición filosófica y jurídica estaría pues sustentada sobre algo así como una economía política del poder. La economía política, y más específicamente el marxismo, aunque no compartiría los enfoques jurídicos, coincidiría con estos en la noción según la cual el poder tiene su fundamento y su razón de ser en las relaciones de producción, y su función fundamental sería la de mantener, reproduciéndolas, las condiciones de su propia existencia; es decir, de su propia razón histórica (Foucault, 1992). Este economicismo del poder es precisamente lo que Foucault pretende criticar; su propósito es construir una aproximación analítica al poder que no se sustente en la economía, en los intercambios, en las transferencias y las circulaciones, y que permita dar cuenta de la manera como un poder se relaciona con la política y con el derecho.

Para desarrollar su tarea, el autor empieza anotando algunos presupuestos teóricos que, desarrollados ya en otras obras, devienen imprescindibles para la discusión que ahora se pretende. Vale la pena recordarlos:

- La concepción del poder como acción, como práctica, y no como algo que se posee sino como algo que se ejerce.
- La concepción de poder como un principio relacional: el poder se ejerce en un campo de fuerzas dispares y contradictorias, y está determinado, en cierto modo, por la correlación que exista o que sea posible desplegar entre esas fuerzas.
- La concepción sobre el sentido o el propósito del poder. El poder estaría orientado a reprimir, a disciplinar, a controlar y a garantizar obediencia y sumisión. El poder habría que analizarlo en términos de lucha, de confrontación y por su puesto de guerra (Foucault, 1992).

Estos presupuestos son los que le permiten a Foucault formular tres hipótesis centrales que guiarán su trabajo de indagación posterior. Hipótesis en las cuales la guerra pasa a ocupar el lugar estructurante de toda la reflexión:

- El ejercicio del poder, su mecánica, sus lógicas y sus gramáticas tienen como objeto la sumisión o, en otras palabras, el establecimiento de un mandato de obediencia.
- Desde esta perspectiva, el poder es guerra; una guerra perpetua y continuada por medios diferentes. Esto implicaría —para el autor— una inversión de la fórmula de Clausewitz, según la cual la guerra es la continuación de la política por otros medios.
- La instauración de la política, el derecho y la ley no implican la superación de la guerra, sino, más bien, la inscripción más o menos permanente de las relaciones de fuerza en el contexto de lo institucional; o, en otras palabras, la política y el derecho serían la sanción y el mantenimiento de las fuerzas que se manifestaron en la guerra; esto es, el

mantenimiento de la relación entre vencedores y vencidos (Foucault, 1992).

Estas hipótesis ponen de presente varias cosas: a) que Foucault ha encontrado un fundamento no económico para el poder; b) que ese fundamento es la guerra; c) que él no piensa las órbitas de la guerra y la política como mundos separados y diferenciados, recíprocamente negados o excluidos —tal como lo pensaría Hannah Arendt (1994), por ejemplo—; y d) que la guerra es el eje estructurante de la política y del derecho, lo cual explicaría sus mecánicas, sus lógicas, sus gramáticas y sus formas de expresión y manifestación.

La guerra —en el pensamiento de Foucault— no sería visible en los Estados modernos contemporáneos, que viven lo que él llama una “seudo paz”. Por el contrario, la guerra será entonces opaca, imperceptible, silenciosa; pero allí está, palpitando detrás de todo el discurso filosófico que legitima el estado de derecho, existiendo detrás del contrato social y sustentando leyes y códigos; amenazando con hacerse visible de nuevo, con regresar y hacerse presente en la sociedad cuando cambien las relaciones de fuerzas y las tensiones sociales en un espacio determinado (Foucault, 1992).

Esto quiere decir que, para Foucault, la guerra funda orden político y funda derecho; pero no solos los funda, también los mantiene. A través del derecho y de la política se garantiza la sumisión de los vencidos y la obediencia de los gobernados; solo cambiarán los lugares, los procedimientos y las maneras de la dominación-sujeción; cambiarán los discursos sobre el mando y la obediencia. Aún más, si se tratara de escribir la historia de la paz, no podría hacerse otra cosa distinta que escribir la historia de la guerra. Con base en estos presupuestos analíticos, Foucault examinará lo que podríamos llamar la tradición o la historia acumulada de todo lo que se ha dicho en torno del poder, la política y el derecho, y llegará a una síntesis según la cual existirían dos grandes sistemas de análisis del poder.

El primero sería el de la filosofía política cuyo origen sitúa el autor en el siglo XVIII, o en la edad de oro. Estos filósofos habrían

pensado el poder como derecho originario que se cede por sus poseedores para fundar la soberanía y suscribir el contrato social; contrato que sería la matriz o, si se quiere, el eje estructurante de todo el poder político. Este poder, así fundado, no sería represivo pues procedería de un acto voluntario y racional de los sujetos sociales. Y podría ser opresivo, o tornarse opresivo, cuando supere y desborde sus propios límites; cuando trascienda las fronteras trazadas por la ley y definidas en el contrato; es decir, cuando niegue el mandato soberano otorgado por los ciudadanos, cuando se convierta en tiranía; pero de no ser así, el poder se confunde con el derecho cuyo propósito principal es el de evitar la violencia y conjurar la guerra (Foucault, 1992). El otro gran sistema de análisis del poder es el que Foucault llama el de la guerra-represión. Este sería la reaparición de la guerra en la escena pública, con todos sus desafíos al poder establecido, para instaurar una nueva correlación de fuerzas, un campo de tensiones desequilibrado al cual se opondría la represión como manera de volver a unos mínimos niveles de equilibrio.

Foucault se siente partícipe y, de alguna manera, tributario de este segundo sistema de análisis. Sin embargo, lo considera insuficiente en cuanto no se ha logrado desentrañar la naturaleza de la guerra, sus ritmos y sus tiempos; sus gramáticas, sus narraciones y discursos; los mecanismos de poder que pone en ejercicio. No solo por lo que significa la guerra en sí misma como forma límite de expresión del poder, sino, ante todo, porque la guerra precede a la política y al derecho, porque los explica, y porque es desde allí, desde la guerra, como se pueden descifrar los órdenes políticos y los jurídicos. En otras palabras, ese segundo sistema de análisis será insuficiente porque no entiende la guerra como un estado permanente, como guerra perpetua (Foucault, 1992).

De allí el giro que Foucault propone para sus indagaciones: giro de lo disciplinario a lo bélico. A su juicio, centrarse en el análisis de la guerra sí que permitiría descifrar la naturaleza del poder político y encontrar el principio de inteligibilidad del derecho y de la ley; pero aquel giro también permitiría examinar con otra luz y

desde otro lugar lo que él llama *el discurso de verdad sobre el poder*; es decir, los discursos de la filosofía y del derecho que se han tenido por verdaderos.

Ahora bien, centrarse en el entorno de las guerras y las luchas no significa para el autor ocuparse de las batallas, de la sangre derramada, de la confrontación directa entre hostiles. Por el contrario, Foucault toma un camino transversal, situándose en el nodo de los discursos tradicionales sobre el poder que, a su juicio, se encuentra constituido por el discurso sobre la soberanía: es a propósito de este concepto crucial como los filósofos y los juristas logran producir esa alquimia, esa magia que invisibiliza y disuelve el hecho histórico de la guerra y la experiencia de la dominación-sujeción para sustituirlas por una noción abstracta de soberanía desde la cual se harán devenir los derechos de los ciudadanos y, sobre todo, la obligación de obedecer.

(...) el problema para mí es evitar la cuestión central para el derecho, el de la soberanía y el de la obediencia de los individuos a ella y hacer aparecer en lugar de la soberanía y la obediencia al problema de la dominación-sujeción (Foucault, 1992, p. 37).

Se trata pues de evitar el asunto de la soberanía, de hacerle un esguince. No porque Foucault la niegue, sino porque, para él, las nociones filosóficas sobre la soberanía serían una suerte de obstáculo epistemológico para entender la dominación-sujeción. La adopción de esta nueva perspectiva implica el desarrollo de algunos presupuestos analíticos, entre los cuales estarían los siguientes:

- No empezar las reflexiones por el centro del poder, por sus cúpulas, por sus aspectos más generales y comprensivos, sino captar esa relación de dominación-sujeción donde el poder se hace capilar, esto es, en los márgenes, en los límites, en las extremidades, donde los instrumentos del poder pueden llegar a ser violentos o se pueden distorsionar en relación con las normas emanadas desde las cúpulas (Foucault, 1992).

- No formularse las preguntas canónicas de todos los estudios sobre el poder: la pregunta por quién lo detenta, qué se propone hacer y contra quién se ejerce; es decir, las preguntas por los dominadores, las intenciones y las estrategias. Por el contrario, el autor propone situar la mirada en otro lugar, en el lugar de los individuos y en las maneras como ellos son constituidos o configurados desde el poder (entendido como dominación-sujeción).

En otras palabras, a Foucault le interesa más lo que el poder les hace a los sujetos; cómo los moldea a su imagen y semejanza y cómo contribuye, de esta manera, a invisibilizar la dominación al hacerla aparecer como algo normal, como el resultado de alguna forma de voluntad general. Lo que Foucault estaría proponiendo sería otra inversión de los lugares, los objetos o las miradas. No solamente la que implica asumir que —al contrario de Clausewitz¹— “la política es la continuación de la guerra por otros medios” (Foucault, 1992), sino también la que significa que, en lugar de examinar ese gran hombre artificial, ese gigante que representa al Estado soberano y que reúne, representa o engulle —según se vea— a los sujetos que componen una sociedad (el Leviatán de Hobbes) (González, 1998), el análisis se fije en esos pequeños hombres, en esas figuras diminutas cuyo conjunto forma el gran cuerpo estatal (según la imagen que presenta la primera edición del Leviatán). Es en los sujetos que obedecen donde se pueden descifrar las formas más específicas y efectivas del ejercicio de la dominación (González, 1998).

- No considerar el poder como un bloque homogéneo, sin fisuras, que se enfrentaría a otro bloque de igual naturaleza, pues, para Foucault, el poder no es algo susceptible de divi-

1 Carl von Clausewitz: Militar y teórico prusiano de la ciencia militar moderna. Su teoría es estudiada por Foucault en *Genealogía del Racismo*.

dirse en bloques compactos. Por el contrario, se trataría más bien de redes reticulares, de circuitos inestables por donde circulan los sujetos, estableciendo relaciones asimétricas y diferenciales con los otros, a veces ejerciendo, a veces sometiendo al poder, o las dos cosas a la vez (sujeción frente a unos y dominación en relación con otros): “los individuos nunca son blanco inerte o cómplices del poder; son siempre los elementos de su recomposición” (Foucault, 1992, p. 56). Así, si el poder es ante todo ejercicio, y si son sujetos quienes lo ejercen, esos sujetos se moverían en redes y circuitos cambiantes y turbulentos, componiendo y recomponiendo las relaciones de poder.

Ahora bien, si la soberanía es el asunto nodal del discurso filosófico y jurídico sobre el poder, es precisamente ese concepto el que sería necesario debatir y volver a pensar. Para ello, Foucault se sitúa en un campo que exigiría una genealogía distinta de la soberanía; una genealogía que es histórica y política y que se pregunta por la manera como se configuran los sujetos que obedecen.

La mirada histórica le implica al autor un proyecto de largo aliento —y muy dispendioso— que supondría reconstruir, a lo largo de los siglos, las maneras como se han desarrollado en diferentes contextos las relaciones de dominación-sujeción; o, en sus palabras, la búsqueda de un discurso alternativo que, olvidándose de las formas institucionales del poder, ponga su mirada en la guerra o en las relaciones de fuerza y de contradicción capaces de desatar los demonios de las batallas, los enfrentamientos, las derrotas y las victorias, las conquistas, las invasiones y los armisticios. Habrá que hacerle el esguince a la institucionalidad y a la soberanía para reencontrarse con la guerra (Foucault, 1992). Lo que hace el autor, entonces, es volver mucho más explícito eso que llamó al principio “gran sistema de explicación del poder” por la vía de la dominación-sujeción, donde la guerra no es algo que rompa el orden, sino el orden mismo.

Los requerimientos para la construcción de aquella genealogía lo llevan a buscar en los relatos históricos de los siglos XVII y XVIII una tradición distinta de la imperial que no tomara como base a Roma o al mundo griego —tal como hacen la mayor parte de filósofos políticos—, y que se alejara del esplendor de aquello que fascinó a los juristas (el derecho romano) para buscar relatos que tuvieran como interés primordial la explicación de las guerras y su devenir. En esa búsqueda, Foucault encuentra algunas historias escritas al final del medioevo; esa época oscura, gótica, en la cual lo público habría declinado y la guerra regía las relaciones entre los príncipes y sus nobles o entre grupos étnicos de diversos espacios; es decir, esa época en la cual se estaban protagonizando las guerras que él llama “de razas” y que podrían entenderse también como guerras entre etnias, entre pueblos o naciones, por el dominio de un territorio (Foucault, 1992).

Así, Foucault (1992) recupera algunos autores olvidados y vilipendiados por sus predecesores. Entre ellos, toma de la tradición inglesa a Eduard Coke y a Jhon Lilburne y, de la historia de Francia, a Boulanvillers y Fuert, entre otros. Los textos de estos autores resultan de mucho interés para una genealogía distinta de las soberanías, en tanto que le permitían a Foucault situarse en un momento de la historia donde la guerra no se había estatalizado ni había sido llevada a las fronteras y a los márgenes de la vida social, como de hecho ocurrió cuando se instauró el Estado moderno, el Estado nacional.

Pero no se trata, como pudiera pensarse, del discurso histórico en general frente al discurso filosófico. No es cualquier tipo de historia la que interesa a Foucault, pues él ve en muchas de ellas simples genealogías del derecho y de la soberanía, así se ocupen de guerras, invasiones y conquistas: cuando las historias se dedican a hacer el relato de la sucesión de los reyes y de los poderosos, de la antigüedad de los reinos, de las gestas gloriosas de los antepasados, lo que estarían logrando, según Foucault, sería enunciar la antigüedad del derecho de los dominadores a gobernar, la continuidad del poder,

la permanencia de la ley; o, en otras palabras, esas historias canónicas estarían aludiendo a una soberanía que habría existido desde siempre y que él caracteriza como “historias rituales”, cuya función política sería el reforzamiento de la soberanía (Foucault, 1992).

El autor busca, entonces, para su fundamentación del poder, otra genealogía; y la encuentra en algunos relatos escritos entre los siglos XVII y XVIII que ya no son los de la soberanía y los de los príncipes, sino los del enfrentamiento de razas y naciones; relatos que él considera como antitéticos a los de la filosofía, en cuanto aquellos se ocupan del enfrentamiento permanente de las razas y en ellos desaparece la identificación implícita entre el pueblo y su monarca, entre la Nación y su soberano, que la historia de la soberanía había hecho emerger. Solo queda en escena la guerra desnuda, la guerra sin artificios ni ropajes, sin glorias; la guerra tal como es (Foucault, 1992).

En este nuevo relato de los autores atrás mencionados, la soberanía no es unificación, continuidad y permanencia, o, podríamos decir, no es identidad. La soberanía es pura y simplemente sojuzgamiento, sometimiento de un pueblo a otro o de un grupo a otros por la fuerza de las armas y por la imposición de sus condiciones. Para Foucault, este discurso es importante porque pone de presente una cosa central: que la historia no es un patrimonio común. La historia de “los grandes” no contiene la historia de “los pequeños”; la de los poderosos no es la de los débiles. Este nuevo discurso enuncia un principio central: el de la heterogeneidad. Una es la visión y la situación de los vencedores y otra bien diferente la de los vencidos. Lo que para el vencedor es derecho, ley y obligación, para el derrotado es abuso, violencia y extorsión (Foucault, 1992).

Este discurso extraño, diferente a los discursos dominantes pero olvidado y desconocido por estos, es un discurso nuevo que él denomina de la *contrahistoria*. Un discurso que no duda en calificar como el primer discurso histórico-político sobre la sociedad, en tanto que parte de otro lugar distinto y busca la soberanía por otros caminos: los de la guerra, entendida como relación social perma-

nente y al mismo tiempo como sustrato insuprimible de todas las relaciones institucionales y de todos los órdenes políticos y legales (Foucault, 1992).

Ese discurso (que él llama nuevo pero que es obviamente muy viejo) redescubierto por Foucault, después de siglos de olvido y de desprecio por parte de los intelectuales de la ilustración, tiene, al decir del autor, una gran virtud: la de ser una historia totalmente opuesta a la de la soberanía y sin relación alguna con la historia romana. Es la historia de las derrotas, es la crítica, el ataque, el rechazo al dominio del contradictor y, al mismo tiempo, la reivindicación del poder propio. Según estos relatos, el poder sería injusto, no porque carezca de valores éticos o porque desborde los marcos jurídicos del contrato, sino porque no les pertenece a los derrotados; es un discurso que reivindica derechos no reconocidos o conculcados (de familias, de grupos, de etnias) y que, en nombre de ellos y por ellos, se hace la guerra.

El propósito de la historia de las soberanías es establecer la continuidad del poder; señalar que el poder ha estado ahí donde se encuentra ahora y que siempre estuvo allí donde todavía está. Por lo tanto, el de la soberanía es un discurso que pacifica la sociedad, justifica el poder y funda el orden en la ley; el de la contrahistoria, por el contrario, es un discurso que solo apela a la ley y al derecho justo para poder declarar la guerra (Foucault, 1992).

Foucault señala que el discurso de la contrahistoria no se corresponde con la división entre pueblo y aristocracia, entre ricos y pobres o entre modernidad y tradición —como pudiera pensarse—, sino que se corresponde con la división entre vencedores y vencidos. De hecho, uno de los discursos de la contrahistoria que le interesaron al autor tuvo su origen en Francia y corrió por cuenta de la aristocracia decadente que perdía sus derechos y privilegios, avasallada por el ascenso de la monarquía absoluta. Y otra fuente histórica es la de las guerras de religión en Inglaterra, que escenifican la rebelión de los sectores populares en contra de la nobleza. Se trata de los vencidos y sus relatos; es allí donde se puede establecer

de qué manera la guerra funda derecho y mantiene el orden en el cual es posible descubrir la sangre de las viejas batallas perdidas y el sojuzgamiento de pueblos y de territorios (Foucault, 1992).

Con estos elementos genealógicos de crítica, Foucault vuelve contra la filosofía política y lo hace precisamente contra aquel filósofo que puso como fundamento del Estado la guerra de todos contra todos: Tomás Hobbes. Sin embargo, no duda en decir que contrariamente a lo que parece, Hobbes no fue el teórico de la guerra sino el de la soberanía del Estado, y que en la práctica lo que hizo fue salvar el orden institucional y desdibujar la guerra (Foucault, 1992).

Para Foucault, lo que estaría en el fundamento del poder según Hobbes no es la guerra, es el miedo; este sentimiento sería el que habría llevado a los ciudadanos a crear el Estado. Para ello, Foucault demuestra, primero, que el estado de guerra, más que una guerra real, con batallas, ciudades destruidas, incendios y sangre derramada, es una representación donde cada uno de los actores enfrentados, en tanto iguales, se imaginan la fuerza de otro, suponen que van a ser atacados por este, se previenen y arman. Pero, en sus desarrollos, Hobbes habría prescindido de la historia real y de lo que podríamos llamar “la guerra como acción” o la guerra desnuda.

Después, Foucault desarrolla su argumento central en torno de las tres formas consagradas por Hobbes para la instauración de la República. Demuestra cómo, incluso en aquella forma de República que se instaure por un triunfo militar, que deja claramente establecidos a vencedores y vencidos, estos, los vencidos, aceptan obedecer; y en tanto que eligen la obediencia —y principalmente por esto—, consagran la soberanía de los vencedores; es decir, transforman a los vencedores en sus representantes, instalan un nuevo soberano en lugar del que fue vencido en la guerra (Foucault, 1992).

No es entonces la derrota brutal la que funda orden y obliga a la obediencia, sino una decisión racional de los vencidos que, para salvar sus vidas, aceptaron su condición de sometimiento y suscribieron el contrato. La soberanía vendría siempre de los ciudadanos que, por miedo a los otros, aceptarían de buen agrado la existencia

del Leviatán. La diatriba contra Hobbes es la que le permite a Foucault reivindicar la contrahistoria o, si se quiere, la vía de las narraciones histórico-políticas para descifrar de qué manera la guerra funda derecho y hace ley (Foucault, 1992).

Lo que podría deducirse del discurso de la contrahistoria es que el poder no empieza cuando termina la guerra (teoría del contrato social). Por el contrario, las estructuras jurídicas, la organización del poder y las leyes son formas de continuación de la guerra, de esa guerra perpetua y permanente en la cual se fundamenta el mando y la obediencia. La paz y las leyes han nacido en la sangre y en el fango de las batallas y las rivalidades que no eran, como pensaban filósofos y juristas, batallas y rivalidades ideales: la ley nace de conflictos reales, de masacres y conquistas, de victorias que tuvieron efecto en fechas y sitios precisos, que fueron protagonizadas por actores de carne y hueso y que no son meras abstracciones.

La Ley, de acuerdo con esta perspectiva, no sería un elemento para la instauración de la paz y la convivencia, pues, detrás de la ley, la guerra continúa desplegándose y expresándose a través de todos los mecanismos y dispositivos de poder. La guerra, dice Foucault (1992), es el motor de las instituciones, la que hace mover el orden político y que, aunque de manera sorda e invisible, continúa librándose en muy diversos escenarios en los cuales aparentemente reina la paz. Por ello, nadie escaparía a esa relación de dominación-sujeción que la guerra funda. No habría ciudadanos neutrales, pues cada uno de ellos sería el adversario de alguien más.

Para la contrahistoria, la estructura de poder no es piramidal, tal como la piensa la filosofía política y el derecho, sino que tendría una forma binaria en la cual siempre es posible reconocer dos grupos, dos categorías de individuos, dos ejércitos enfrentados. La contrahistoria niega de plano la posibilidad de un tercero, de la neutralidad de este o de alguna forma de estructura ternaria donde un soberano pondría orden entre los hostiles: el soberano —o el tercero— estará en uno de los bandos enfrentados, no por encima o por fuera de ellos (Foucault, 1992). Este discurso de la contrahistoria

niega la soberanía porque niega la posibilidad de que exista algún quiebre entre la guerra y la política. La soberanía no sería cosa distinta de la imposición de la ley sobre los vencidos: la ley encarna otra manera de hacer la guerra.

Otra característica que rescata Foucault de la contrahistoria es el lugar desde el cual se enuncia ese discurso, que es precisamente lo que le otorga el carácter de verdad. Como se trata de una estructura binaria, el relato es de una de las partes en la contienda; son textos que podríamos llamar “de parte” o de partido. Los narradores hablan en primera persona del singular o del plural: yo o nosotros, y no desde una posición externa al conflicto, aparentemente neutral y universal, que examine todas las aristas de los acontecimientos.

Esto, aunque parezca paradójico o equivocado, es lo que le otorga el carácter de verdad a la contrahistoria. Allí cuentan la historia de lo que le aconteció a una de las partes, recobran las memorias, conjuran los olvidos, presentan a los adversarios tal y como aparecen a los ojos de la contraparte y reclaman derechos que consideran conculcados y no reconocidos. En suma, se trata de un discurso anclado en la realidad histórica, en los acontecimientos concretos, en situaciones vividas por los protagonistas; un discurso descentrado, particular, específico, que no apela a lo universal o a la abstracción, que es precisamente lo que caracteriza los discursos de la filosofía política y del derecho (Foucault, 1992).

Lo que plantea la contrahistoria iría en contravía de lo que se ha considerado como un discurso de verdad, es decir, la neutralidad, la objetividad y la universalidad. Precisamente, Foucault califica de verdadero un discurso de parte, subjetivo y que incluye referentes míticos e imaginarios. Pero la verdad a la que alude el autor, la que interesa en esta estrategia de recuperar una nueva genealogía de las relaciones de poder-dominación, es la verdad del sujeto, su verdad, la de su grupo o la de una de las partes de esta estructura binaria. Es desde allí donde se podrían descifrar, a juicio del autor, los aciertos y los errores cometidos, los agravios recibidos, el tipo

de afrentas o de heridas morales: la naturaleza de la guerra desnuda (Foucault, 1992).

Además —según Foucault— en la medida en que ese sujeto narrador se aleje del centro, de la cúspide del poder, estará en mejores condiciones para observar las maneras y las formas mediante las cuales se despliega la guerra: cómo se percibe la derrota, cuáles estrategias de supervivencia se ponen en acción y cómo se resiste o se evade a los triunfadores. En suma, el discurso de la contrahistoria es un discurso de la verdad porque se trata de desnudar la guerra, de presentarla tal como es, sin velos ni dobleces. Eso es lo que busca Foucault en su propósito de descifrar de qué manera la guerra se esconde en la filigrana de la paz. Se trataría entonces de un discurso de verdad, porque el narrador no es el legislador, no es el filósofo, no es el maestro que se sitúa por encima de las partes en una condición de neutralidad, como un tercero entre los adversarios con el ánimo de imponer una ley general aceptable para todos y un orden político que reconcilie a los ciudadanos.

La contrahistoria es un discurso asimétrico ligado con situaciones de fuerza que permite hacer las preguntas pertinentes sobre la relación de la guerra, la política y el derecho: desde la sombra, desde la otra cara de la medalla, desde lo que no es institucionalidad, ni ley, ni soberanía ni Estado; desde la guerra desnuda, ese evento oscuro, terrible, sangriento y caótico pero que sería este, precisamente, el que permitiría realizar los desciframientos de esta compleja relación guerra/política imposible de analizar desde el universo de las verdades científicas, jurídicas y filosóficas (Foucault, 1992).

A juicio de Foucault, no es posible entender el poder, la política y el derecho desde ellos mismos o desde las abstracciones y generalizaciones tan tranquilizadoras, tan cómodas y tan seguras que nos ofrecen la filosofía y el derecho. Su llamado pareciera estar orientado a incomodar, a preguntar por lo que no se ve, por lo que no es evidente pero que preside, dirige y orienta la vida de los que obedecen.

Pero a Foucault no le interesa quedarse en la guerra de las razas, de los pueblos, de las naciones, sino hacer una genealogía del racismo, mostrando cómo en la modernidad se presenta un giro significativo hacia una suerte de bioguerra: aquella que ya no se desarrolla entre pueblos diferentes sino contra los enemigos internos y que ocurre cuando el enemigo, el hostil, ya no es un extranjero que invade el territorio sino aquel capaz de afectar el orden social y de desestabilizar el orden político. En los casos del loco, del enfermo, del criminal, del adicto, del que no sigue la norma, del anormal, la guerra pasa a ser pensada en términos biológicos como la supervivencia del más apto, del más sano y del más cuerdo (Foucault, 1992).

Lo que desarrolla Foucault en sus reflexiones sobre la guerra —particularmente en el texto citado— es una propuesta de genealogía de la guerra para entender la manera como ella soporta la política y define la ley. Este trabajo —infortunadamente truncado por la muerte del autor— abre perspectivas ineludibles para el análisis de la política, para la comprensión de la guerra y, sobre todo, ha logrado que quienes nos ocupamos de estos temas por lo menos no olvidemos más que detrás de la institucionalidad palpita la guerra y que en los códigos podemos reencontrar la sangre seca de muchos derrotados.

Estado y sociedad frente a las víctimas de la violencia*

¿El duelo por las violencias es un asunto privado, íntimo quizá, que ocurre en los recintos cerrados de los consultorios de especialistas, donde los individuos, con ayuda terapéutica, ventilan su dolor y sufrimiento para sobrellevar de la mejor manera posible la carga psicológica y afectiva por pérdidas irreparables? O, por el contrario, ¿el duelo por las violencias debe ser también un asunto colectivo, público y abierto en el tiempo y en el espacio, mediante el cual los pueblos y las naciones enfrenten los temas trágicos, dramáticos o vergonzosos de su pasado y su presente para construir sobre bases más firmes las posibilidades de la convivencia social?

¿El duelo social, colectivo y público está dirigido solo a las víctimas y a los afectados de manera directa por las violencias y las guerras? O, por el contrario, ¿su necesidad atañe también a los que han convivido con ambientes conflictivos y bélicos en el pasado y en el presente, es decir, al conjunto de la sociedad? ¿Quiénes analizan y explican las razones y sin razones de las guerras y los conflictos armados pueden desentenderse del dolor y sufrimiento de las víctimas y de

.....

* Revista Estudios Políticos # 23 (2003). Pág. 9-25.

la memoria y el olvido de los pueblos que directa o indirectamente se han visto inmiscuidos en ellas?, ¿o es que la ciencia política, la filosofía y la llamada “violentología” deben hacerse cargo también de la significación política, cultural y ética del sufrimiento y del dolor humanos?

En relación con estas preguntas y en torno de sus posibles respuestas, este texto tiene como punto de partida la hipótesis de que sociedades como la colombiana, que han vivido situaciones de guerra y violencia endémica, también se enfrentan al dolor y al sufrimiento y exigen, como cualquier individuo, la elaboración del duelo. Un duelo que es social y colectivo y que debe ser enfrentado a través de la recuperación de la palabra y la memoria histórica; un duelo que exige reparaciones económicas, claro está, pero también políticas, éticas y culturales, mediante las cuales las víctimas y las gentes que habitan estos territorios puedan incorporar sus historias personales y familiares, sus dolores privados e individuales, en contextos explicativos más amplios, e interpretar y otorgarle así un sentido a las situaciones trágicas que han vivido. Un duelo, en fin, a partir del cual sea posible encontrar formas de convivencia con quienes han producido grandes sufrimientos a otras personas.

La reflexión que se pretende ahora discurre, precisamente, sobre tres de las dimensiones básicas de lo que han llamado “los duelos públicos y colectivos”; ellas son: la conjura del silencio y el olvido, la puesta en común del dolor y el sufrimiento, y la construcción colectiva de una memoria histórica que recupere para las gentes y los pueblos lo que los pactos jurídicos de “perdón y olvido” pretenden borrar de la historia del país.

La conjura del silencio y el olvido

Los especialistas en atención de duelo, más que otros profesionales, han explorado la magia de las palabras; la importancia que tiene en los procesos curativos el hecho de que las personas afectadas logren ponerle palabras al dolor, expresar los sentimientos, simbolizarlos, contárselos a otros que tengan la capacidad de escucha y

elaborar un relato coherente, creíble y verosímil para ellas mismas. Un relato mediante el cual puedan reconstruir y conducir su situación de duelo. Hay, pues, una “magia” de las palabras y una virtud en ellas para la curación de las heridas morales y para la mitigación del dolor.

Hannah Arendt (1974a) decía que lo que ocurre en la esfera íntima de las personas es de muy difícil expresión y comunicación; por eso, para ella, el amor, el dolor, el sufrimiento, los afectos y las pérdidas solo pueden darse a conocer a través del arte y la literatura. En el diálogo personal o en los escenarios públicos —supone la autora—, los asuntos de la intimidad solo pueden mencionarse en términos de magnitudes y resultan inconmensurables para quien escucha, ya que este nunca podrá entender en su plena dimensión y profundidad lo que el otro está sintiendo. Es posible que la filósofa austriaca tenga razón, pero habrá que considerar que el simple hecho de intentar comunicar un sentimiento de dolor y pérdida —así quien lo escuche no logre aprehender la profundidad, las dimensiones, los perfiles y los matices de los sentimientos ajenos— acudiendo a la magia de las palabras, produce efectos benéficos y ayuda a seguir viviendo con el drama o la vergüenza.

Con todo, si ya en condiciones normales es difícil expresar los sentimientos y compartirlos con otros, como lo plantea Arendt, la situación se torna más compleja cuando existen situaciones bélicas y conflictivas, cuando las sociedades están escindidas y atravesadas por odios y rencores, o cuando predomina la venganza sobre la justicia. En estos casos, a la incomunicabilidad y a la inconmensurabilidad habría que agregar el significado del terror.

Así viven las personas que, por razones de la guerra, por miedo a retaliaciones, a nuevas persecuciones, pérdidas y desarraigos, o por temor a los estigmas y sindicaciones, no pueden hablar sobre los dramas de sus vidas. De modo que los mantienen ocultos, como si el hecho de haber sido víctimas constituyera una falta grave, un delito o algo de lo cual avergonzarse. En esta situación se encuentran miles de desterrados y muchas familias victimizadas por uno u

otro actor armado, quienes tienen parientes en la guerrilla o entre los paramilitares, las personas que han sido secuestradas, desaparecidas o detenidas injustamente, atropelladas por la fuerza pública o perseguidas por sus ideas o modos de vida diferentes. Para ellas, la palabra representa un riesgo. El miedo las enmudece y el silencio se les figura condición de una nueva oportunidad sobre la tierra.

Pero no es solo que las víctimas no quieran o no puedan hablar, es que casi nadie las quiere oír. Se trata de la indiferencia de quienes podrían ser sus escuchas porque no les interesa, les aburre o sienten incomodidad con las palabras de las víctimas; indiferencia de quienes prefieren no saber, ignorar lo que está pasando, poner la mirada en otro lado. La palabra mentirosa, la palabra tranquilizadora que indica cuan bien marchan las cosas y cuan cercano está el tiempo de la paz y la concordia, no resulta incómoda ni aburre, y desplaza, por tanto, la palabra de la víctima.

De esta manera, y sin que necesariamente intervenga un actor externo que lo imponga, se configura una suerte de pacto social de silencio y olvido. Las víctimas temen hablar y quienes no son víctimas directas se niegan a oír y a saber porque también tienen miedo. Entonces el miedo colectivo se convierte en el garante del silencio y en el guardián del olvido. Es como si en coyunturas de guerra y conflicto agudo la consigna fuera olvidar y el imperativo callar.

El olvido suele ser el propósito de las víctimas: hay que olvidar el olor de la muerte, el color de la sangre, la crudeza de los cuerpos desmembrados por las bombas, el vacío que dejan los desaparecidos y los secuestrados, las marcas sobre la piel de los torturados, el humo de los incendios provocados por el enemigo que se llevó los bienes, los recuerdos y las querencias; hay que olvidar para poder dormir, para que no reaparezcan los fantasmas, para no sentir de nuevo la humillación y el dolor por las pérdidas de los seres queridos. Ni los muertos escapan del olvido. Tal como lo dijera Walter Benjamin “tampoco los muertos están seguros ante el enemigo cuando este venza... el cortejo triunfal de los dominadores de hoy pasará sobre los que también yacían en la tierra” (1989, p. 181).

Las víctimas están pues impelidas a olvidar; eso es lo que desean con más fuerza. En esa conjura hacia el olvido, cuentan con la complicidad de quienes eventualmente podrían escucharlas: parientes, amigos y conocidos, gentes del lugar, vecinos, compañeros que encuentran en las calles o en los lugares de trabajo, funcionarios, en fin, otros que podrían dar a conocer al mundo la magnitud de su tragedia. Pero esos otros no quieren escuchar porque, además, no quieren verse confrontados por una historia que demanda reparación y verdad. Los otros no quieren oír y, menos aún, creer en lo que oyen.

El olvido y el silencio son condiciones a las cuales lleva también el miedo a la revictimización. Quienes han sido víctimas de las violencias y las guerras temen ser victimizados de nuevo: que no se conceda crédito alguno a sus palabras, que se piense que están mintiendo o exagerando, que se diga que si algo les pasó fue porque lo debían, que quieren desprestigiar al gobierno de turno o que detrás de sus historias se esconden tretas para conseguir algo (Valladolid, 2003).

En un libro muy hermoso llamado “La tregua”, escrito por Primo Levi (1997) —un sobreviviente de los campos de concentración nazis—, se lee este fragmento que ilustra de manera muy acertada lo que aquí se ha llamado “el pacto social” o la conjura del silencio. Dice así Levi:

[...] nos parecía que teníamos algo que contar, cosas enormes que contar a cada uno de los alemanes y que cada uno de los alemanes tenía que contarnos a nosotros; sentíamos urgencia de echar cuentas, de exigir, de explicar y de comentar... me parecía revolverme entre las turbas de deudores insolventes, como si todos me debiesen algo y se negasen a pagármelo... me parecía que todos habían tenido que interrogarnos, leernos en la cara quiénes éramos, y escuchar con humildad nuestro relato... pero ninguno nos miraba a los ojos, ciegos y mudos, pertrechados en sus rutinas como en un reducto de voluntaria ignorancia, todavía fuertes, todavía capaces de odio y de desprecio, prisioneros todavía del viejo complejo de soberbia y culpa (pp. 207-208).

Así, las víctimas se debaten entre la dificultad de hablar, la necesidad de contar y el miedo a no ser escuchadas o creídas. Sus socie-

dades les temen porque ellas portan palabras de verdad, de una verdad que duele, que lacera, que avergüenza, tanto por el horror de lo sucedido como por la culpa de haberlo permitido. Todo está dado para que el silencio se imponga y el olvido triunfe. Pero tarde o temprano esas sociedades se encuentran de frente con lo que pretendieron dejar en el olvido: deben afrontar sus vergüenzas y sus miserias, mirar cara a cara a las víctimas y escuchar con humildad lo que tienen que decir —como lo apunta Levi. Cuando esto ocurre, empieza a desatarse el nudo de la conjura y a deshacerse el pacto social sobre el silencio y, solo en ese momento, las víctimas, los vivos y los muertos pueden ser medianamente reparados y las sociedades pueden reencontrar el rumbo histórico hacia su futuro. Sin reparación, la convivencia es imposible, y sin convivencia, la democracia es una ilusión.

Muchos países del mundo han puesto en práctica diversos procesos para la recuperación de la palabra de las víctimas y la curación de las heridas morales producidas por guerras y violencias. En algunos casos se trata de iniciativas de origen social, diseñadas por organizaciones no gubernamentales con alguna ayuda del Estado, como en Alemania y España. En ambos países, después de más de media centuria de terminados los conflictos armados, se está reconstruyendo, con ayuda de víctimas sobrevivientes, la memoria histórica sobre períodos oscuros. Se trata de una reconstrucción que se hace sobre el convencimiento de que los recuerdos sepultados de las víctimas no son su patrimonio particular, sino que le corresponden a una nación entera que necesita saber lo que realmente ocurrió.

Estas iniciativas no tienen propósitos retaliatorios ni judiciales, no se espera que la fuerza de la ley caiga sobre los victimarios; sus propósitos son reparar la memoria de los muertos, sanar las heridas morales de los supervivientes, permitirle a los descendientes de víctimas y victimarios que curen sus odios y mitiguen sus culpas y, finalmente, escribir una historia no contada e incorporarla en los libros de texto para que los niños y jóvenes tengan

una mirada no sesgada del pasado de sus naciones (Rabinovich, 2003; Aguilar, 1996).

En otros casos, como en los países del Cono Sur que vivieron dictaduras atroces en la década del setenta y ochenta, se han venido desatando “las memorias atrapadas en la guerra” (Blair, 2002, p. 10). En Argentina la Comisión Nacional para la Desaparición de Personas, CONADEP, y en Chile las comisiones de la verdad y las llamadas mesas de diálogo, creadas después de la caída de la dictadura, se dedicaron a la búsqueda y al registro de personas desaparecidas, muertas o secuestras, víctimas de las diferentes formas de violación de los derechos humanos. Todo esto, para tener al menos un registro de sus muertos y encontrar los lugares donde estaban enterrados sus familiares desaparecidos o donde viven los hijos de las víctimas entregados en adopción, con el ánimo de que, al encontrarlos, las familias y la sociedad como conjunto puedan terminar el duelo interrumpido abruptamente por las incertidumbres de la “Noche y la Niebla” (Cerruti, 2003).

En estos países, la reparación a las víctimas sí está mediada por la expectativa de un proceso judicial, sobre todo después del caso Pinochet y de los esfuerzos del actual presidente de Argentina, Néstor Kirchner, y de algunos jueces para derogar las leyes de amnistía y la de obediencia debida, otorgada a los militares comprometidos con la violación de derechos humanos. Se espera que los victimarios sean judicializados, no solo para que paguen sus culpas por el horror de sus acciones, sino porque la confesión de los culpables, aunque parezca paradójico, le otorgaría la condición de verdad a lo que ya han contado las víctimas sobre lo ocurrido durante aquellos años oscuros.

Dice Mónica Cerruti (2003) en su trabajo sobre el tema que en Argentina fue la confesión de Adolfo Scilingo, un oficial de la marina que participó directamente en las desapariciones de los prisioneros políticos, lo que le dio fuerza a una verdad que no terminaban de aceptar los argentinos en tanto que solo circulaba en y desde las víctimas del genocidio. Fue la palabra de un victimario la

que logró que la verdad de las víctimas se extendiera al conjunto de la sociedad y que esta la creyera.

En otros países donde la judicialización de los culpables parece más lejana e improbable por la adopción de leyes de “perdón y olvido”, necesarias para tramitar procesos de paz con algún grado de posibilidad, como en Guatemala y El Salvador, no se ha renunciado a la palabra de las víctimas ni a su necesaria reparación. Se mantienen con algún grado de sistematicidad las comisiones de la verdad y la recuperación de historias y relatos memoriales de víctimas y testigos de los hechos, con el propósito de que la sociedad no olvide o, citando sus palabras, con el propósito de “recordar para no repetir”.

Los sudafricanos, por su parte, han establecido una estrategia distinta. A partir de 1995, el nuevo parlamento promulgó la ley sobre la reconciliación nacional que dio origen a la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, presidida por Desmond Tutu y compuesta por tres subcomisiones: una de derechos humanos, encargada de escuchar testimonios y proceder a las investigaciones; otra de amnistía, y una tercera de reconciliación y rehabilitación. Así, la condición para aprobar de leyes de perdón y olvido es que los victimarios confiesen sus delitos frente a las víctimas y que estas les puedan pedir cuentas y razón sobre la vida o muerte de sus parientes, el lugar donde fueron enterrados y las circunstancias de sus acciones (Bárcena, 2003).

Este “cara a cara” es judicial y está presidido por un tribunal; de allí se espera que salga amnistiado o castigado el victimario de acuerdo con la verdad, la amplitud y la precisión de su declaración. Pero este proceso va más allá, pues tiene la pretensión de que el perdón judicial se convierta en perdón social y que el culpable, después de haber reparado el daño causado a su víctima, pueda reinsertarse a su entorno sin necesidad de cumplir su pena en una cárcel. Como el propósito es el perdón y la reconciliación, el trabajo con víctimas y victimarios es de más largo aliento y para ello se han diseñado unos talleres especiales en los cuales se busca dis-

minuir el odio, mitigar el dolor de las víctimas y aminorar —hasta desaparecer— el deseo de venganza.

Además, existe otro propósito que no se ha tenido en cuenta en experiencias anteriores: hacer surgir la conciencia moral en los autores de la violencia. Estos, frente al archivo de la verdad, la confrontación con sus víctimas y el reconocimiento del dolor y el sufrimiento que les causaron, encontrarían los recursos éticos y la ayuda psicológica necesaria para reconstruir una moralidad ciudadana. Para los sudafricanos, la paz política no se conseguiría sino mediante el reconocimiento de los derechos de las víctimas y la rehabilitación de los victimarios (Bárcena, 2003).

Si bien es cierto que la conjura del silencio y el olvido funciona por algún tiempo, ningún país que pretenda construir la paz y propender por la reconciliación y la convivencia puede prescindir del restablecimiento de la verdad sobre los hechos violentos y bélicos; esto no se logra más que con la palabra de las víctimas. Son sus relatos, sus memorias y sus historias, la puesta en común de sus dolores y sufrimientos, lo que crea las condiciones para una paz duradera. De lo contrario, la guerra, la venganza y los odios permanecerán latentes y al asecho para emerger con más virulencia y crueldad cuando las circunstancias lo permitan.

La puesta en público y para el público del dolor y el sufrimiento

¿Es suficiente para los órdenes sociales la recuperación de las palabras de las víctimas, su derecho a ser escuchadas, a narrar su historia de dolores y pérdidas y a ser creídas por sus interlocutores y la sociedad en su conjunto? Es decir, ¿resulta suficiente desbaratar la conjura del olvido y el silencio, liberar la memoria de las víctimas atrapadas en la guerra? O cuando de naciones y grupos sociales se trata, ¿se requieren salvaguardas y requisitos adicionales y quizá metodologías distintas a las exigidas para tratar una psiquis individual? ¿Enferman las sociedades como las personas por los re-

cuerdos reprimidos? O, por el contrario, ¿la puesta en presente de un pasado traumático puede inducir a las naciones y a los sujetos a anclarse en ese pasado, a convertirlo en la fundamentación del devenir histórico y a erigirlo como la clave de interpretación de las vidas personales y sociales?

No existe una respuesta unívoca sobre estos temas y el asunto se ha debatido desde hace al menos medio siglo, cuando los intelectuales judíos de la pre y la post guerra en Europa empezaron a demandar reparaciones para sus heridas morales y recuperación de la memoria histórica sobre los años del totalitarismo. Fueron ellos los primeros que hablaron sobre los derechos de las víctimas y sobre la significación que traía para las sociedades lo que ellos, las víctimas, tenían que decir. Filósofos tan importantes como Walter Benjamin, Hannah Arendt, Primo Levi, el psicólogo Bruno Bettelheim, el escritor Franz Kafka y otros, se ocuparon del asunto. En la contemporaneidad, muchos autores han hecho aportes significativos: teóricos como Tzvetan Todorov, Michel Ignatieff y José María Mardones, para citar solo algunos, han conducido el debate a propósito de estos temas. Además, existe un cúmulo de experiencias sobre guerras, memorias y olvidos que permiten evaluar las bondades y los riesgos que entraña este “verse cara a cara” con el pasado.

Pero en lo que sí parece existir un acuerdo más o menos generalizado es en lo siguiente: para lograr efectos curativos sobre los órdenes sociales rotos y fragmentados por las guerras y las violencias, las palabras de las víctimas deben tener una dimensión pública, es decir, deben manifestarse en escenarios donde puedan ser leídas y oídas por públicos amplios y, eventualmente, contrastadas, complementadas o criticadas por otros. Se requiere poner en público el dolor y el sufrimiento; se exige un diálogo de la mayor amplitud posible y con presencia de autoridad legítima que avale esta puesta en común y le otorgue el reconocimiento necesario para lograr más eficacia en los resultados y mayor credibilidad a lo que allí se divulgue. Se necesita sacar aquellos relatos de sus entornos tradicionales, de los círculos privados, del mundo semicerrado de víctimas y defensores de los de-

rechos humanos y ponerlos en conocimiento de otros, incluso de los victimarios, que pueden tener otra visión y una interpretación muy diferente de lo acontecido (Mate, 1991).

En el caso de las psiquis individuales, solo existe una verdad: la del sujeto; pero en los pueblos y las naciones, sobre todo en aquellas donde han predominado violencias endémicas y guerras civiles, hay muchas verdades en juego y numerosos actores armados en disputa: las verdades de las víctimas de unos y de otros; las de los funcionarios públicos encargados de mantener el orden; las de intelectuales, periodistas y escritores que han intentado construir interpretaciones sobre lo acontecido; las de los actores civiles desarmados que apoyan, simpatizan o repudian a los diferentes grupos en conflicto, y las verdades incrustadas en los sentidos comunes y mentalidades de los habitantes urbanos y rurales que extrapolan su situación personal o local al conjunto de la sociedad.

Este juego de verdades, siempre fragmentarias, siempre relativas, siempre incompletas, tiende a convertirse en un verdadero juego de espejos, en el cual unos reflejan a los otros y todos justifican sus acciones bélicas mediante la apelación a su condición de víctimas de una violencia anterior. Se trata de un laberinto de espejos del cual no se puede esperar que surja la verdad. Pero el propósito de la puesta en común del dolor y el sufrimiento no es construir una verdad, pues de hacerlo se estaría ya frente a la verdad oficial, la del triunfador en la contienda; o ya frente a la glorificación y la sacralización de un pasado trágico y doloroso, que es otra manera de matar la verdad y de anular sus virtudes para la construcción de futuro¹ (Tafalla, 2003).

En otras palabras, no se pretende que del diálogo público o de la puesta en común del dolor y el sufrimiento salga, por algún artilugio, la única verdad posible; tampoco que de la verdad surja como por encanto la reconciliación, pues entre la primera y la segunda

1 Marta Tafalla, siguiendo las tesis de T.W Adorno, explica el riesgo de banalizar, sacralizar o despojar de contenido al pasado.

hay un largo camino por recorrer y, además, de la verdad no brota de inmediato el perdón. Por el contrario, las palabras públicas de las víctimas las pueden fijar en el pasado o pueden contribuir a desatar —como decía Hannah Arendt— “todos los demonios de la sociedad” y a recomenzar un nuevo ciclo de venganzas, odios y retaliaciones.

Las virtudes del diálogo público o de la puesta en común del dolor y el sufrimiento apuntan a otra dirección: se trata, en primer lugar, de sacar los relatos de las víctimas de su hábitat natural, de la esfera privada y doméstica; de contárselos a otros para que tengan una visión más compleja y diferenciada de la naturaleza de la violencia, de las gramáticas y las lógicas de la guerra; y para que puedan deshacerse de imágenes dicotómicas de buenos y malos, tan nefastas para entender e interpretar la vida y el devenir de los pueblos y las naciones. En otras palabras, se trata de propiciar el afloramiento de muchas verdades parciales, fragmentadas, incompletas. Como dice Todorov (2002), el derecho a buscar la verdad y de darla a conocer forma parte de los derechos ciudadanos en una democracia; es decir, no se trata solamente del derecho de las víctimas a decir la verdad, sino del derecho de las sociedades a buscarla cuando se vive en un sistema democrático.

En segundo lugar, escuchar la verdad del otro, su dolor y sufrimiento, sus razones de venganza y de violencia, puede contribuir significativamente a relativizar el propio sufrimiento, a resignificarlo, a encontrarle un sentido histórico y político y, sobre todo, a incorporar esa historia particular o familiar en contextos amplios de explicación donde se pueda identificar su lugar en las corrientes de la historia, en la complejidad de los procesos bélicos. También puede contribuir a aprender de allí, quizá, que no resultaría muy racional vengarse de aquellos que infligieron dolor y sufrimiento; que tiene sentido desplazar el interés en esa venganza hacia la transformación de las condiciones que alentaron y reprodujeron las justificaciones morales y las razones políticas de los conflictos armados (Jelin, 2001, como se citó en Vélez, 2002).

En tercer lugar, el sentido de los diálogos públicos tiene una repercusión muy importante en ese proceso que se ha denominado “ajuste de cuentas” con el pasado, sobre todo cuando este entraña situaciones vergonzosas, dramáticas o dolorosas, como ocurre por lo general con los países que han vivido guerras, en particular guerras civiles entre ciudadanos del mismo Estado. Este ajuste de cuentas con el pasado apunta a reconstruir una historia colectiva con un hilo argumental capaz de recoger los diferentes matices y las verdades fragmentarias en un relato coherente, organizado, verosímil y aceptable para los diferentes segmentos y fragmentos de sociedades escindidas y polarizadas (Paolichi, 2002). Es decir, se trata de salir de la trampa tendida por el juego de los espejos, de incorporar los relatos memoriales y personales en una historia con sentido. El ajuste de cuentas con el pasado, la cura contra el olvido y “la desmemoriación” —como decía hace poco un campesino de Caquetá, departamento del sur colombiano—, solo se logra cuando existe una historia o, si se quiere, una memoria colectiva que recoja, explique e interprete esos fragmentos dispersos de verdad.

Si existe una memoria colectiva en la cual los diferentes actores armados y civiles puedan reconocer su verdad, confrontada y matizada con otras verdades, y donde los sujetos puedan verse como elementos constitutivos de esa historia común (que se reitera, ya no será una historia de héroes y villanos, de glorias y fracasos, sino de gentes corrientes atrapadas en los laberintos de las guerras y las violencias endémicas), es posible que de allí pueda surgir un discurso público que posibilite aquel ajuste de cuentas, así como alguna forma de reparación y justicia para las víctimas.

Otro tipo de acciones públicas, ejecutadas en público y para el público, que puede constituir de acuerdo con algunos criterios un elemento de reparación, es la fórmula de verdad, justicia y reparación, acogida por los organismos internacionales de derechos humanos y de derecho internacional humanitario para resarcir en algo a las víctimas de los conflictos armados. Otro elemento de reparación es la actividad de las justicias de los países para castigar a

quienes han violado estos dos estatutos de derechos o, en su defecto, el conocimiento que de ello tenga el Tribunal Penal Internacional, establecido para juzgar los crímenes atroces, cometidos contra la humanidad.

No obstante, el funcionamiento pleno de la justicia en casos como estos tiene límites. La experiencia histórica ha demostrado que, cuando de guerras civiles o dictaduras militares se trata, es muy difícil juzgar a los culpables, bien sea porque la condición para desarrollar procesos de paz o para transitar de las dictaduras a las democracias impone distintos grados de impunidad mediante la aprobación de leyes de amnistía e indulto, donde las razones políticas pasan a supeditar las jurídicas y las éticas (como en el Cono Sur y en la transición española a la democracia); bien porque el transcurso del tiempo ha borrado las huellas y los procesos de ajuste de cuentas con el pasado se desarrollan muchos años después de los acontecimientos; o bien porque —se argumenta por algunos— no vale la pena resucitar un pasado cuyo afloramiento solo produciría una mayor polarización de la sociedad y el mantenimiento de los odios y las venganzas.

A pesar de que a las víctimas y a las sociedades que han vivido situaciones como las mencionadas les asiste el pleno derecho a exigir la aplicación de justicia a los culpables, lo que las experiencias demuestran es que los tribunales y las condenas —cuando ellas han ocurrido— no son suficientes para reparar el daño causado: los juicios de Nuremberg no lograron resarcir el dolor y el sufrimiento de las víctimas del holocausto, y la historia ha demostrado que este no es un problema completamente saldado. El juzgamiento de Milosevic, llamado “el carnicero de los Balcanes”, no deja satisfechas a sus víctimas y no logra restañar sus heridas morales. En general, la reparación vía aplicación de la ley se queda corta ante las demandas particulares y sociales de reparación.

Con mucha frecuencia las víctimas demandan la confesión de los victimarios, más que su castigo, con el fin de que a través de ella se otorgue plena validez a su verdad; que la sociedad les crea —a

las víctimas—, que sus palabras dejen de ser únicamente suyas y se vuelvan públicas, patrimonio de toda la nación, y que puedan superar los estigmas y los señalamientos con los que les ha tocado cargar (Cerruti, 2003). En otras situaciones, lo que más les interesa a las víctimas es saber dónde están sus seres queridos, en qué fosa común fueron enterrados, cómo murieron y por qué, quién dio la orden, de qué manera y con la complicidad de quién se cometieron los crímenes. Necesitan la palabra del victimario, en fin, para terminar el duelo por sus familiares y reencontrarse con una verdad oculta por mucho tiempo. Más que castigar, las víctimas quieren saber² (Bárcena, 2003).

Lo que sí parece demostrar la experiencia, en resumen, es que los duelos en las naciones y las sociedades no se satisfacen solamente con el castigo de los culpables, y que se requiere desatar las memorias atrapadas en la guerra, presentarlas en público y para el público, configurar historias colectivas y llevar a cabo actos de reparación simbólicos, celebración de rituales conmemorativos y disposición de lugares para la memoria. Basta recordar a Willy Brandt, canciller alemán arrodillado en un campo de concentración pidiendo perdón a las víctimas del holocausto en nombre del Estado, o al presidente chileno Patricio Alwin haciendo uso de los canales de la televisión oficial para pedir perdón a las víctimas de la dictadura militar en su país (Blair, 2002).

Así como hay diversas formas de recordar, se multiplican las formas de conmemorar: museos, monumentos, placas, nombres de calles y plazas, festivales, rituales, conciertos, publicaciones de diversa naturaleza. Acerca de estas, Elizabeth Jelin (2002, como se citó en Sosenski, 2002) dice que son vehículos de la memoria, maneras de traer el pasado al presente, “[...] son los momentos en que los diferentes actores de cada país eligen, para expresar y confrontar, en el escenario nacional los sentidos que otorgan a los quiebres institucionales que unos impulsaron y otros los sufrieron” (p. 66).

.....

2 Esta parece haber sido la experiencia de las víctimas sudafricanas.

Los rituales y las conmemoraciones son puentes entre el pasado y el futuro, en la medida de que son afirmaciones simbólicas de la memoria, lugares donde las memorias individuales se reúnen, se entrecruzan y se funden en una memoria colectiva, no para fijarse en un pasado que ya no existe, sino para que ese pasado se convierta en un principio de acción para el presente y el futuro. Las conmemoraciones y los rituales simbólicos son estrategias para conjurar los miedos, para exorcizar el olvido, ahogar el silencio y darle salidas diferentes a la indignación, al dolor y al sufrimiento; constituyen necesarias acciones que aportan de manera muy significativa a que las víctimas lleven a cabo sus duelos en público, a que sean acompañadas por muy diversos sectores sociales y a que ellas y las sociedades a las que pertenecen vayan restañando sus heridas morales y recuperando el lugar que les corresponde en la memoria histórica del país (Tafalla, 2003).³

La reconstrucción de una memoria colectiva como memoria ejemplar

Es clara la importancia de la construcción de la memoria colectiva de las guerras y las violencias, pero la pregunta es ¿cómo trascender de las memorias autobiográficas y los relatos más o menos parciales y puestos en público hacia lo que Todorov llama “la construcción de una memoria ejemplar”? Y sobre todo ¿de qué manera esa memoria ejemplar logra transformar las experiencias traumáticas de los sujetos en aprendizajes políticos, entendidos estos como los procesos mediante los cuales la gente modifica sus creencias, sus valores, sus acciones, sus estrategias culturales y sus comportamientos sociales a causa de crisis severas, frustraciones, sufrimientos y dolores en el entorno de períodos bélicos o violentos? (Todorov, 2000).

.....
 3 Marta Tafalla lo define en estos términos: “la memoria no es puro almacenamiento de datos, sino un conocimiento crítico del pasado que lo devuelve a la vida para abrir desde él un futuro más justo; es una fuerza transformadora de la realidad”.

Esta perspectiva de las memorias ejemplares parte de un principio ético muy importante: si la puesta en escena del dolor y el sufrimiento propios y la confrontación con el ajeno no tiene propósitos curativos, es decir, si no tiene una orientación hacia el aprendizaje social para transformar las condiciones que hicieron posible el drama político que golpeó a las víctimas y envolvió a los victimarios, se pierde el carácter liberador de las memorias biográficas puestas en público y las sociedades pueden quedar encerradas en el laberinto de los espejos. Un laberinto donde la víctima de ayer es el victimario de hoy, en una cadena semejante a la de la serpiente Uróboros, que siempre se muerde la cola hasta su total aniquilación.

Parece ocurrir en la vida pública lo mismo que en la vida privada: con frecuencia sucede que en las familias una persona se abroga el papel de víctima y desde allí puede atribuir a quienes lo rodean el deslucido papel de victimarios. El haber sido víctima le daría el derecho a protestar, a reclamar, a quejarse y a que los demás se vieran obligados a responder a todas sus demandas sin protestar. En la vida social y pública, el haber sido o el creerse víctima pareciera darle al sujeto el derecho moral a convertirse en victimario (Todorov, 2002); el derecho a la venganza contra quienes le infligieron dolor, contra los amigos de estos, contra sus parientes y contra todos aquellos que comparten una ideología similar o algún rasgo semejante con la imagen de victimario que aquella víctima fue configurando a lo largo de los años.

Aquí aparece, de nuevo, el laberinto de los espejos, en el cual no se encuentran horizontes de salida. Todos, de una u otra manera, parecieran haber sido víctimas y eso justificaría sus respectivos recursos violentos. De allí que, para lograr efectos curativos, y sobre todo aprendizajes políticos, es necesario pensar en las memorias ejemplares o, en otras palabras, que las memorias colectivas apunten en una dirección pedagógica orientada hacia el presente y el futuro y sin fijar a los sujetos y a los pueblos en un pasado que se repite a perpetuidad. Para Todorov (2002), la memoria ejemplar

es aquella que logra ser colectiva e incluyente pero que, al mismo tiempo, tiene una dimensión pedagógica y un sentido político de futuro. Se trata, como él mismo lo dice, de aprovechar las lecciones de la injusticia, del dolor y del sufrimiento de las víctimas para luchar contra situaciones similares que se están produciendo en el presente: es un viaje del yo hacia el otro.

El autor diferencia esta memoria ejemplar de la que él denomina “memoria literal”. La memoria literal consiste en los testimonios aportados por las víctimas, los relatos de lo vivido por ellas. Esas palabras de la víctima, estas memorias literales, no tienen en principio —ni tienen porque tenerla— la pretensión de ser ejemplarizantes. Son verdades plurales, parciales e incompletas, que, si no logran confrontarse en público con otras y contribuir a la conformación de una memoria colectiva, corren el riesgo de desembocar en el sometimiento del presente al pasado y de quedarse ancladas allí, sirviendo de pretexto para toda suerte de venganzas (Todorov, 2002).

La memoria ejemplar, por su parte, tiene el propósito de invertir el proceso, de poner la memoria al servicio del presente y del futuro, pero no puede prescindir de las memorias literales, es decir, de las palabras de las víctimas, ya que estas son, por así decirlo, los elementos constitutivos de la memoria ejemplar, las “piezas para armar” de un relato colectivo. Entre ambos usos de la memoria, el literal y el ejemplar, existen muchos lazos orgánicos de continuidad e identidad: las memorias literales, sin las ejemplares, corren el riesgo de quedarse enredadas en el pasado; estas últimas, sin las primeras, estarían condenadas a convertirse en un discurso abstracto, vacío de contenido, en una suerte de código de buenas intenciones con muy escaso valor curativo, formativo o pedagógico.

Precisamente, ahí radica la importancia de que esa historia colectiva tenga un sentido político y una orientación pedagógica, pues de lo contrario, el dolor y el sufrimiento de las víctimas resultarían estériles; la curación de sus heridas morales, incompleta y precaria, y la conjura contra el olvido totalmente inofensiva. El propósito de no olvidar es poner los recuerdos, los relatos y las historias al ser-

vicio del presente y del futuro. Pero la intención ejemplarizante de la historia colectiva o de las memorias ejemplares, como las llama Todorov, implica un largo recorrido, procesos difíciles y llenos de peligros, y demanda una voluntad consensual respaldada por el Estado para que pueda llevarse a cabo.

Para terminar...

Resulta por lo menos inquietante que este tipo de temas, que ocupan el primer plano de las agendas en muchos países y que se debaten con intensidad en los escenarios mundiales, no ameriten un examen juicioso en un país como Colombia, que padece una violencia endémica, una guerra desregulada y degradada, y que cuenta por millones las víctimas de los conflictos armados y de las violaciones de toda clase a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario. No es por ausencia de testimonios o de relatos sobre el dolor y el sufrimiento que no se adelanta el referido examen. Aunque con frecuencia se afirma que este es un país sin memoria, quienes han explorado el asunto con mayor rigurosidad llegan a otra conclusión.

En un ensayo sobre el tema, el historiador Juan Carlos Vélez demuestra que existe una extensa literatura memorial desde los años cincuenta: cómo las víctimas han narrado sus episodios trágicos, y cómo no faltan ni los lugares de memoria ni los grupos sociales que se dedican a evitar que los muertos se olviden y que los atropellos se ignoren. De manera muy valerosa y con peligros para sus vidas, las gentes de todas las clases, de los campos y de las ciudades están gritando contra el silencio y tejiendo historias. Algunas de ellas ejemplarizantes y con un claro sentido pedagógico, y otras abiertamente desafiantes y animadas por la venganza (Vélez, 2002).

Pero la naturaleza del conflicto colombiano, su duración, complejidad e intensidad, no ha permitido que se transite de esos retazos fragmentarios de dolor y sufrimiento a su puesta en común. Y menos aún, que esas palabras puedan contrastarse con otras ver-

dades e interpretaciones, con miras a la construcción de una memoria colectiva que incorpore las verdades inacabadas y parciales en un relato explicativo e incluyente, donde las diferentes categorías de víctimas puedan encontrar un sentido a su dolor y al sufrimiento. En Colombia, predomina el laberinto de los espejos y no han existido las condiciones institucionales ni las garantías necesarias para abrir un debate público que haga posible elaborar un relato capaz de saldar cuentas con el pasado. De allí que la memoria existente sobre la violencia y las guerras no propicie aprendizajes sociales ni permita que de esas experiencias traumáticas surja una pedagogía social para transformar el presente y el futuro.

Tampoco han faltado en Colombia las iniciativas de paz negociada y los acuerdos de desmovilización de grupos armados. Desde 1984 se han desarrollado acciones en este sentido, algunas exitosas, otras fracasadas, pero todas con un énfasis puesto en temas como el del “perdón y olvido”, las amnistías y la reinserción de los combatientes, sin consideración relevante de los derechos de las víctimas, de la puesta en común de sus verdades; sin reparaciones morales, sociales y económicas, sin conmemoraciones ni rituales y, en fin, sin ese necesario ajuste de cuentas con el pasado.

Las víctimas no han oído la voz de los victimarios, nadie les ha contado dónde están sus muertos y desaparecidos, nadie les ha pedido perdón por el dolor infligido. No se conoce una manifestación autocrítica de los diferentes actores armados sobre sus responsabilidades en esta catástrofe humanitaria, no se han depurado las fuerzas armadas, ni se han hecho públicas las investigaciones sobre violaciones a los derechos humanos y al derecho internacional humanitario o, por lo menos, esta información se mantiene en límites muy restringidos debido al velo de sospecha que se ha constituido institucionalmente sobre los delitos que no provengan de las propias fuentes oficiales.

De las negociaciones entre los gobiernos y los actores armados se han mantenido al margen tanto a las víctimas como a la sociedad en conjunto y no se ha aprendido que de los perdones judiciales no

se deriva el perdón social ni surge forma alguna de reconciliación. La experiencia del exterminio de la Unión Patriótica y el asesinato sistemático de desmovilizados de diferentes grupos armados son una muestra palpable de que las decisiones judiciales no son suficientes, de que la reconciliación no llega por decreto y de que la paz no es un acuerdo entre hostiles. En esta “guerra de perdedores”, como la denomina el último informe sobre desarrollo humano, las víctimas han perdido por partida doble: en la guerra y en las negociaciones de paz.⁴

4 En este momento, el país se aboca a una negociación con los paramilitares; negociación que se inicia con la controvertida ley de alternatividad penal. Resulta pertinente preguntarse: ¿qué puede pasarle a un país que no reconoce los derechos de las víctimas, que sigue evadiendo el debate público y que no logra configurar una memoria colectiva que le permita ajustar cuentas con su pasado?



El republicanismo patriótico y el ciudadano armado*

Guerra y ciudadanía se entienden como dos conceptos antagónicos e irreconciliables: el horizonte de posibilidad de cada término, al parecer, está interferido y desvirtuado por su contrario. Al menos así lo perciben la imaginación filosófica y jurídica y quienes ven en la cultura política y la formación ciudadana una estrategia de paz para un país en guerra.

No obstante, la relación entre ambos términos es más compleja de lo aceptado y a veces no es posible deslindarlos o situarlos frente a frente, pues entre ellos existen hilos de continuidad, tramas de coimplicación, ecos reconocibles e insoslayables y repercusiones mutuas que hablan de un amalgamiento bastante intrincado entre los dos conceptos. Ya la escuela inglesa de la historiografía social ha llamado la atención sobre el papel jugado por las guerras civiles en la conformación de estados nacionales (Tilly, 1992; 1993), y el mexicano Fernando Escalante (1998) ha caracterizado las guerras civiles del siglo XIX en su país como “guerras por la civilización, la ciudadanía y la Constitución”.

.....

* Revista Estudios Políticos # 24 (2004). Pág. 75-92.

Esto quiere decir que el ciudadano, y más aún el del mundo occidental, ni es, ni ha sido esa figura que encarna la política, que desarrolla su quehacer en un espacio público, pacificado y desarmado, que es receptor de derechos, que obedece a la ley y participa activamente en los asuntos de interés colectivo. Todo ello posibilitado porque comparte con sus conciudadanos mínimos elementos de identidad que les permiten pensarse como partícipes, en condición de igualdad, del *demos* o *corpus* político de la Nación.

Nuestro ciudadano no es esa figura imaginaria que opta por la discusión antes que por la confrontación, que cuando demanda sus derechos conculcados lo hace por la vía institucional y puede aspirar, razonablemente, a que estos le sean resarcidos; o que utiliza los canales públicos para expresar libremente sus críticas y sus distancias con el poder establecido. Sin embargo, el hecho de que ese ciudadano no vaya en la misma dirección de las ciudadanías imaginarias no quiere decir que no exista o que sea virtual o deficitario. Lo que ocurre es que ha tenido que desenvolverse, desde sus inicios, en contextos históricos de altísima complejidad y de mixturas profundamente inestables y contingentes entre lo viejo y lo nuevo, marcadas por guerras sucesivas y conflictos sociales de todo orden. De allí que, tanto en el pasado como en el presente, no sea posible pensar al ciudadano “realmente existente” por fuera del registro de las guerras, pues estas, de alguna manera, han marcado su forma de ser y de hacer ciudadanía.

La pretensión de este texto es examinar algunas hipótesis, todavía preliminares, que contribuyan a esclarecer la relación entre guerra y ciudadanía a partir de una lectura histórica de las tramas socioculturales y políticas en las cuales se desarrollaron esas figuras desafiantes de la modernidad: *el ciudadano, la Nación y la República*. Esta exploración preliminar acude a las formas discursivas y narrativas, es decir, a las maneras retóricas y poéticas como fue presentado el ideal del ciudadano moderno ante los públicos y los auditorios. Parte de la premisa de que las formas narrativas, los lenguajes políticos, los vocabularios y las metáforas no son meros ador-

nos estilísticos, formas literarias o jurídicas más o menos aleatorias, sino que son, en lo fundamental, estructuras penetrantes que modifican sensiblemente los contextos en los cuales se enuncian y que producen mutaciones culturales y políticas de mucha significación (Ricoeur, 1995).

No está por demás recordar que el ciudadano no nace, sino que se hace y configura en espacios sociohistóricos concretos a través de la acción política y bélica, así como del discurso y la narración, que es una figura construida voluntaria y racionalmente, pero también imaginada, deseada e inventada. Por esta razón, las palabras públicas tienen siempre una incidencia amplia en las maneras de hacer imaginable esta figura de la modernidad política.

El lenguaje político del republicanismo patriótico como forma de aparición del ciudadano moderno

La revolución de Independencia constituyó el acto político por excelencia y también la acción armada mediante la cual fue posible la fundación de un Estado propio distinto; de una República regida por leyes y de una Nación formada por individuos libres e iguales destinados a la acción pública. Este acto fundador permitió la irrupción de la imagen del ciudadano moderno en una sociedad de antiguo régimen. Imagen que se constituyó en el gran desafío para la intelectualidad criolla, que se vio en la necesidad de describir, definir y hacer aceptar por el conjunto de la sociedad esta figura novedosa y desafiante que no tenía contrapartida en el imperio hispánico que se venía abajo (König, 1994).

El gran reto para la imaginación política de la intelectualidad granadina fue, entonces, darle contenido a esa ficción jurídica y hacerla operativa, en tanto que sobre ella descansaba la legitimidad del nuevo orden, y en su conjunto, el demos, la soberanía de la Nación recién creada. Aunque se contaba con un amplio repertorio filosófico gestado en el marco de la Ilustración y de los liberalismos europeos, era muy diferente dotar de significado

propio al sujeto político de los derechos y encontrar algunos referentes comunes que dieran cuenta de una nueva identidad: la ciudadana.

La historia política del siglo XIX sería, entonces, la del devenir traumático, tormentoso y a veces contradictorio de una ciudadanía imaginada y deseada, para la cual apenas se contaba con algunos referentes muy abstractos. Entre ellos, quizá el que mejor se adecuaba a las demandas del momento fue el lenguaje del republicanismo patriótico (Colom, 1998),¹ tanto por las preferencias ideológicas de los intelectuales criollos, como porque la idea de República era un sustituto adecuado para la de Nación, difícil de formular en ese momento.

Mediante un acto legal era factible constituir un sujeto colectivo (el pueblo) e instituir un orden republicano regido por una constitución, en el centro del cual estaban los ciudadanos que, a través de la deliberación pública, podían llegar a consensos sobre la forma que debería tener el Estado y sobre cómo este debía proteger sus derechos y libertades. A su vez, la ficción republicana proveía una nueva identidad abstracta, universal y general (la ciudadana) que aparecía, en ese momento fundacional, como la forma más adecuada para argumentar la pertenencia de los sujetos a la nueva entidad recién creada: el Estado Nacional.

De esta manera, el ciudadano irrumpe en una sociedad tradicional de antiguo régimen de la mano del republicanismo y comienza a trastocar los órdenes sociales y culturales de forma acelerada. Asimismo, las determinaciones del entorno le marcan a ese nuevo sujeto político su impronta y le redefinen sus contenidos y sus perfiles. De las tensiones entre los textos y los contextos resulta

1 Los lenguajes políticos han sido definidos como una mixtura, amalgama o destilado de varias teorías o autores afines, a través de la cual se configura un lenguaje, un vocabulario y unos referentes conceptuales y lógicos diferenciados de otros. En la filosofía política se han identificado varios lenguajes políticos: el Republicanismo o el lenguaje de la virtud, el Liberalismo o el lenguaje de los derechos, el Conservadurismo o el lenguaje de la tradición, el Multiculturalismo o el lenguaje de la identidad.

un amalgamamiento bien sugestivo: el ciudadano moderno de los textos constitucionales termina confundido con el vecino de las poblaciones coloniales. El contrato social que funda el Estado-Nación se recrea a través del viejo pactismo entre los pueblos y el soberano. Más que un demos conformado por individuos aislados o sujetos de derechos que desarrollan su acción en la esfera pública, continúa vigente la idea de un conjunto orgánico constituido por etnias, estamentos, localidades y vecindarios donde los derechos colectivos son mejor comprendidos que los individuales (Uribe, 1998b).

De acuerdo con los primeros discursos constitucionales (Guerra y Pombo, 1986), para que un sujeto individual lograra el estatus de ciudadano, es decir, el derecho a tener derechos, debía tener previamente la condición de vecino: pertenecer a una comunidad local, tener “casa poblada”, contribuir con impuestos al sostenimiento del cabildo y ser reconocido como persona honorable y distinguida. Estas dos últimas características (la honorabilidad y la distinción) se correspondían con la hipótesis cívica del ciudadano virtuoso e ilustrado, propuesta por el republicanismo, según la cual, si bien el ciudadano era el depositario de los derechos, tenía también responsabilidades y obligaciones públicas para las cuales requería virtud y conocimientos.

Puesto que para ser ciudadano era fundamental ser primero vecino de alguna villa o ciudad, predominaba lo colectivo-comunitario sobre lo individual. Esto permitió que no se disolviera la pluralidad de cuerpos existentes entre el sujeto individual y el Estado, y que las localidades, las villas, los estamentos y las corporaciones tuvieran una actividad destacada en la esfera de la intermediación política. La pervivencia histórica de estos intermediarios obedece a formas de patrimonialismo muy arraigadas y fue indiscutible su capacidad de transacción con poderes institucionales o sociales, e incluso armados, desde las guerras civiles hasta el presente (Uribe, 1998b).

El resultado de estas mixturas fue que, si bien el individuo era el sujeto de los derechos civiles y políticos, en la práctica, su coimplicación con el vecino convertía a las comunidades en la fuente de

los derechos y les otorgaba a estas y a los notables que las representaban una gran capacidad de intermediación con las cúpulas del poder republicano. Esto quiere decir que de alguna manera se mantenía vigente la idea del pactismo entre cuerpos diferenciados y el soberano, que ya no era un monarca sino un orden republicano.

Por esas razones, el discurso constitucional de la dirigencia criolla estuvo marcado por las mixturas entre lo viejo y lo nuevo. Sus integrantes leyeron e interpretaron el repertorio filosófico y político de las distintas tradiciones liberales de acuerdo con su propio acervo intelectual, sus normas morales, sus tradiciones culturales y sus intereses económico-sociales. De esta forma, en el discurso de los intelectuales granadinos se fue perfilando un republicanismo mestizo donde el ciudadano realmente existente, el ciudadano posible, no encajaba con la hipótesis cívica del individuo autónomo, despojado de sus condiciones particulares, que toma decisiones racionales en la esfera pública, sino con la idea de sujetos colectivos, comunidades, etnias, villas, ciudades, estamentos y grupos diferentes que no estaban dispuestos a perder sus viejos derechos prevendarios ni a disolverse en una comunidad política abstracta, general y nacional. En otras palabras, el demos de la República era muy frágil y los ciudadanos, antes de pertenecer a la Nación, pertenecían a la localidad.

La República que se configuró fue el resultado del amalgamamiento entre las viejas y las nuevas figuras de ambos órdenes: el ciudadano colectivo coexistía con el individual, el pacto con el contrato, los derechos individuales con los colectivos; además continuaba vigente la idea de un conjunto orgánico de cuerpos y estamentos diferenciados que no permiten que las identidades ciudadanas desborden el marco de lo local. De allí que el gran desafío para la imaginación política de los intelectuales fuera encontrar un principio identitario que consolidara las ciudadanías recién instauradas (Gutiérrez, 1986).

Sin embargo, ese ciudadano mestizo estaba lejos de ser una figura formal, pues, cuando se vino abajo el impero español y se

rompieron los vínculos tradicionales con la metrópoli, quienes aparecieron y manifestaron en la escena pública fueron esos sujetos colectivos, los pueblos, los cabildos y los notables locales, haciendo valer su derecho a la autodeterminación a través de la guerra de emancipación, pero también su derecho a la autonomía local y regional, trenzándose en guerras intestinas de distinta intensidad que cubrieron buena parte del territorio de la naciente República.

De este modo, las guerras terminaron por darle el perfil al ciudadano posible; fueron el crisol donde se forjó el sujeto político de los derechos y la vía por la cual hizo su entrada en el escenario público. Esa imagen del ciudadano en armas que defiende sus derechos y funda la República a través del uso de la fuerza se constituyó en el referente que permitiría encontrarle una ruta posible a la identidad del corpus político nacional.

Pero la imagen del ciudadano en armas no era solo una contingencia resultante de las guerras del momento, era también una definición legal y un principio republicano. El lenguaje del republicanismo, con base en el cual se instauró el orden moderno en Colombia, tenía como presupuesto filosófico la idea de que, al lado de los derechos, debían existir unas obligaciones del ciudadano para con el Estado y para con los otros sujetos que formaban con él la sociedad política o demos. Dichas obligaciones implicaban, más que obedecer la ley y pagar los impuestos, participar activamente en los destinos colectivos, para lo cual el ciudadano debía poseer virtudes públicas (hoy llamada ética pública) y suficiente ilustración para hacerlo adecuadamente.

Una de esas obligaciones del ciudadano virtuoso era defender la República y sostener la patria con las armas cuando estuviera en peligro. Al respecto, Max Weber afirma que el derecho de ciudadanía coincide siempre con el deber de llevar armas (Escalante, 1990), presupuesto del cual se derivó toda la legislación sobre milicias republicanas y milicias auxiliares (provinciales o locales) que fundamentalmente fueron cuerpos de civiles armados, al mando

de los gobernadores o jefes de cantón, para contribuir en el control del orden público (Ley de 1 de abril de 1826 y Ley orgánica Militar, 1924).² Según esto, la virtud republicana exigía la presencia de un ciudadano armado y la línea de separación entre las demandas de participación política y las de acción bélica era muy delgada.

El lenguaje de los agravios, una estrategia de identidad política

La ciudadanía configurada por vía del republicanismo mestizo dejaba, sin embargo, muchos problemas sin resolver, pues por sí misma era incapaz de responder a la pregunta por la identidad de los sujetos de los derechos y, mucho menos, por la del demos que se autodeterminaba. De allí que el referente republicano dejara más interrogantes que respuestas, ya que contestarlos resultaba muy problemático. Las únicas narraciones capaces de otorgarle sentido de pertenencia a los ciudadanos de las repúblicas recién fundadas son las identidades socioculturales. Los republicanismos exitosos fueron los que lograron vaciar en los marcos jurídicos de la ciudadanía esas identidades societales y culturales preexistentes, en el caso latinoamericano, el asunto era un verdadero reto.

Ya lo había enunciado Bolívar en La Carta de Jamaica, cuando definió la identidad latinoamericana por lo que no es: “No somos Indios ni Europeos, sino una especie intermedia entre los legítimos dueños del país y sus usurpadores” (Bolívar, 1970, p. 121). Así pues, no existía un principio de identidad sustantiva que cohesionara a los sujetos de los derechos o que le sirviera de referente integrador al demos constituido por ellos. En esta amplia geografía había pueblos distintos, etnias diferenciadas, mezclas de muchas sangres y una diversidad de relatos, íconos e imágenes, pero ninguno de ellos tenía la suficiente fuerza para convertirse en aglutinante de un conglomerado tan diverso y fragmentado. La comunidad de

.....
 2 Las milicias republicanas, patrióticas y auxiliares tuvieron una larga tradición en Colombia. Entre las primeras reglamentaciones está la de 1826.

origen y el *ius sanguinis* (derecho de sangre) (Habermas, 1999), que en muchos Estados Nacionales sirvieron para otorgarle identidad a los ciudadanos de las repúblicas, no eran referentes posibles entre nosotros. Como bien lo expresaba Bolívar, no era posible acudir a la imagen de una comunidad de origen.

Por otra parte, la historia colectivamente vivida, esa idea de pertenecer a un conjunto social que precede y sucede a los sujetos y que les permite imaginar un hilo de continuidad con el pasado y de relación con el futuro, tampoco parecía ser una posibilidad para crear identidad. En el momento de la independencia, el pasado se confundía con la historia del Imperio, estaba nutrido de hispanidad, de referentes culturales y simbólicos que ahora se consideraban externos, ajenos y que era necesario negar y desconocer. Solo en la ruptura con el pasado, en su amputación, estaba la posibilidad de ser y existir como Nación, y de configurar ciudadanías (Colom, 2002).

En otras palabras, las identidades preexistentes no podían vaciarse sin más en los marcos abstractos de las ciudadanías republicanas, ni el pasado común permitía algún anclaje para los ciudadanos; por tanto, era perentorio encontrar alguno, pues la República sin la Nación resultaba frágil y precaria, y los derechos civiles y políticos no eran suficientes para proveer algún sentido más o menos sólido de pertenencia a la comunidad política.

Ese sentido finalmente se encontró por la vía de los derechos naturales conculcados, por el camino del despojo que los conquistadores habían hecho de un territorio que no les pertenecía, por las vejaciones y los atropellos recibidos durante la conquista y la colonia. Así, además, se lograba la recuperación de un pasado posible. Pero ese pasado era una historia trágica, de víctimas y victimarios, cuyo mito fundacional había sido el de “la gran usurpación”.

La imagen trágica, victimista y heroica se encuentra en la mayor parte de los discursos políticos de la época,³ pero también en

3 La literatura victimista de la independencia es muy abundante, algunos ejemplos pueden ser los siguientes: Camilo Torres (1982), Pedro Fermín de Vargas (1965) e Ignacio Herrera R. (1956).

otro tipo de textos de intención pedagógica dirigidos a públicos más amplios, como los catecismos republicanos (Sotomayor, 1982), las gacetas y las hojas sueltas que circularon en la naciente República. El lenguaje de los agravios se convirtió en un gran relato mediante el cual se proveía algún principio de identidad ciudadana: todos habían sido víctimas, ellos y sus antepasados, y lo continuarían siendo sus hijos si no se sacudían la dominación hispánica. Ese era quizá el único punto con el cual todos los ciudadanos podían identificarse y encontrar un referente común. La condición de ofendidos, humillados y vilipendiados, “el victimismo”, estaba por encima de las múltiples heterogeneidades sociales, de las diferencias culturales, de la fragmentación política, de la multiplicidad de sangres y orígenes étnicos, y contribuía eficazmente a crear una urdimbre identitaria para las abstractas ciudadanías fundadas por el republicanismo mestizo.

El relato sobre los atropellos, las vejaciones, los sufrimientos y el abandono sustituyó a cualquier otra narración identitaria, llenó el vacío de una comunidad de origen y resolvió la pregunta por el quiénes somos, de una manera problemática, pero convocante: ¡somos las víctimas! Son los agravios recibidos los que permiten que se constituya un referente de victimización, es decir, que los ciudadanos se autoperciban y se identifiquen como víctimas de un orden esencialmente injusto, sustancialmente opresivo y radicalmente excluyente contra el cual solo cabe levantarse en armas, haciendo de la guerra y del uso de la fuerza no solo una opción entre otras para fundar sus derechos, sino algo necesario, inevitable y sobre todo justo; la única alternativa posible que tendrían las víctimas para instituir sus derechos ciudadanos.

Algunos textos de la época pueden ilustrar esta percepción generalizada. Por ejemplo, Bolívar decía al respecto:

Tres siglos ha que empezaron las barbaridades que la presente edad ha rechazado como fabulosas porque parecen superiores a la perversidad humana... la muerte, el deshonor y cuanto es nocivo nos amenaza y tememos: todo lo sufriremos de esa desnaturalizada madrastra; el velo se ha

rasgado, ya hemos visto la luz y se nos quiere volver a las tinieblas. Se han roto las cadenas y nuestros enemigos pretenden volver a esclavizarnos (Bolívar, 1970, p. 129).

Don Ignacio Herrera, por su parte, señalaba en sus *Reflexiones de un americano imparcial* que:

Desde la conquista, [América] ha permanecido en la barbarie y nunca ha dado un paso que la conduzca a hacer brillar el talento de los naturales ni a enriquecerse con los frutos que le ofrecen sus abundantes tierras... en trescientos años no hemos adelantado nuestros conocimientos y parece que estos siglos únicamente han corrido para avergonzarnos con nuestra ignorancia (Herrera, 1956, p. 48).

Pero esta imagen de la usurpación y los agravios no se enunciaba únicamente en el discurso de los intelectuales. En un pasquín en verso, aparecido a finales de la época de la colonia se leía lo siguiente: “Los chapetones han sido/ causa de nuestra aflicción/ desde la conquista son i [sic] serán nuestros tiranos/ y nosotros más humanos/ con ellos por qué razón/ [...] y los criollos padeciendo/ mil vejas estamos viendo/ con el mérito ultrajado/ pero el tiempo ya es llegado/ de ir el Yugo sacudiendo” (König, 1994, p. 163). Ese mito fundacional de “la gran usurpación” y el relato de los agravios cumplían varios propósitos importantes, pues tenían una innegable dimensión retórica para argumentar el derecho a la autodeterminación política, pero también una dimensión poética orientada a conmover con los relatos de los padecimientos, los despojos y los agravios recibidos por un pueblo de víctimas.

La gran usurpación nutrió el discurso retórico que le permitió a la dirigencia criolla argumentar filosóficamente su derecho a la autodeterminación política y a la guerra justa. Se trataban de negar los derechos de conquista, de mostrarlos como una usurpación en tanto que el suelo conquistado pertenecía a los antepasados indios que siempre habían estado allí y les había sido arrebatado por un invasor extranjero mediante la fuerza y la violencia. De esta manera, la permanencia secular en el mismo territorio o el *ius solis*

(derecho de suelo), combinado con la recuperación de los derechos naturales inherentes a todos los seres humanos, según las doctrinas ilustradas, constituía el argumento retórico fundamental para convencer a los auditorios de la justeza, la necesidad y la inevitabilidad de la guerra emancipatoria.

Esta retórica, en la que se mezclan varias tradiciones liberales con las del neotomismo Suarista (González, 2002), permitía convencer a los auditorios internos y externos sobre el derecho a la autodeterminación política, instarlos a fundar un Estado propio, regido por la constitución y las leyes, y a establecer un orden republicano constituido por ciudadanos virtuosos e ilustrados que debaten libremente sobre los asuntos públicos. Como toda retórica, iba dirigida a convencer, a argumentar y a lograr efectos en el lector o en el oyente para que actuara en consecuencia.

Mas el mito fundacional de la gran usurpación y el relato de los agravios no se agotaba en la retórica, puesto que tenía igualmente una dimensión poética que permitía llegar a los públicos desde el sentimiento y la emoción. La poética también busca producir efectos, aunque de naturaleza distinta, en los auditorios. Su intención fundamental es conmover, producir terror y compasión mediante la interpretación de la desdicha inmerecida, del error trágico, del agravio recibido, de la desgracia de las víctimas y de la omnipotencia de los victimarios (Aristóteles, 1963).⁴

Así, las retóricas y las poéticas van completando el perfil del ciudadano posible: un sujeto de derechos, como dice la constitución y lo ratifican las leyes, cuyos derechos han sido conculcados, arrebatados, usurpados; una víctima de los tiranos que, para restaurar sus derechos y vindicarse, ve en la guerra un horizonte de posibilidad. Para garantizar esos derechos utiliza las “justas armas” (Bello, 1840). Dado que el orden republicano había nacido de una ruptura cruenta y violenta con la tiranía, para defenderlo de estos

.....
4 Esta es, en síntesis, la definición aristotélica de poética.

u otros “usurpadores” era justo y moralmente bueno acudir al expediente de la violencia.

En el relato sobre la identidad ciudadana y la constitución del demos nacional, ciudadanía y guerra están amalgamadas e imbricadas y es difícil llegar a la una sin pasar por la otra. Los agravios, las vejaciones, los atropellos contra el pueblo o contra una sociabilidad determinada justifican el uso de la fuerza; la violencia recibida justifica la violencia propia, y del ciudadano se espera que responda con las armas cuando la patria, o lo que él percibe como patria, está en peligro.

La imagen del ciudadano en armas y su identidad construida en los marcos del relato trágico de la usurpación y los agravios no fue patrimonio exclusivo de los intelectuales de la independencia en la Nueva Granada. De hecho, está presente en toda la América Hispánica y, por lo general, acompaña los procesos de descolonización en el mundo moderno. Lo que habría que resaltar es que esas identidades y esos relatos tuvieron una suerte de continuidad a lo largo del siglo XIX, y que en las guerras civiles la retórica sobre la usurpación continuaba siendo el argumento decisivo para levantarse en armas contra un gobierno determinado.

Con el lenguaje de la tiranía del régimen se expresaba que estaba ocurriendo una usurpación, que el gobierno de marras estaba usando poderes que no le correspondían, que era ilegítimo e inconstitucional, que ultrajaba y vejaba a los ciudadanos inermes y, sobre todo, que estaba llevando la República al caos y a la destrucción. La usurpación de los derechos ciudadanos y la trasgresión de los pactos constitucionales que le daban forma a la República eran las retóricas más utilizadas para convencer y conmover a los auditorios de la necesidad de levantarse en armas para reconstruir el orden perdido. Por esta razón, algunos analistas de las guerras civiles las definen como guerras por la Constitución (Valencia, 1987; Escalante, 1998), pues, en la práctica, el concepto abstracto de la República se concretaba y se representaba en las cartas constitucionales. De allí que en torno de ellas se desataran las más fieras controversias armadas.

De cierto modo, la tesis del derecho a la guerra y las justas armas aparecía bajo otro ropaje lingüístico cuando el pacto republicano encarnado en la constitución, a juicio de algunos, había sido violado y cuando los derechos ciudadanos eran conculcados y usurpados. Estas guerras entre ciudadanos o guerras públicas, como las definía don Andrés Bello (1840), requerían justificaciones morales, razones políticas y convocatorias públicas para convencer y conmover a las gentes, y para llamarlas a tomar las armas. Fue por esto que en los pronunciamientos, tanto de los rebeldes como de los defensores del gobierno, el lenguaje de la tiranía fue el argumento central, lo cual acentuaba y profundizaba la tesis de la usurpación, a la vez que le daba continuidad y pervivencia en el tiempo.

Entre la pluralidad de “actas de las guerras” o pronunciamientos con los cuales se anunciaba el inicio de una rebelión, algunas propias de la Guerra de los Supremos pueden ilustrar el lenguaje de la tiranía y los agravios. Así justificaba el general Obando su alzamiento en enero de 1840: “El orden no es constitucional, las leyes se abusan para oprimir, la autoridad de Márquez es intrusa y el débil sufre el peso del poder, [...] para comunicar esa tiranía se hace derramar sangre de los granadinos, Pasto es un teatro de los mártires de la religión y de la libertad” (Obando, 1840 en Martínez y Ortiz, 1973).⁵

El supremo de Mariquita, José María Vezga (1840 en Samper, 1982), insistía en los mismos argumentos para alzarse en armas: “El gobierno que antes era nacional, hoy se ha convertido en el tirano de la patria [...], él ha hollado sus juramentos persiguiendo, aprisionando y exterminando a los mejores hombres que por sus precedentes eran garantía del sistema que adoptaron nuestros padres desde 1810”. Este relato rebelde tenía su contrapartida en las proclamas de sus enemigos, que insistían en cosas similares y con

5 En el original esta cita y siguientes aparecen textual, pero sin número de página. Para esta publicación fue infructuosa la búsqueda de fuentes que permitieran solventar esta situación.

muy parecidos argumentos, lo que terminaba por darle fuerza a este lenguaje con indiferencia de quienes lo enunciaran.

A su vez, Pedro Alcántara de Herrán (1839) arengaba a sus soldados en 1840 de la siguiente manera: “Vamos a pasar el Juananbú para atacar una facción que, levantando el estandarte del fanatismo, ha violado escandalosamente el libro santo de nuestras leyes, un esfuerzo de vuestra parte es suficiente para destruir a los rebeldes y reparar el ultraje hecho a la majestad del gobierno nacional”.

De esta forma, los lenguajes de los agravios se convertían en el hilo de continuidad entre el pasado y el presente, y en la poética que permitía calificar al enemigo, tanto en tiempos de paz como de guerra, y movilizar al adepto para la confrontación o para las elecciones. Pese a las amnistías y los indultos, a los perdones judiciales y a la reincorporación de los vencidos a la comunidad política, los agravios mantenían una suerte de presente perpetuo. Los relatos bélicos se encargaban de recordarle a los ciudadanos las ofensas y vejaciones que habían recibido de los enemigos políticos; en ellos se describía con detalle lo que había acontecido en la guerra anterior, o en la de más atrás, remontándose, a veces, hasta la fundación de la República. Así terminaba por configurarse un relato de barbarie y vejaciones que llenaba de significado el accionar político y le daba continuidad a una historia trágica cuyos principales protagonistas fueron los ciudadanos.

El lenguaje de la sangre derramada como estrategia de configuración del patriotismo

Si bien el derecho de suelo o *Ius solis* había sido el argumento retórico para desconocer los derechos de conquista y reclamar la autodeterminación política de los ciudadanos (su derecho a ser y a representar), este principio adquiere un nuevo sentido con las guerras de Independencia, pues ya no se trata solamente de la permanencia secular en un mismo territorio, como lo argumentaba Bolívar en 1814, sino que ese suelo ancestral había sido bañado

con la sangre de los héroes. De esta manera, territorio y sangre constituyen los dos referentes para pensar la comunidad política, insuflándole al demos o comunidad de ciudadanos, creado en los marcos de la usurpación y los agravios, la variante del patriotismo (König, 1994).

La patria y la República devienen en una misma y única representación. La primera es el resultado de una vindicación, de un acto de suprema justicia, de una guerra magna, justa y santa que regó el territorio con sangre de héroes e hizo posible que la segunda se instaurara. En la retórica patriótica, los derechos ciudadanos y la República misma serían impensables sin la patria. Con esa noción emocional se designaba la concreción de un sistema político, el referente de un territorio propio y diferenciado de otros, el lugar de residencia de los ciudadanos, el ámbito de la comunidad política y el espacio de ejercicio de la ley; es decir, la República se representaba en la patria y esta concretaba y le daba sentido a aquella.

Pero el hiato entre ambas, e incluso el de cada una de ellas con la Nación, estaba dado por la sangre derramada. Por eso esta imagen bélica y trágica (la sangre derramada) aparecía como aquello sin lo cual la República era un formalismo, una figura vacía de contenido, algo abstracto y difícil de comprender, aunque la patria fuera otra cosa, más cercana, más familiar y reconocible. La inteligencia criolla se esforzó desde muy temprano para convencer al pueblo de que cada persona, cada ciudadano, tenía una relación afectiva con el territorio en que había nacido, con el suelo natal, con la patria que iba más allá de las fronteras regionales y locales, y cubría todo el territorio de la Nueva Granada; es decir, el espacio del *Ius solis*. Pero lo que permitió ese tránsito de territorio a patria fue la sangre vertida durante la Independencia, razón por la cual el ciudadano y el patriota terminaban siendo la misma cosa.

Esta variante del patriotismo no era ajena al lenguaje del republicanismo y menos aún al perfil del ciudadano posible de la posindependencia. El republicanismo se diferencia del liberalismo clá-

sico precisamente en el énfasis del primer lenguaje en los deberes ciudadanos, pensados también como virtudes públicas. La ciudadanía no era solo recepción de derechos, como afirmaba la teoría liberal, sino también fuente de obligaciones, imperativos morales que demandaban del sujeto político su participación activa en los asuntos públicos y que se ocupara de la *res publica*.

Esos imperativos morales tenían que ver con la obediencia a las leyes y al orden establecido, el pago de impuestos, la participación en la elección de representantes y mandatarios, y la deliberación con otros para la solución de los asuntos comunes. Todos ellos eran compromisos cívicos que, al menos en la teoría, tenían una innegable intención pacificadora y un interés por el mantenimiento de la estabilidad social. Así lo ha planteado la teoría clásica del republicanismo desde Aristóteles hasta Kant, pasando por Rousseau, y así se presenta en las versiones más contemporáneas de Arendt y Habermas (Colom, 1998).

Pero la asociación de esos imperativos con el patriotismo trastoca tanto las intenciones pacifistas, tolerantes y filantrópicas, como el reconocimiento mutuo de los ciudadanos frente a los derechos de los demás y le imprime al discurso cívico un componente bélico que es, en cierta forma, violento. Esto es posible porque el republicanismo, con su propuesta de participación ciudadana e imperativos morales, deja la puerta abierta para que penetren otras demandas de lealtad con la República (como la de defenderla con las armas en la mano) en un tránsito sutil que se posibilita cuando en la escena del republicanismo entra el patriotismo; por ende, entre el ciudadano cívico y el ciudadano armado hay una distancia muy corta.

El ciudadano patriota del siglo XIX estaba convocado a defender la patria con su sangre y ofrendar la vida para protegerla. Más aún, en la retórica de la época se insinuaba que el camino para la consecución de los derechos civiles y políticos era el de las “justas armas”, y que negarse a usarlas en situación de peligro implicaba perder esos derechos. Un ejemplo de esta situación es el pronun-

ciamiento de Fray Diego Padilla, editor de *Aviso Público*, quien exhortaba al patriotismo en 1810 con las siguientes palabras:

¿Quién es el que puede vivir contento en una patria cautiva? ¿Quién puede verla amenazada y descansar tranquilo? El interés de la patria hace valientes a los mismos tímidos, solicita a los perezosos, vuelve elocuentes a los mudos y hace amigos a los contrarios. No hay pasión que no se sacrifique al interés común, no hay gloria que codicie tanto como servir, como dar la vida por la salud y por la seguridad de la patria (König, 1994, p. 200).

En la constitución de Antioquia de 1812 es quizá donde se establece más claramente la visión del ciudadano en armas y la responsabilidad de los ciudadanos con la patria:

Todo ciudadano es soldado nato o defensor de la patria en tanto sea capaz de llevar armas, así nadie puede eximirse del servicio militar en las graves urgencias del Estado cuando pelagra la libertad y la independencia... el individuo que no se hiciese inscribir en la lista militar, no teniendo una excusa legítima, perderá los derechos de ciudadano por cuatro años (Guerra y Pombo, 1986, p. 344).

El patriotismo también trastocó la idea original del republicanismo en otro aspecto muy importante: el republicanismo estaba fundado sobre una idea secular del poder, es decir, sobre una moralidad laica con virtudes ciudadanas que poco tenían que ver con las morales privadas o religiosas. En esencia, era un lenguaje desacralizador y moderno. No obstante, esta variante patriótica provee una nueva sacralidad, sitúa la patria como bien supremo, por cuya “salud y seguridad” habría que sacrificar hasta la vida. “Derramar la propia sangre en el altar de la patria” fue una metáfora eficaz para comprometer al pueblo con los propósitos bélicos de la dirigencia criolla. Así, por la vía del patriotismo, el ciudadano moderno sacraliza la política y termina por convertirla en una nueva religión, en una teología.

Aquí cabría una pequeña digresión: aunque los nacionalismos son los que cargan con la mala fama —bien ganada, por lo demás— de que en su nombre se han cometido los peores crímenes de la humanidad, los patriotismos pueden llegar a ser

tan letales, intolerantes y criminales como los primeros, pues en nombre de la patria se pueden cometer tantos atropellos como en nombre de la raza.

Pero el patriotismo no quedó circunscrito a la coyuntura de la independencia, pues, si bien en tiempos de paz la retórica bajaba de tono, cuando sobrevenían las frecuentes crisis políticas o cuando se desataba una guerra civil, reaparecía con la fuerza original. La patria ofendida y humillada y la sangre derramada volvían a constituirse en argumentos para convocar a los públicos, para justificar la necesidad política y la justeza de las razones morales, o para demostrar que la guerra era inevitable. La retórica y la poética patrióticas se encargaban de convencer al pueblo de que la guerra era una disposición total al sacrificio, un valor trascendente y un deber moral que debía convocar a los compatriotas, conciudadanos, camaradas de armas y veteranos que quisieran defender la República y sus instituciones.

En los pronunciamientos y las proclamas de las guerras civiles era frecuente que se evocaran las viejas glorias del pasado, los sacrificios que los antepasados habían hecho por la libertad y los derechos, o la sangre derramada antaño para la salvación de la República. De esta manera se realizaba la acción mimética entre los sucesos actuales con los del pasado glorioso y los del futuro deseado, dándole sentido de continuidad y permanencia a la patria y a los pueblos que la habitaban.

Como ejemplo de lo anterior, Salvador Córdova (1840), supremo de Antioquia, decía: “[...] con el estandarte de la Constitución en una mano tomo en la otra la espada que contribuyó a sostener la nombradía de Colombia y os convido al restablecimiento del honor y de las virtudes ciudadanas [...]”. El Supremo tunjano Reyes Patria, por su parte, se dirigía a sus conciudadanos de la siguiente forma:

Los manes ilustres de los próceres de nuestra independencia que rindieron su último aliento en los campos de Gámeza, Vargas y Boyacá, responden por vosotros... ellos os contemplan desde su mansión celestial...

llenos de contento y júbilo al veros armados en defensa de la verdadera causa cuya santidad y justicia sellaron su noble sangre... ¿cambiareis los merecidos y hermosos títulos de patriotas y hombres libres por las infames marcas de abyectos esclavos? (Reyes, 1840b).

Pero quizá la guerra civil donde se hace un mayor despliegue del republicanismo patriótico es la de 1854, cuando una alianza liberal-conservadora marcha sobre la capital para deponer al gobierno dictatorial de José María Melo. Alocuciones como estas fueron frecuentes en aquella confrontación:

Ciudadanos armados: todos sabéis que un mal granadino, hijo ingrato de la patria, ha querido arrojar sobre la frente pura de sus conciudadanos un padrón de infamia... pero también sabéis que no ha habido un solo hombre que al saberlo, no abandone en el instante su hogar, sus hijos, su esposa y todas sus aficiones para venir presuroso a defender su legalidad y a engrosar las filas de los republicanos [...] ha sonado la última hora y la afrenta a la patria será lavada con sangre si tiene el valor de presentarse en batalla... (Franco, 1854).

De esta manera, el hilo grueso de la sangre derramada anudaba tiempos históricos diversos y la imagen original del patriotismo se recreaba en los marcos de las sucesivas guerras civiles, manteniéndose como referente de identidad ciudadana y como sentido integrador de la comunidad política.

¿Cuál fue el perfil del ciudadano posible?

Las reflexiones anteriores permiten introducir un principio de duda razonable en torno al carácter pacificador y conciliador de la ciudadanía, al menos en la versión criolla de países que, como Colombia, han vivido en una guerra civil cuasi permanente. El perfil dominante parece haber sido el del ciudadano en armas, hostil, guerrero y militante, identificado a través de su condición de víctima, moldeado por los lenguajes de los agravios y la sangre derramada, que desarrolló su acción en contextos contingentes e inestables

donde la guerra fue, en algunas ocasiones, una forma de instaurar y hacer respetar los derechos y las libertades, y en otras, un imperativo moral en defensa de la patria, primera lealtad del ciudadano.

En consecuencia, las formas de ser ciudadano y de hacer ciudadanía en Colombia transitan por caminos distintos de aquellos trazados por la imaginación filosófica y jurídica. En cambio, en los entrecruzamientos entre la guerra y la política, entre las violencias y las transacciones, entre las intermediaciones y la fuerza, entre la palabra y la sangre, se configura un ciudadano posible, el realmente existente, que no es tan virtual ni tan deficitario como algunos lo quisieran ver, ni tan cívico como otros anhelarían que fuera.

Las palabras de la guerra*

Unas palabras de advertencia para comenzar

¿Qué le pasa a la historia cuando abandona el espacio seguro del acontecimiento, de las tramas cronológicas y de las cadenas causales? ¿Qué sucede cuando el pasado deja de ser algo muerto, inmóvil y distante para convertirse en presencia viva y en configurador de repeticiones, circularidades o nuevos rumbos y orientaciones de futuro? ¿Qué ocurre con la filosofía y con la ciencia política cuando se aventuran más allá de las racionalidades y las normatividades, y pasan a preguntarse también por las pasiones y los sentimientos, las memorias, las huellas y todo aquello que permanece a pesar de los cambios y las grandes transformaciones sociales? Y la sociología, ocupada de las instituciones, las estructuras, los tipos ideales y los sistemas, ¿cómo se aviene con ese móvil y cambiante universo de las culturas, los símbolos, las metáforas, los discursos y las palabras?

Cuando estas preguntas se le plantean al investigador en el desenvolvimiento de su trabajo, puede que termine por perder su identidad disciplinar y por sentirse de ninguna parte y de todas al

.....
* Revista Estudios Políticos # 25 (2004). Pág. 11-34.

mismo tiempo. Posiblemente se vea situado en una suerte de tierra de nadie, en esa zona gris donde se desvanecen las fronteras de las ciencias sociales y concurren, no siempre armónicamente, el pasado y el futuro, las estructuras y los sujetos, la acción y el discurso, lo cuantitativo y lo cualitativo, los textos y los contextos, los valores y las prácticas, y las normas y las transgresiones. Cuando esto sucede, los campos analíticos se vuelven más extensos y los problemas se multiplican, pero al mismo tiempo se está mejor situado para advertir los matices, los claroscuros, las modulaciones, las paradojas y las inconsistencias de una realidad como la colombiana, imposible de atrapar en los marcos rígidos de las teorías convencionales.

El presente artículo se desarrolla en esa zona gris llena de mixturas de la que hace parte la dupla guerra y Nación en el siglo XIX y explora la relación de estos dos conceptos en el contexto de lo narrativo, a través de la magia de las palabras y de las pervivencias y continuidades que inciden en las formas de hacer política, de imaginar el ciudadano y la Nación, de configurar el Estado y de asumir la soberanía y el orden colectivo.

Nación, guerra y narración

Las naciones, así como otros macrosujetos sociales, son, ante todo, comunidades imaginadas (Anderson, 1999),¹ artefactos culturales que cumplen con la tarea fundamental de crear una representación convincente y verosímil de un conglomerado social que siempre ha estado vinculado con un territorio particular y que permanecerá allí en el futuro. Esa idea de continuidad, permanencia y trascendencia es la que logra establecer el difícil vínculo del pasado con el futuro a través del presente; es el hilo que anuda momentos y contingencias, dando la impresión de permanencia a pesar de los cambios y de las profundas transformaciones ocurridas a lo largo

1 Asumimos para este trabajo lo que se ha dado en llamar el “giro invencionista de la nación”, a partir de las tesis de Benedict Anderson.

de la historia en todos los órdenes de la vida social. Es también el referente que contribuye a definir los marcos en los cuales las personas recuerdan, olvidan e imaginan.

Según Ricoeur (1995; 1999), ese vínculo simbólico solo puede resolverse narrativamente. De allí que los sentidos comunes y las identidades sean, en buena parte, el resultado de los relatos, las narraciones, las memorias, las historias, las metáforas o, si se quiere, las palabras emitidas por individuos o grupos, de acuerdo con los recursos culturales y comunicacionales que tienen a su alcance en contextos específicos y contingentes. Sin embargo, a veces esas palabras poseen la magia de pervivir a través del tiempo, de trascender los momentos en los cuales se narraron las diversas experiencias, y pasan a darle forma a ese macrosujeto implicado: la Nación (Rosa et al, 2000). Ese eje de pervivencia histórica es el que le da sentido y significación a la Nación, lo que la hace imaginable y contribuye a moldear los sentidos comunes, las prácticas sociales, los referentes culturales y las intersubjetividades o formas de relacionarse entre sí de los miembros que la conforman.

Las guerras son eventos trascendentales en las trayectorias de las naciones, momentos de ruptura en los cuales se trastocan los órdenes convencionales, situaciones de riesgo y de peligro generalizadas y sucesos trágicos que significan la alteración de la vida para sectores muy amplios de la población. En Colombia, las narraciones bélicas ocupan un lugar significativo no solo por la cronicidad de estos acontecimientos, sino también porque las guerras civiles estuvieron imbricadas con la política y con las formas de administrar y gobernar, porque se combinaron con acciones orientadas a la civilidad y a los propósitos de paz; pero, sobre todo, porque en el sentido común de los colombianos de hoy predomina la imagen generalizada de que el pasado de la Nación fue una sucesión de enfrentamientos fratricidas sin sentido, de sangres derramadas y de atropellos que no terminan, que nunca se resuelven y que se reproducen de manera circular y perpetua; es decir, predomina una visión trágica de la Nación.

Sobre esta visión catastrofista han llamado la atención el profesor Daniel Pécaut (1987), quien argumenta con la razón histórica que el pasado fue de violencia pero también de orden, y establece los vínculos orgánicos entre uno y otro término, y Francisco Gutiérrez Sanín (2000), quien ha mostrado de qué manera en la Colombia de hoy se imbrican la violencia y los pactos consociacionales. Pero lo cierto es que el imaginario de la guerra perpetua sigue presente en las mentalidades de la gente del país. De allí que resulte pertinente preguntarse cómo han incidido las palabras de la guerra en esas formas de imaginar la Nación y de qué manera muchas narraciones y lenguajes configurados para otros momentos históricos se mantienen en el presente para justificar el uso de las armas o para reprimir a los rebeldes.

Es evidente que existen otras narraciones sobre el pasado nacional e incluso se han enunciado algunos “imaginarios rivales” que señalan la tradición democrática, la estabilidad económica y la continuidad institucional del país en el contexto latinoamericano. Sin embargo, esos relatos no parecen tener la fuerza evocativa, la capacidad de convencer y conmover a los auditorios, por lo cual la guerra y sus memorias terminan subsumiendo y disolviendo otras visiones que, con buen fundamento histórico, tratan de sustituir o matizar la imagen trágica de la Nación.

Las relaciones entre guerra y Nación han sido abordadas de manera muy lúcida por Fernán González (et al, 2003), quien ha mostrado cómo las confrontaciones civiles del siglo XIX contribuyeron a construir la Nación y a anudar las sociabilidades políticas, locales y regionales en partidos con pretensiones nacionales e idearios bien definidos. Sus estudios también permiten ver cómo se coimplicaron guerra y política, y de qué manera se fueron perfilando las redes verticales y horizontales entre agentes, localidades, pueblos y vecindarios para darle forma a lo que hoy tenemos como Estado, Nación y partidos.

En ese mismo sentido va este trabajo, pero desde el registro de lo narrativo. Se trata de una aproximación a las guerras civiles

narradas, contadas a otros, divulgadas a públicos y auditorios con el propósito de convencerlos y de conmoverlos para que actúen de determinada manera. Su fin es indagar cómo se configuraron esas formas narrativas y por qué se reprodujo y mantuvo su vigencia, a pesar de los profundos cambios ocurridos en los contextos sociales y políticos.

Las guerras civiles del siglo XIX colombiano fueron guerras entre ciudadanos, guerras por la Nación, por el establecimiento de poderes y dominios con capacidad de dirección y de control político; guerras por la conformación del Estado moderno y por la generalización y ampliación de sus referentes de orden: soberanía, derechos y ciudadanía. En fin, fueron guerras por la política y acciones políticas vividas como si de una guerra se tratara.

No se agotan en los enfrentamientos armados y directos, en el choque de ejércitos rivales, en la sangre derramada, en el humo de las batallas o en los cadáveres esparcidos por campos y ciudades. No se circunscriben a la acción bélica propiamente dicha, pues se desenvuelven también en contextos sociopolíticos y en tramas de relación de poder, dominio y control que coimplican al conjunto de la población o, por lo menos, a sectores amplios o representativos de ella. Estas guerras se anudan con acciones políticas e impregnan y redefinen sus prácticas, sus discursos, sus manifestaciones colectivas; contribuyen a definir sus imaginarios y representaciones y, como bien lo dice Fernando Escalante Gonzalbo “conllevan una forma de hacer política y de entender la política que no podría prescindir del Estado pero que nunca se agota en él” (1998, p. 28).

Si las acciones políticas no pueden escindirse de las acciones bélicas cuando se trata de guerras por la Nación y por el Estado, esto quiere decir que no estamos frente a guerras mudas, que son guerras con palabras, con relatos y narraciones, con discursos y metáforas, con exposición de razones y con proyectos explícitos que deben ser conocidos y acatados por las gentes y los pueblos como estrategia para articularlos de manera orgánica con los grandes propósitos político-militares que se dirimen por la vía armada.

De esta manera, las palabras y los textos se convierten en mediadores entre el acontecer humano y la recepción de la obra por el lector. En ese tránsito, el texto produce sentido, no copia la realidad, sino que la transforma y la interpreta en su búsqueda de orientar el accionar de quien lo escucha o lo lee. Abordar las palabras de la guerra como acción mimética implica reconocer la capacidad creativa del lenguaje, en tanto que produce sentidos nuevos, imágenes evocadoras, formas de nombrar, de ocultar o de desplazar eventos y acontecimientos a través de los cuales se transforma la realidad y se inducen acciones políticas y bélicas de gran complejidad. Las palabras forman parte de la realidad, no están por fuera de ella y contribuyen a representarla, a imaginarla, a transformarla, y como diría Mark Johnson (1991, como se citó en González, 1998), las palabras también tienen el poder de matar.

Las retóricas, las poéticas y la mimesis

Las palabras de la guerra se mueven en una doble dimensión: son retóricas (Aristóteles, 1963) y también poéticas (Aristóteles, 1991).² Retóricas porque se configuran para decirse en público y van dirigidas a convencer a las personas mediante la argumentación; exponen de manera convincente y verosímil las razones de sus propuestas y sus presupuestos lógicos, al tiempo que critican y desvirtúan los del contrario, con el ánimo de producir determinados efectos en el lector o en el oyente e inducirlo a adhesiones y respaldos según los propósitos enunciados (o como dice Ricoeur “para que cambien su obrar” (1995, p. 139).

Se trata, pues, de discursos y relatos dichos en público y divulgados frente a auditorios susceptibles de ser convencidos de la justeza, la necesidad, la oportunidad o la inevitabilidad de la guerra; de usar las armas para conseguir objetivos políticos —o que al

.....

2 Se asumen las premisas de Aristóteles, así como la interpretación que hace Ricoeur (1995) de la retórica y la poética.

menos puedan expresarse como tales— presentados como si fueran de interés colectivo, así no lo sean u obedezcan a intereses más privados y menos presentables o representables. Por todo esto, las palabras en la guerra tienen que ser creíbles y verosímiles, pues la intención de la retórica es convencer.

Las poéticas van en otra dirección: su propósito es conmover a los públicos apelando a lo que se puede llamar “las razones del corazón”, convocando los sentimientos, las pasiones, los miedos, la conmiseración o la clemencia. La intención de la poética no es diferente a la de la retórica, es decir, ambas van dirigidas a un público del que se espera reacciones pertinentes, pero difieren en las formas narrativas y en las estrategias para cautivarlo. La poética no argumenta ni expone razones, sino que conmueve, busca producir terror o compasión mediante relatos de héroes y villanos, de sus desdichas inmerecidas, de sus destinos ineluctables; persigue generar el miedo al enemigo o la compasión por el dolor y el sufrimiento de las víctimas.

Tanto las retóricas como las poéticas requieren ser configuradas, es decir, exigen una acción de mediación o mimesis (Ricoeur, 1995) entre el magma de los acontecimientos, sucesos, eventos, proyectos e imágenes de la vida social y su presentación organizada ante los públicos. O en palabras de Ricoeur, se requiere la configuración de una trama mediante la cual los eventos episódicos, singulares, dispersos y diferenciados en los tiempos y en los espacios (la prefiguración) adquieran categoría de historia, discurso o narración (la configuración). La trama es la que le confiere unidad e inteligibilidad al texto y, como toda puesta en escena, contiene una intriga, un interrogante, algo que se debe aclarar en el relato y mediante las estrategias narrativas escogidas; también diseña una espera, un desenlace, lo que debe ocurrir de acuerdo con la manera como se construyeron los acontecimientos y la intriga. La espera es una suerte de conclusión, un fin previsto y anunciado hacia el cual debe dirigirse la atención del auditorio para convencerlo de lo que se argumenta,

si el tono es retórico, o para conmovirlo con lo que se dice, si el tono es poético.

El profesor Jesús Martín-Barbero (2003) ha advertido la necesidad de evitar caer en la trampa de una interpretación elitista de lo comunicable, en la que solo los protagonistas, los intelectuales y los periodistas dominan el mundo simbólico y dialógico de la narración, mientras que el común de la gente no es más que receptor o consumidor de las retóricas y las poéticas. La recepción de la obra por el lector o el oyente constituye, para Ricoeur (1995), el tercer momento de la mimesis (la refiguración).

Es indudable que existe un amplio margen de maniobra que le permite a las personas incorporar esos discursos y relatos en sus sistemas de pensamiento, referentes culturales, valores, ideas y tradiciones, resignificándolos y otorgándoles nuevos sentidos, algunos de ellos no previstos e inesperados. En ese juego de imágenes y contraimágenes es donde los discursos y los relatos van perfilando nuevos sentidos o manteniendo otros a través de los avatares del tiempo, los lugares y las circunstancias. Precisamente allí, el sentido común encuentra su razón de ser y, quizá, permita explicar por qué ciertas visiones de Nación subsumen las otras o las sustituyen, sin que algún actor externo pueda controlar todo el proceso. Esa es una de las facetas más cautivantes de la magia de las palabras. Las guerras del siglo XIX en Colombia se desarrollaron en una trama nutrida de retóricas y poéticas, y aunque no puede hacerse una separación taxativa entre ellas, sí es posible establecer dominancias en los diferentes momentos de esa trabazón entre guerra y política que ha marcado el devenir de la vida colombiana.

Las retóricas o las maneras de convencer

Para explicar la presencia de la retórica en las guerras civiles colombianas es conveniente deshacerse de una visión muy generalizada según la cual estas fueron “guerras electorales”, como las llamó alguna

vez Frank Safford (como se citó en Sánchez, 2003): luchas crudas y rutinizadas, guiadas solamente por intereses caudillistas y de clientela; confrontaciones fratricidas atroces que carecían de dimensiones sociales o políticas. Es claro que había mucho de eso, pero también es necesario reconocer que en estas guerras se enfrentaron proyectos opuestos de Estado, Nación, ciudadanía y régimen político, y que los ejercicios retóricos de los protagonistas —gobernantes o rebeldes— develan la configuración de macrolenguajes políticos; lenguajes que, como lo expresa el profesor Francisco Colom, son estructuras institucionalizadas que, al escapar a la voluntad exclusiva del hablante, incluyen las locuciones, las retóricas, los juegos lingüísticos discernibles, los vocabularios y las formas de hablar sobre política (Colom, 1998).

Los macrolenguajes nombran los enfoques y las tradiciones teóricas y filosóficas que le dan cuerpo a los contenidos preposicionales de los argumentos políticos; es decir, describen las tradiciones y doctrinas políticas desde las cuales se construyó el Estado moderno, la soberanía, la ciudadanía y sus derechos. Al aplicarse a contextos históricos específicos, estos se configuran como proyectos políticos concretos; de estas configuraciones fueron surgiendo los fundamentos ideológicos y programáticos de los partidos tradicionales. Fue la retórica político-bélica la que permitió que en la república recién nacida empezara a emerger el macrolenguaje de la virtud, propio del republicanism; el de los derechos, enunciado por el liberalismo; el de la tradición, correspondiente al conservadurismo; y el de la identidad, con ecos en el multiculturalismo. A su vez, y acompañando a los macrolenguajes propiamente políticos, se articuló uno nuevo: el de la guerra.³

Esto quiere decir que los actores públicos de las guerras civiles no fueron ajenos a los debates en torno a la justificación, la negación o la proscripción de la guerra, pues estar en la guerra suponía pensarla, delimitarla, definirla, nombrarla, evaluar sus significados, sus verdades y mentiras. En este sentido, es posible afirmar

.....
 3 Para configurar el lenguaje de la guerra, los actores político-bélicos del siglo XIX colombiano se inspiraron en varios autores, pero los más estudiados fueron: Emmerich de Vattel (1840) y Andrés Bello (1840).

que el lenguaje de la guerra que apelaba a la definición del carácter del enemigo estuvo presente como un discurso de justificación que intentaba acotar la guerra para que encajara dentro de los patrones del derecho de gentes, aunque en algunas ocasiones la aplicación de estos principios fuera totalmente descontextualizada y también arbitraria.

La imbricación entre los macrolenguajes de la política y de la guerra sirvió de fundamento a la retórica con la cual se argumentó sobre la necesidad y la inevitabilidad de tomar las armas. Así se abrieron paso otros lenguajes más puntuales: el de la tiranía, la conspiración y la inconstitucionalidad, con la particularidad de que fueron usados indistintamente por los diferentes sectores en lucha. La retórica predominó en tres momentos del devenir de los conflictos: en la construcción del *casus belli*, en el giro político y nacional en los acontecimientos y en el momento de negociar la paz.

La construcción del casus belli

Mucho antes de que chocaran las armas y se emprendieran las batallas, las retóricas habían creado los climas prebélicos o de hostilidad manifiesta. A través de la retórica se argumentó sobre el *casus belli* y se convenció a los públicos de la justificación moral, la necesidad política y la obligación cívica de tomar las armas. Los discursos retóricos se orientaron en lo fundamental a tres propósitos: el primero fue demostrar que el gobierno y/o los rebeldes —según el enunciante— encarnaban la tiranía; o, dicho de otro modo, la negación del orden republicano y democrático. Así, el lenguaje de la tiranía se convirtió en un eje que acompañó la justificación de la mayor parte de las guerras civiles en Colombia (como el de Julio Arboleda, 1850).

El segundo propósito de la retórica prebélica era el de señalar la existencia de una conspiración en marcha. Cada grupo de protagonistas aducía que el contradictor estaba conspirando para hacerse con el poder o para conservarlo por vías ilegales o violentas que incluían el asesinato, el fraude electoral, las amenazas de muerte o el derrocamiento del gobierno legítimo. El lenguaje de la

conspiración siempre estuvo en el horizonte argumental de todos los protagonistas; fue un discurso usado con mucha frecuencia que intentaba develar las intenciones antirrepublicanas de los opositores para deslegitimar su accionar y situarlos, de antemano, en los márgenes del orden como portadores del caos y la anarquía (Reyes Patria, 1840a; El Correo, 1839).

El tercer objeto de la retórica prebélica era la Constitución, y no es gratuito, entonces, que Escalante Gonzalbo (1998) califique las guerras civiles en América Latina como “guerras por la Constitución”. El argumento se orientaba a demostrar por qué el gobierno de turno la estaba violando (Cipriano en Pérez, 1862), o por qué la Carta, surgida la mayoría de las veces de una victoria militar, era considerada por los opositores como un instrumento de opresión, por lo cual se exigía su cambio por la vía armada.⁴ De esta manera los lenguajes de la tiranía, la conspiración y la inconstitucionalidad fueron los argumentos retóricos para convocar a los públicos a la guerra, al mismo tiempo que permitieron el despliegue de los macrolenguajes y la exposición de los proyectos políticos confrontados. A través de ellos, los contradictores pudieron argumentar sus diferencias ideológicas en torno a la forma que debería tener el Estado, cómo imaginar la Nación, cómo concebir al ciudadano y sus derechos, y cómo estructurar el régimen político, las leyes y normas que deberían definir el orden de la república y el ejercicio del poder.

Una vez declarada la guerra, la retórica cedía su campo a la poética, aunque no desaparecía del escenario y cada acontecimiento, cada evento, cada giro del conflicto armado era incorporado en la retórica originaria para demostrar, con los hechos de la coyuntura, que la razón histórica estaba de parte de quien la invocaba y que se cumplían paso a paso las previsiones y las advertencias que se habían hecho durante la construcción del *casus belli*. Es decir, se continuaba la acción mimética, se incorporaban nuevos hechos a

.....
4 Como en la guerra de 1885 y en la de los Mil Días, entre otras.

la trama, se complejizaba la intriga sin perder el hilo que le daba sentido a los argumentos y se festinaba la espera como un desenlace previsto que debería ocurrir para evitar la ruina de la república.

El giro político y nacional en los acontecimientos

El segundo campo de acción de la retórica tuvo que ver con una operación de mediación muy importante: darle sentido político y dimensión nacional a conflictos que inicialmente no los tenían; bien porque tuvieran un cariz más social o étnico, o porque se tratara de conflictos locales o regionales muy puntuales (Uribe et al, 2002b)⁵ que no afectaban otros territorios. De allí que cuando se mira con detenimiento estas confrontaciones se advierte, con cierta sorpresa, que en las regiones se libraban guerras distintas, con despliegues diferenciados, tiempos diversos y protagonistas que buscaban objetivos disímiles, no equiparables ni agregables, pero que terminaban teniendo sentido político y dimensión nacional por la magia de las palabras.

La retórica permitía configurar un discurso o un relato que, como diría Ricoeur (1995), lograba “hacer la síntesis de lo heterogéneo”; síntesis que no copiaba la realidad acontecimental, cuya expresión inmediata era difícil de acotar e imposible de narrar por su diversidad, sino que se transformaba haciendo surgir lo nuevo, lo no dicho, y otorgándole a los eventos un sentido político partidista y una dimensión nacional que originalmente no tenían. Mediante la retórica se armaba un relato que lograba inscribir los hechos aislados y dispersos en un discurso con sentido y argumentar sobre la intencionalidad política de los mismos, construyendo una tela-ña en la que todos los hilos partían del mismo punto y llegaban a conclusiones verosímiles y creíbles que terminaban implicando a

5 Es el caso de la Guerra de los Supremos, en la que un levantamiento de indios y curas, así como el indulto otorgado a los rebeldes, se convierte en el espacio de debate donde se le imprime, gracias a las palabras, dimensión política y nacional a eventos que en principio no la tenían.

todo un partido o una sociabilidad política de ámbito nacional en la trama y en la intriga de la guerra.

La retórica de la paz

El tercer momento de despliegue de la retórica tenía que ver con las estrategias de la paz y la reconciliación. Si bien estas retóricas procedían en las posguerras, no se circunscribían solo a esos momentos, pues lo predominante en la historia colombiana fue una coimplicación de la violencia con los pactos. Por eso fueron muy frecuentes las comisiones de paz, las esponsiones, los armisticios regionales, las intervenciones de los embajadores extranjeros y los acuerdos políticos para evitar que la guerra fuera declarada, para detenerla cuando ya estaba en marcha, para impedir depredaciones y atropellos innecesarios o para negociar acuerdos regionales o locales que no implicaban ponerle fin al conflicto nacional. Es decir, se combinaron con alguna eficacia los discursos de la guerra y los de la paz, pero era en el momento posbélico cuando estos discursos tenían su mayor despliegue.

Se trató de una combinación bastante curiosa entre los pactos y las violencias, entre los odios y los perdones, entre los recuerdos y los olvidos. Los vencedores no deponían las intenciones de reprimir a los vencidos y de aplicarles toda la fuerza de la ley: fusilamientos, destierros y confinamientos estuvieron al orden del día. Pero, al mismo tiempo, enfatizaban la búsqueda de la reconciliación y la aceptación por parte de los vencidos del orden del vencedor, escenificando la construcción de una soberanía por institución, como la llamaría Hobbes (como se citó en Uribe, 1998a).

En los momentos posbélicos se cambiaban los discursos y se moderaban los lenguajes, se notaba una variación de “la guerra por el todo o nada” hacia “la guerra por el más o el menos” (Serrano, 2001), del enemigo absoluto al enemigo justo; de la negación del derecho a la guerra, su invisibilización y su criminalización; al reconocimiento de los rebeldes como hostiles que, a pesar de todo, y después de aceptar el orden del vencedor, podían re-

integrarse al corpus político de la república como ciudadanos de pleno derecho.

Cuando llegaba el momento de restaurar el orden, de retornar a la vida institucional y de poner en acción “la filigrana de la paz”, otras consideraciones entraban en acción y mediante el ejercicio retórico se formulaban las justificaciones del caso. Se argumentaba sobre “los altos intereses de la Nación”, la necesidad de la reconciliación y la clemencia con los vencidos, la urgencia de dejar en el pasado los odios y las retaliaciones, y la conveniencia del perdón y el olvido para reconstruir un orden republicano democrático y duradero.

Esta combinación de pactos y perdones, de violencias y acuerdos, permite advertir que las guerras del siglo XIX, a pesar de sus horrores, no eran confrontaciones de exterminio, no eran guerras-batalla como las llama Clement Tibaud (2002), no pretendían derrotas o victorias definitivas. En otras palabras, se trataba de usar la fuerza armada para buscar acuerdos, para negociar ventajas políticas, para lograr reivindicaciones específicas de grupo o de región, o para vengar agravios u ofensas. En el imaginario de los rebeldes, o del gobierno, siempre estaba la posibilidad de un armisticio o un acuerdo honroso, en caso tal de que la suerte les fuera adversa en la guerra.

Las guerras no parecían ser recursos excepcionales ante el fracaso de la política, sino una estrategia, entre otras, del ejercicio del poder o, como dice Gonzalo Sánchez “la guerra era uno de los lugares del poder, al lado de otros como el parlamento, los partidos, las asociaciones; que el conflicto se volviera guerra era casi natural” (2003, p. 66). Aquellas confrontaciones armadas, contrario a las del presente, empezaban con los pronunciamientos y terminaban con los armisticios pero, como las de ahora, tampoco se resolvían, y la hostilidad permanecía latente hasta que las circunstancias permitieran declarar de nuevo la guerra.

Además de la naturaleza de estas guerras, los lenguajes del perdón y el olvido también estaban condicionados estratégicamente:

la percepción de los vencedores sobre la debilidad del Estado y su relativa dificultad para ejercer la soberanía interna, el temor siempre presente de una nueva guerra donde los derrotados de hoy detentaran el poder en el futuro. En suma, la contingencia de la vida política inducía a adoptar estrategias de reconciliación y se iniciaba un complejo proceso jurídico de acuerdos y negociaciones entre vencedores y vencidos que se concretaba en las políticas de indulto y amnistía (Aguilera, 2001a).

En estas circunstancias, la retórica se revestía con el lenguaje jurídico y seguía las huellas de los grandes tratadistas del derecho público europeo y del derecho de gentes. Sin embargo, esta retórica circulaba por los recintos del Congreso, por las altas cortes, por los despachos de los jueces, y ponía en movimiento las redes parentales, los intermediarios y sus clientelas para favorecer a los enemigos en desgracia, creando un sistema de favores y beneficios interpartidistas e interregionales que desafiaba la idea de un conflicto radical y, al mismo tiempo, representaba un obstáculo para las intenciones de represión severa que pudieran tener los triunfadores (Quijano, 1982).⁶ Las transversalidades operaban eficazmente, como ha seguido ocurriendo en la vida nacional.

Estas prácticas perfilaron una manera de hacer y vivir la política, y dejaron marcas muy importantes en la legislación para el reconocimiento del rebelde y del delincuente político (Orozco, 1992). No obstante, el impacto de los lenguajes de perdón y olvido fue significativamente menor en los públicos y en los auditorios, pues estos lenguajes tuvieron escasa capacidad de trascender los tiempos y los espacios, y estuvieron más atados a las coyunturas y a los momentos en los cuales las retóricas fueron enunciadas. Las pervivencias, las continuidades, las representaciones y los imaginarios corrieron por cuenta de la poética, con sus gramáticas, dramá-

.....

6 Estas prácticas operaron en la mayor parte de las posguerras; sobre todo, pero no exclusivamente, entre los miembros de la élite.

ticas y lenguajes vivos que todavía hoy se enuncian para justificar la violencia y el uso de las armas.

Las retóricas desplegadas a través de los lenguajes de la tiranía, la conspiración, la inconstitucionalidad, pero también del perdón, el olvido y la reconciliación, contribuyeron a documentar esos anudamientos, a veces paradójicos, entre la guerra y la política, la violencia y la negociación, los conflictos armados y los pactos. Con todos esos elementos imbricados se fueron construyendo prácticas, mentalidades, sentidos comunes, maneras específicas de hacer y representar la política, de percibir el poder y el Estado, y de argumentar sobre las razones y las justificaciones de la guerra y de la paz. Así, ante la dificultad de imponer el orden, terminó negociándose el desorden.

La poética o la dramaturgia de la guerra

Las guerras, especialmente las guerras civiles, fueron verdaderas tragedias nacionales en cuyas narraciones se produce, por tanto, una acción mimética orientada a conmover a los públicos con los relatos, las metáforas, las antinomias y las aproximaciones narrativas de diversa naturaleza. Las poéticas acompañaron a las retóricas en la puesta en escena de la guerra y sus horrores, pero apuntaron hacia una dramática o una dramaturgia que siguió con singular precisión los elementos constitutivos de las tragedias clásicas en las cuales la construcción de la trama se va configurando de acuerdo con un fin preestablecido al que se subordinan tanto los personajes como los acontecimientos que se narran en las diversas escenas.

La magia de la narración se encarga de representar a los actores principales de los conflictos armados, a los protagonistas, como caracteres éticos del bien o del mal; es decir, no se trata de sujetos históricos de carne y hueso en quienes se podía percibir matices, con virtudes y defectos, con aciertos y equivocaciones, sino que son presentados, ante todo, como actores de un drama o de un poema épico en el cual ellos encarnan y significan principios morales y desenvuelven su

quehacer de acuerdo con el lugar de héroes o villanos que les corresponda representar en esa particular puesta en escena (Ricoeur, 1995).

El propósito de esta dramaturgia es la agnición, que consiste, según Ricoeur (1999), en conducir una historia hasta el final para develar un secreto, algo que estaba oculto y que al salir a la luz le otorga sentido al conjunto de la obra. En este caso, la dramaturgia se encargaba de revelar una conspiración en marcha, la intención de hacerse con el poder por medios ilícitos, los propósitos secretos de gobernantes o rebeldes, sus verdaderas intenciones privadas, personales y mezquinas revestidas de intereses colectivos; las historias de barbarie o de virtud, o las ejecutorias de los personajes en el pasado. Todo ello con la intención de conmover a los públicos, lograr la justificación moral y convencerlos de la necesidad política o la obligación ciudadana de empuñar las armas.

Además de la identificación de los protagonistas como caracteres éticos del bien o el mal, de héroes o villanos, el relato configura escenas en las que se representan las peripecias, los lances patéticos, los errores trágicos y los hitos centrales de la historia; rescata aquellas susceptibles de ser incorporadas de acuerdo con el desenlace previsto y con las demandas de la trama y la intriga y desecha otras, importantes también, pero inconvenientes según los propósitos buscados. A través de las diferentes escenas se van revelando las virtudes del héroe —trágico, la mayoría de las veces— que encuentra la muerte o el destierro en la defensa de los más altos intereses nacionales. Se revelan también los vicios de los villanos, representados como seres egoístas, mezquinos, que actúan en defensa de intereses privados, personales o de partido, y que con sus errores trágicos condujeron a la patria hacia la destrucción y la barbarie.⁷

El encadenamiento de las escenas sigue un hilo argumental, una trama, una intriga, una suerte de suspenso con un desenla-

7 La tragedia ha sido un modelo significativo para las narraciones bélicas e historiográficas (hagiografías). Como ejemplo de esta modalidad narrativa puede citarse la imagen de José María Obando, pintado alternativamente como villano faccioso en Joaquín Posada Gutiérrez (1971) y José María Samper (1982).

ce previsto de antemano, y es de acuerdo con este como se hace aparecer una verdad no sabida ni conocida por el público que, al serle revelada, se conmueve y siente terror frente a los victimarios o villanos, admiración y devoción por el héroe salvífico y compasión por las víctimas inocentes. De nuevo, es necesario insistir en que las guerras narradas y sus dramaturgias no se ajustan necesariamente a lo acontecido, sino que esas narraciones la interpretan, la modifican, la transforman, le otorgan sentido con el propósito de conmover a los auditorios.⁸

Las poéticas y las dramáticas no siguen el camino marcado por lo cronológico o por relaciones causales entre los acontecimientos, por el contrario, se trastocan los tiempos y los espacios, y el pasado se trae al presente. Lo que supuestamente estaba olvidado y perdonado se recuerda y se adapta a una realidad distinta; lo sucedido en otros países se trae a cuento y los contextos se desdibujan. En ese proceso narrativo, el destino trágico vuelve a jugar su papel para guiar el periplo de los personajes, quienes pasan a ocupar el centro del escenario, pues son sus vidas azarosas las que conducen el hilo de la historia, las que otorgan luz a los diversos sucesos de la trama y sentido a la dramaturgia de la guerra.

En estos relatos no faltan recursos escénicos muy conocidos, como la aparición de los fantasmas del pasado pidiendo venganza (Uribe et al, 2002b),⁹ la mimesis o comparación con otros héroes o villanos de la antigüedad (Arboleda, 1850)¹⁰ o con acontecimientos parecidos vividos en otros países (Camacho, 1923), el uso frecuente

8 El ejemplo de este proceso lo puede constituir la Guerra de los Supremos: una confrontación larga, compleja, con muchos escenarios y con actores muy importantes, pero que en la memoria historiográfica queda reducida a los odios semiprivados y semipúblicos entre José María Obando y Tomás Cipriano de Mosquera.

9 Es el caso del fantasma de Sucre, que reaparece diez años después en el contexto de la Guerra de los Supremos pidiendo venganza; o el fantasma de Salvador Córdova fusilado en 1841, que reaparece en 1851 para reclamar la sangre de Pinto y Morales, sus delatores (y es el asesinato atroz de estos, narrado con todos los recursos de la dramaturgia, lo que hace entrar a los antioqueños en la guerra, a pesar de haber presentado amplias reticencias con anterioridad).

10 Julio Arboleda comparaba a José Hilario López con Nerón, con Silas y con Atila.

de tropos literarios, metáforas, antinomias y paradojas a través de las cuales se lograba encarnar en los grandes protagonistas los miedos ancestrales de la sociedad, o las virtudes necesarias para salvar el país del caos y la barbarie representada en los enemigos.

Las narraciones sobre las guerras, escritas por los protagonistas o los contemporáneos de los acontecimientos bélicos siguen, por lo general, la estructura de la tragedia; son textos de parte o de partido, interesados en demostrar que la razón histórica estaba con determinado grupo, que las desgracias nacionales tenían nombre propio y que era posible ponerles un rostro, una imagen, y construir un referente desde el cual orientar las acciones en el sentido previsto. Así, los héroes y los villanos cambiaban de acuerdo con la adscripción partidista del narrador y proyectaban un imaginario nacional dual, escindido, confrontado, pintado con los colores de los partidos y con dificultades reales para encontrar algún punto de identificación a partir del cual se pudiera imaginar la Nación como conjunto.¹¹ Buena parte de la historiografía tradicional recogió estas narraciones y les dio el estatuto de verdad histórica, con lo que ello significa para la elaboración de una historia que recoja críticamente los acontecimientos del pasado de manera que las gentes puedan pensar su realidad, la de sus familias y sus localidades, e inscribirlas en los grandes procesos que ha atravesado la Nación.

A su vez, la poética no se agotó en la literatura memorial posbélica, pues también tuvo gran significación en varios momentos del devenir de los conflictos, como en las declaraciones de guerra o pronunciamientos y en el desarrollo de las acciones propias de la confrontación, tanto en los escenarios militares, acompañando las batallas, como en las comunicaciones dirigidas a las poblaciones para que apoyaran a los ejércitos o aceptaran una rendición sin retaliaciones. Además, reaparecían con fuerza en las posguerras cuando los perdones judiciales declaraban el olvido general. Estas

.....
11 Durante el siglo XIX los partidos tradicionales colombianos tuvieron su galería de héroes y villanos; ni siquiera los fundadores de la nación, Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander, escaparon a esta visión dicotómica.

expresiones de tono poético tomaron muchas formas: artículos de prensa (en prosa o en verso), hojas sueltas, folletos y boletines de guerra, entre otras.

Las proclamas y los pronunciamientos

Estas “actas de guerra” anunciaban el inicio de la acción bélica y marcaban la línea divisoria entre la hostilidad manifiesta y el principio de las operaciones, o si se quiere, entre el estado de guerra y la guerra como acción (Hobbes y Schmitt en Uribe, 1998a). Esta ya no era la ocasión para exponer argumentos y razones, para desplegar las retóricas, era el momento de las emociones, de los sentimientos, de avivar los odios o de acentuar las lealtades. Se trataba de llamados urgentes a la acción sin dilaciones porque lo que estaba en juego era definitivo: la salvación o la catástrofe, la vida o la muerte, la estabilidad de la república o su pérdida definitiva. Era el orden o el regreso al caos.

Las proclamas y los pronunciamientos apelaban a la guerra sin cuartel, a la lucha “por el todo o nada” contra un enemigo con el cual no podía tenerse ningún tipo de consideración. Eran trompetas de guerra, gritos de batalla que llevaban implícita una demanda a los ciudadanos virtuosos para que defendieran la patria de sus adversarios, quienes encarnaban la anarquía, el desorden y la ruina de las instituciones. Más que argumentos, estos documentos enunciaban palabras mágicas, electrizantes, cautivantes, capaces de mover a la acción, de conmover y aterrorizar a las gentes del común para que empuñaran las armas contra sus conciudadanos, sus vecinos y, en ocasiones, contra sus parientes. Instaban a matar o morir si fuera necesario.

Estas actas de guerra, además de situar los acontecimientos en términos antinómicos, a menudo evocaban el pasado, las viejas glorias de la localidad o la región, la sangre derramada anteriormente para la salvación de la república, los sacrificios que los antepasados hicieron por la libertad, la justicia o la religión, y señalaban que los enemigos eran parecidos a los de antes o acaso los mismos. De esta manera, se realizaba la acción mimética entre los acontecimientos presentes, los

del pasado de gloria u oprobio, según el caso, y los del futuro deseado o temido, lo cual daba continuidad, permanencia y trascendencia a los pueblos en nombre de los cuales se hacía la guerra.¹²

También se apelaba a la bravura e imbatibilidad de los pueblos en pasadas contiendas —incluso a veces se remitía hasta las guerras por la independencia—, así como a los miedos que suscitaban los enemigos por su ferocidad y barbarie. Se trataba de poner el pasado al servicio del presente, de desafiar tiempos cronológicos y razones lógicas con el ánimo de tocar las fibras más sensibles de lo que podría denominarse una incipiente identidad con el territorio, identidad que, por razones de guerra y política, se fue revistiendo con los colores del partido y se escindió en dos mitades aparentemente irreconciliables.

Si bien las actas de la guerra no son, en estricto sentido, documentos políticos ni argumentaciones completas sobre los principios ideológicos de los combatientes, sí develan el sentido político de las acciones militares y expresan la necesidad de manifestar, no solo con las armas sino también con las palabras, el sentido de su accionar, mediante la divulgación a los amigos, enemigos e indiferentes, del significado de sus decisiones, que podían representar —incluso con el uso de la fuerza— intereses colectivos y públicos.

En suma, las proclamas y los pronunciamientos son, al mismo tiempo, actos bélicos y políticos que llaman a derramar sangre y apelan a los sentimientos más primarios, aunque también inducen reflexiones políticas sobre el valor de la libertad, la justicia, la tradición o el orden republicano. En esencia, son declaraciones de guerra, pero también manifiestos políticos; una suerte de combinación entre la palabra y la sangre que imbrica en un solo y único proceso

.....

12 Como ejemplo puede citarse un fragmento de la proclama de Reyes Patria (1849) a los tunjanos durante la Guerra de los Supremos: “[...] los manes ilustres de los próceres de la independencia que rindieron su último aliento en los campos de Gámeza, Vargas y Boyacá responden por vosotros, ellos os contemplan desde la eternidad [...], del seno de vuestras familias ha salido el mayor número de los redentores de las libertades patrias, ¿cambiareis los muchos y hermosos títulos de patriotas y hombres libres por las infames marcas de infames esclavos?”.

dos esferas distintas: la de la guerra y la de la política, que se han pensado siempre separadas.

La gramática y la dramática en la guerra

Una vez declarada y emprendida la confrontación, la dinámica de las acciones y las reacciones fueron constituyendo una nueva gramática para leer la guerra, según la cual las razones originales para declararla se iban desdibujando y pasaban a primer plano los acontecimientos propios del conflicto, sus lógicas particulares y sus demandas de defensa y ataque (muchas de ellas sin relación alguna con las supuestas causas aducidas), que mantenían viva la hostilidad y prolongaban el conflicto, alimentándolo con nuevas razones para seguir combatiendo. De esta manera, en el propio desenvolvimiento de la guerra se encontraban nuevas justificaciones y razones morales para continuarla, profundizarla y también degradarla.

Es precisamente en esta nueva gramática de la guerra, en sus lógicas propias y en el significado de las acciones y reacciones, donde entran en juego los lenguajes vivos, la dramaturgia de la sangre derramada, los agravios, las vejaciones, los atropellos, los despojos, los reclutamientos indiscriminados, los empréstitos —forzosos a los enemigos y voluntarios a los amigos—, la incautación de caballos, ganado y víveres; el encarcelamiento y las persecuciones a los civiles simpatizantes del enemigo, o a quienes se negaran a pagar las contribuciones impuestas; las quemas de haciendas y poblados, los robos, las violaciones, los asesinatos fuera de combate, los muertos por las balas enemigas y todas las tropelías cometidas por una soldadesca en campaña. Así como el incremento de la delincuencia común que siempre viene asociado con las guerras, todo esto incidió en los realinderamientos de las gentes del común en el bando contrario a aquel que los agredía y convirtieron una guerra de pocos, una confrontación entre élites, en una guerra de muchos.

Sin embargo, estas adscripciones no tenían mucho que ver con los principios ideológicos que enunciaban los protagonistas y, además, eran transitorias y podían cambiar de acuerdo con los vaive-

nes de la guerra. Casi se podría afirmar que el lema de los pobladores en las diversas localidades era: “se obedece a quien mande”, sin importar la legalidad o ilegalidad del poder dominante, y eran las personas del común quienes resultaba más afectadas por las confrontaciones armadas.

Las gramáticas propias de la guerra le abrieron paso a las dramáticas y a los relatos sobre el horror, y permitieron que el conflicto se expandiera también transversalmente y que entrara en nuevas fases cada vez más degradadas. La dramática de la guerra apelaba al lenguaje de la sangre derramada en otra guerra o en un evento fortuito. Se nombraban las sangres de la guerra actual, pero, a veces, no parecía ser suficiente y se recordaba las que el enemigo había derramado en el pasado, los patíbulos que había levantado, los prisioneros de guerra que había asesinado con sevicia y cómo había conspirado en otras épocas contra el orden establecido. Esas sangres volvían al presente a pesar de que hubieran sido derramadas muchos años antes, en circunstancias muy distintas a las de la coyuntura y ya hubieran recibido perdones judiciales en forma de indultos y amnistías.

Era así como el pasado se convertía en presente perpetuo y las razones de la guerra del momento eran sustituidas por la dramática de las acciones vandálicas de los enemigos en otros tiempos. Las razones del presente serían una mera repetición. Así, el lenguaje de la sangre derramada servía como hilo grueso que articulaba la historia nacional y que le otorgaba continuidad, permanencia y trascendencia a los imaginarios violentos. La sangre derramada convocaba otras sangres y los atropellos del pasado servían para justificar las violencias propias en una cadena infinita que se reproducía, ampliándose cada vez más. La sangre, los agravios, los atropellos y los despojos servían como elementos prefigurativos de los relatos con los cuales se configuraba una dramaturgia que parecía ser eterna, una y la misma, como si en el presente se estuviera viviendo la sumatoria de todas las guerras anteriores. La dramaturgia desdibujaba los contextos, anulaba o minimizaba las diferencias

entre uno y otro momento bélico para dar paso a una imagen de violencia omnipresente y perpetua.

Los relatos sobre el pasado de sangres, muertes y agravios se convertían en un arma arrojada contra los enemigos. Se ponía en escena el sentido trágico de la Nación y de la corta pero intensa vida republicana para permitir que los públicos imaginaran cómo sería el futuro si los enemigos triunfaran. Las situaciones vividas por las gentes, alimentadas por esta dramaturgia, fueron dejando huellas permanentes en la memoria, que no lograban borrar los perdones judiciales ni las amnistías y los indultos otorgados. Entonces los lenguajes de la sangre derramada, los agravios y los despojos reaparecían en la escena pública de la mano de las palabras para garantizar los umbrales de odio y de venganza que se requerían para convocar a ciudadanos corrientes a matar o a morir.

Estos lenguajes poéticos con los cuales se alimentó la dramaturgia de las guerras civiles operaron como recursos narrativos para declarar las guerras y también para continuarlas. La prensa se ocupaba de hacerlo de manera eficiente, describiendo las tropelías del enemigo y ocultando las propias: se narraba con detalle los reclutamientos indiscriminados que dejaban a las familias sin apoyo y sumidas en la indignancia, el desamparo de las víctimas, los lamentos de los heridos en los campos de batalla, el horror de los hospitales de campaña, el dolor y el sufrimiento de viudas y huérfanos, los incendios que destruían poblados enteros. En fin, todos los despojos de bienes y pertenencias de que eran objeto los copartidarios y que los condenaban a la ruina y la pobreza.

Cuando estas dramaturgias eran puestas en público, los contradictores sacaban su propio memorial de agravios, su “martirologio”, las sangres de los suyos para oponerlas a las ajenas. Estas narraciones de sangre y muerte configuraban una historia hecha de miedos y de odios que proyectaba una imagen trágica y desesperanzada de la Nación. Pero, quizá, más eficaz que las publicaciones periódicas u otros documentos escritos fue el rumor, las historias contadas de boca en boca, de generación en generación, lo que se relataba en los

hogares o en los vecindarios, lo que se comentaba en las tertulias, en las esquinas o en los atrios de las iglesias. Estas memorias orales permitieron la refiguración de las poéticas y las dramáticas, y convocaron el miedo, la compasión, el terror y eso que la historiografía colombiana ha llamado “los odios heredados”, lo cual permitió que pervivieran, reproduciéndose, ampliándose y resignificándose relatos y memorias cuyas huellas llegan hasta el presente.

Estos lenguajes políticos de la sangre derramada (los agravios, las vejaciones y los despojos) (Ibáñez, 1851)¹³ le abrieron el espacio a uno nuevo, tan eficaz como los anteriores y con una incidencia significativa en los imaginarios y las identidades colectivas: el lenguaje del victimismo.¹⁴ Con frecuencia, los protagonistas de las guerras civiles, individuales o colectivos, se autorrepresentaban como las víctimas, a veces de un orden tiránico y autoritario, de una acusación injusta o de una persecución sin motivo usada para quitarlos del medio; otras ocasiones, como víctimas de la exclusión, de la ausencia de reconocimiento y de derechos; y en la mayoría de las situaciones como los grandes afectados por la violencia de los enemigos que les habría privado de seres queridos, bienes o fortuna.

Estos sujetos o grupos políticos se presentaban ante los públicos como las víctimas históricas de los despojos, como los objetos de la humillación y el desprecio, como los sufrientes de una barbarie desatada por otros o como los desesperanzados y desengañados de las promesas incumplidas del orden republicano. En tanto que víctimas, y en nombre de sus heridas morales, se sentían autorizados para vengar los agravios y para recurrir a la violencia contra sus ofensores. Este lenguaje del victimismo hunde sus raíces en los procesos de emancipación del imperio español; con él se sustentó el derecho a la independencia y todavía hoy se alude para justificar levantamientos en armas y crímenes atroces.

.....
13 Aunque estos lenguajes vivos se usaron en todas las guerras, en algunas se enfatizó más en unos que en otros.

14 El lenguaje del victimismo fue particularmente significativo durante la Guerra Artesano-militar de 1854.

La sangre derramada y los agravios en la filigrana de la paz

La dramaturgia de los lenguajes políticos de los agravios y la sangre derramada tuvo también su despliegue en las posguerras y a propósito de la promulgación de los indultos y las amnistías. En estas coyunturas se debatía en la prensa, en los corrillos y los lugares de reunión —y con bastante acrimonia— sobre las decisiones judiciales, pues los derrotados pensaban que los indultos eran muy restringidos, que se estaban cometiendo grandes injusticias y que en nombre de la restauración del orden se los convertía en víctimas de la ley, cuando el proceder correcto debería ser el perdón y el olvido general.

Los vencedores, por su parte, criticaban la debilidad del gobierno en el otorgamiento de los indultos y señalaban que era necesario aplicar todo el rigor de la ley, pues, de lo contrario, los enemigos bien pronto regresarían a sus andadas y se declarararía una nueva guerra civil. Además, no faltaba quienes protestaran por los indultos otorgados a algunos que, a su juicio, habían cometido delitos atroces, mientras a otros menos comprometidos se los sometía a prisión o eran confinados al destierro.

Como se observa, el tema de los indultos y las amnistías se convertía en un asunto de opinión pública, en objeto de narraciones, relatos y discursos, y en torno de él se configuraban poéticas y dramaturgias que contribuían a mantener viva y en un presente perpetuo la hostilidad manifiesta, a pesar de los reiterados llamados a la reconciliación y la paz, y a “tender un manto de olvido” sobre los hechos de la guerra. En otras palabras, los indultos, las amnistías y las decisiones judiciales se convertían en elementos prefigurativos de una trama mimética que continuaba reproduciendo, en tiempos de paz, los lenguajes de los agravios, el victimismo y la sangre derramada.

Las dramaturgias de la posguerra insistían en que se debía ser muy severo con los derrotados, pues si ellos hubieran sido los vencedores no habrían tenido clemencia ni conmiseración; que la vida se paga con la vida, que la sangre de las víctimas reclamaba la de sus victimarios, que los fantasmas de quienes murieron en los cam-

pos de batalla regresarían para pedir venganza, que perdonar a los enemigos sería una afrenta imperdonable a la gloriosa memoria de los caídos, que era insoportable ver a los victimarios de ayer paseándose tranquilamente por las calles y las plazas de los pueblos, agrediendo así a sus víctimas por segunda vez.

En suma, los propósitos de paz y de concordia se disolvían en los relatos dramáticos sobre la necesidad de castigar y producir dolor a quienes habían ofendido a la sociedad con sus proceder. Y en el entrecruzamiento de esos lenguajes contradictorios no solo se confundían y se mezclaban las estrategias de represión y amnistía, sino que se urdía la trama de una historia de impunidad y sangre derramada que reforzaba tanto la imagen trágica de la Nación como la de un Estado débil y condescendiente, incapaz de ejercer plenamente la soberanía.

Una coda para terminar

Las guerras del presente también se libran con palabras, pero cada vez son más mudas, más prosaicas, como diría el profesor Pécaut. Nadie quiere hacerse responsable de los desastres humanitarios, y aunque las retóricas no faltan, son cada vez más anodinas y menos significativas para los grandes conglomerados sociales que no se sienten convocados por ellas. Los macrolenguajes han perdido su espesor, los diferentes proyectos políticos solo parecen tener una expresión armada y los propósitos militares parecen subsumir a los políticos.

Nuestras guerras actuales son guerras sin épica, sin héroes, sin lances patéticos y con muchos villanos. La dramaturgia puesta en público por la prensa, y a veces también por los intelectuales y comentaristas, no parece conducir a la acción, sino, más bien, a la producción de “partes de guerra” o a registrar los eventos ocurridos: una suerte de notariado para contabilizar los muertos, los desplazados, los secuestrados, las víctimas de diferente condición, sin que se logre saber muy bien qué está ocurriendo y cuáles responsabilidades le competen a cada quien. Los relatos memoria-

les son fragmentados a manera de “memorias mosaico”, como las llama Gonzalo Sánchez (2003), que solo reflejan la fragmentación de la vida social; o memorias rivales, en las cuales lo simbólico se convierte en un nuevo campo de confrontación.

Sin embargo, las palabras siguen teniendo la condición de trompetas de guerra, y con mucha frecuencia se usan para eso por guerreros, funcionarios y dirigentes políticos. Pero también pueden tener la virtud de transformar, de interpretar, de convocar a los públicos. Ese es quizá el gran reto de la academia: reconstruir una historia con sentido que recoja matices, expresiones diferenciales, grises y claroscuros, en la cual las gentes de hoy y de mañana puedan inscribir su historias personales y familiares, y encontrar sentido histórico y dimensión política a lo que les sucedió.

Probablemente esa es la razón para interrogar el presente desde el pasado, para reconstruir las huellas dejadas por las guerras civiles en los imaginarios del presente y preguntarse si entre ellas y los conflictos actuales existen hilos de continuidad y pervivencia, ecos, repercusiones, repeticiones distinguibles o, por el contrario, divergencias tan marcadas, tan drásticas y radicales que no ameritarían ningún ejercicio comparativo. Es poco posible encontrar todas las respuestas, pero quizá el registro narrativo pueda arrojar muchas luces y aportar algunas claves para esta búsqueda perpetua.

Notas preliminares sobre resistencias de la sociedad civil en un contexto de guerras y transacciones*

Introducción

Este texto es el resultado de un seguimiento detallado —aunque todavía incompleto— de las maneras como los grupos subordinados, o si se quiere las gentes del común, enfrentan situaciones límite propiciadas por los despliegues del conflicto armado y de las formas diferenciales de violencia. El horizonte analítico que aborda es el de escenarios locales como municipios, zonas rurales y barrios periféricos de las grandes ciudades, en los que se indaga cómo resisten estos sujetos colectivos a los diversos operadores de violencia y de qué manera estas resistencias contribuyen a redefinir tanto los órdenes locales, como las dinámicas de la confrontación armada.

Interesa destacar que los dominios y los controles de los operadores de orden y violencia —sean institucionales, contrainstitucionales o parainstitucionales— nunca logran imponerse del

* Revista Estudios Políticos # 29 (2006). Pág. 63-78.

todo sobre la población y siempre encuentran formas de resistencia entre las personas. Estas van desde la oposición abierta, contestataria y rebelde, hasta formas más sutiles, menos visibles, no siempre públicas y difíciles de aprehender, pasando por una gama muy compleja de acciones colectivas en las cuales se expresa la inconformidad con una situación agobiante y opresiva. En otras palabras, los poderes verticales y autoritarios no son tan eficaces como se podría pensar para imponer sus mandatos y prohibiciones, y requieren transacciones de diversa naturaleza con actores sociales heterogéneos, en las cuales se pueden explorar formas de resistencia poco ortodoxas y no siempre cívicas o pacifistas (Roseberry, 2000).

Las teorías sobre la resistencia social se han inscrito en dos arquetipos clásicos: el del rebelde que busca emanciparse de la opresión (línea de Hobsbawm) y el del ciudadano virtuoso y cívico que obedece la ley y usa la protesta pública para rechazar el ejercicio ilegal de la fuerza (línea de Habermas). Estos dos arquetipos, aunque presentes también en el contexto colombiano, no son los que se discutirán en este trabajo. Más bien, se explorarán algunas formas no ortodoxas de resistencia, no siempre pacifistas, a veces ilegales, definitivamente menos románticas que las del rebelde que se emancipa y menos cívicas que las del ciudadano republicano.

En este artículo se indagará qué hacen las personas en contextos de conflicto agudo y violencia extrema para sobrevivir, para garantizar su subsistencia y la de su familia, para continuar con sus quehaceres domésticos y laborales, para transitar y trasladarse de un lugar a otro, para relacionarse con los operadores de violencia, con los funcionarios públicos, con las organizaciones sociales, con sus vecinos y sus amigos; en fin, cómo logran subsistir en ambientes totalmente hostiles y abiertamente peligrosos. Se intuye que las estrategias puestas en práctica por los subordinados en situaciones abiertamente conflictivas pueden develar formas de resistencia social que, si bien no suponen un desafío explícito a los operadores

de violencia o a quienes se benefician del orden impuesto por ellos, sí expresan un cuestionamiento implícito a poderes arbitrarios, excluyentes y autoritarios.

Precisamente en las interacciones múltiples y diferenciadas que se establecen entre los operadores de violencia y las gentes que habitan territorios de conflicto abierto es donde se hace posible explorar lo que hemos llamado formas no ortodoxas de resistencia social. En otras palabras, el ejercicio de dominio impuesto por los operadores de violencia se sustenta sobre una red bien nutrida de micronegociaciones, transacciones y cruces, acuerdos contingentes, alianzas transitorias y rupturas intermitentes que resultan medianamente eficaces para los pobladores y que le ponen límites al accionar de los operadores de violencia. Este entrecruzamiento de dominios y resistencias modifica los órdenes institucionales de las localidades y afecta la dinámica y el despliegue del conflicto armado (Scott, 2000).

Para abordar estas formas de resistencia no ortodoxa en contextos locales, se analizarán, de manera sintética, dos grandes escenarios: por un lado, aquellos donde existe un solo operador de violencia y una presencia institucional precaria; por otro, aquellos donde se escenifica una competencia de operadores de violencia con una presencia institucional también precaria, pero predominantemente bélica e intermitente.

Un solo operador de orden y violencia

Cuando existe un solo operador de orden y violencia, la estrategia de los pobladores parece ser la del acomodamiento, aceptando formalmente el operador, bien sea este un grupo guerrillero, uno paramilitar o una fuerza de seguridad del Estado. Las personas se someten al orden impuesto por este y no expresan de manera pública su rechazo o inconformidad. Ellas, incluidos funcionarios públicos del nivel local, alcaldes y concejales, acatan, en apariencia, los mandatos y prohibiciones emanados del operador. En algunos

casos porque no tienen otra alternativa, en otros porque existe una suerte de sentimiento moral que los aproxima con el operador en tanto que identifican similares enemigos; pero, en la mayoría de los casos, porque la presencia del operador les garantiza orden, predecibilidad, disminución de la incertidumbre y, en cierta medida, garantía y protección para sus vidas y bienes. En suma, se acepta al operador no solo porque ejerce su dominio a sangre y fuego, sino porque ofrece seguridad frente a otros operadores o frente a actores delincuenciales menores. A su vez, la oferta de seguridad y protección es la estrategia de los operadores para encontrar algún arraigo sin el cual sería prácticamente imposible su permanencia en el ámbito local (Pérez, 2000).¹

Demanda y oferta de seguridad constituyen el punto de encuentro entre operador y grupos subalternos. Allí se anuda un pacto implícito entre ambos que se mantiene en tanto que la ilusión de seguridad sea sostenible. Sin embargo, aquello que aparece como dominación en el ámbito de lo público presenta algunas restricciones en la esfera de lo cotidiano-doméstico, donde la estrategia de acomodamiento no es equivalente a sometimiento. Los pobladores saben que sus derechos y libertades son precarios y de una inmensa vulnerabilidad en contextos de conflicto armado prolongado, saben que al estar sometidos a poderes arbitrarios y violentos en cualquier momento, y por razones nimias, pueden sufrir el destierro, los interrogatorios, las golpizas, las humillaciones públicas y hasta la muerte; y que la desobediencia o la sospecha los puede convertir en víctimas de muy diversas depredaciones.

1 No debe pasarse por alto, como advierte William Pérez Toro, que las poblaciones afectadas por la guerra son objeto de diversas criminalizaciones por parte de los operadores de orden y violencia: la del Estado, la de las guerrillas y la de los paramilitares. “Distantes en sus proyectos de sociedad (políticos), estos órdenes muy probablemente, y en no pocos casos, coinciden en el reproche de conductas (evasión de impuestos, traición, consumo de sustancias prohibidas, circulación en horarios y por lugares prohibidos, corrupción) y en la persecución de sujetos (vagos, prostitutas, drogadictos, ladrones, colaboradores...).”

A pesar de la eficacia del terror agenciada por los operadores de violencia, las personas se la ingenian para desplegar unas estrategias que, siguiendo a James C. Scott (2000), podríamos llamar de *infrapolítica*, es decir, una serie de formas de resistencia muy variadas entre las cuales está la falsa sumisión, el incumplimiento pasivo, la ignorancia fingida, la difusión de rumores, el engaño deliberado, la burla, la risa, los chismes. En suma, eso que llama el autor el *discurso oculto*, producido a partir del sufrimiento y que representa una crítica a los poderes autoritarios, pero de espaldas al dominador. Se trata de prácticas a menudo ignoradas, no visibles y de cierta forma ilegibles, pues transcurren por el mundo difícilmente aprehensible de la cotidianidad y, aunque tienen como propósito principal la inmediata búsqueda de la supervivencia, en ellas subyace una lucha por la autonomía y por la independencia de todo poder autoritario legal o ilegal.

Los operadores de violencia, a pesar de disponer de muchos recursos violentos para someter por la fuerza a los grupos subordinados, manejan también una estrategia de discurso oculto mediante la cual se presentan como agentes necesarios para el colectivo social, interesados por su seguridad y bienestar. También, como representantes de intereses comunitarios sentidos y deseados por los pobladores, su oferta de orden y seguridad, y la autorrepresentación que se abrogan, los impele a actuar como si fuesen la autoridad y a otorgar algunos beneficios. De esta forma, dominador y dominados actúan en público “como si”, proyectando una imagen de dominio y sumisión, aunque en privado sus posturas y acciones sean bien diferentes, lo que da paso a transversalidades poco visibles pero efectivas. En la complicación de discursos ocultos se abren ciertas brechas, pequeñas fisuras que les permiten a los subordinados poner algunos límites a los poderes autoritarios y obtener de ellos beneficios personales o colectivos en situaciones que parecen totalmente cerradas a cualquier posibilidad de resistencia social.

La esfera de las intermediaciones. Transacciones y pactos paradójicos

La estrategia del acomodamiento conduce, por la vía de la complicación de discursos ocultos, a la intermediación entre operadores y subordinados, asunto que ha sido descrito en muchos trabajos de investigación sobre conflicto armado (Gutiérrez y Jaramillo, 2004).² Cuando las guerrillas actúan en zonas de colonización o en territorios como un operador único de violencia, además de ofrecer orden y seguridad a los pobladores, se convierten en intermediarios para la consecución de empleo, para presionar a los empresarios del entorno a elevar salarios o a pagar prestaciones sociales, o para que los funcionarios municipales realicen inversión social y construcción de obras públicas en territorios bajo su control. Los operadores de violencia, en su condición de intermediarios, pueden ser requeridos también para solucionar diversas tensiones comunitarias que van desde las domésticas (control de maridos o mujeres infieles e hijos desobedientes) hasta las relaciones de mercado (compra de cosechas o pago de deudas, permisos para distribuir licor y otros productos), pasando por beneficios políticos en el campo electoral (Uribe, G., 1998; Uribe, 1992b; Aguilera, 2001b; Molano, 2001).

Estas prácticas de intermediación no son exclusivas de las guerrillas en las zonas rurales, pues también recurren a ellas milicias urbanas en los barrios de Medellín, bandas delincuenciales (Jaramillo, 1998) y, más recientemente, grupos paramilitares que, en su condición de intermediarios, actúan como si fuesen autoridades que, además de imponer orden, vigilar y castigar, promueven la organización de grupos asociativos y de programas microempresariales, y la participación comunitaria para el mejoramiento de los barrios; controlan las acciones comunales, entran en relación con funcionarios públicos de muy diversa naturaleza y hacen llegar dineros públicos a los colectivos más desprotegidos. La intermediación implica interacciones entre dominadores y dominados, obliga a la

.....

2 Utilizamos el concepto de *pactos paradójicos* desarrollado por los autores citados.

transacción, a la búsqueda de acuerdos y negociaciones, y al establecimiento de ciertas reciprocidades asimétricas y precarias que hacen posible alguna forma de resistencia social.

La intermediación armada es la otra cara de los operadores de violencia, es su discurso oculto, y es allí donde se configuran las fisuras y las grietas de las dominaciones autoritarias, donde se escenifican las transacciones y los acuerdos contingentes y donde los grupos subalternos no solamente logran algunos beneficios, sino que despliegan formas de resistencia mediante las cuales —y actuando “como si”—, van ganando espacios no suficientemente controlados por los operadores de violencia. Espacios en los que, en medio de la mayor hostilidad, pueden ir construyendo alguna forma de autonomía, independencia y organización que pone en cuestión la solidez, la permanencia y la verticalidad de las relaciones autoritarias.

Según Tarrow (1994), las fisuras y las grietas que se abren en los órdenes políticos dominantes son precisamente las que permiten despliegues muy significativos de la acción colectiva de los subordinados o los agraviados. Aunque en contextos de violencia extrema o de guerra es más difícil que estas grietas se produzcan porque el uso de la fuerza bruta del titular o de quien lo sustituye las subsanaría de inmediato, la intermediación armada con sus estrategias de transacción y acuerdos contingentes contribuye a erosionar el poder autoritario y las fisuras y grietas se mantendrán en la medida en que el discurso oculto de los subordinados se mantenga vigente, es decir, en la medida en que siga operando el “como si”.

Este equilibrio precario y catastrófico solo se rompe cuando entran en competencia nuevos operadores —con sus respectivos instrumentos de inteligencia—, o cuando las estrategias gubernamentales de control del orden público cambien, bien porque se llegue a acuerdos de paz y desarme con el operador ilegal de violencia, bien porque se pongan en operación estrategias de comprometimiento de los subordinados en labores de inteligencia, como las redes de informantes y cooperantes adoptadas por el gobierno de Uribe.

Con la operación de los cooperantes e informantes es posible esperar el despliegue de nuevos ciclos de violencia y el incremento de los homicidios, esto a causa de la consecuente reducción de los pequeños espacios autonómicos ganados por los subordinados, lo que implica que las estrategias de acomodamiento y el discurso oculto que las acompaña pierdan eficacia y se haga necesario imaginar otras formas de resistencia o reinventar las anteriores.

Cuando se ponen en ejecución procesos de negociación y acuerdo con el operador de violencia, suele ocurrir que los dominados empiezan a expresar de manera pública sus desacuerdos con el operador de violencia, a reclamarle y a disminuir asimetrías entre unos y otros. Esta última ha sido la experiencia vivida en algunos barrios de la ciudad de Medellín, donde los paramilitares reinsertados, pese a conservar amplios recursos de violencia y el halo de terror que crearon en torno suyo, se han visto confrontados de manera directa con los pobladores en asambleas comunitarias y reuniones barriales en las que estos, con muchas precauciones, y paulatinamente, hacen público su discurso oculto, abandonan el disfraz y el “como si” y ganan autonomía y dignidad (IEP, 2006). Son pocos los que se arriesgan, podría tratarse incluso de individualidades, sin embargo, los demás subordinados y agraviados perciben que esos reclamos públicos se hacen también en su nombre, lo que le otorga carácter colectivo a estas variaciones en las estrategias de resistencia.

Si en este contexto los subordinados pueden ampliar a su favor las brechas y las fisuras del orden autoritario, despojándose del disfraz, los dominadores —en este caso, los paramilitares— se ven abocados a acentuar “el como si”, a representar en público el nuevo estatus que les ha sido asignado en la negociación y a cambiar los espacios y los procedimientos de acción tradicionales. En este contexto suele suceder que disminuyen las tasas de criminalidad y que los operadores reducen sus acciones depredadoras, aunque se mantiene en el horizonte la posibilidad abierta del retorno a las viejas prácticas, posibilidad que condiciona también la apertura de nuevos espacios autonómicos.

Esto quiere decir que los procesos bélicos y de violencia son dinámicos y cambiantes, que la guerra no siempre es la misma, aunque la imagen que proyecta sea la de una repetición infinita que “no pasa”, y que la sociedad que la soporta tampoco actúa de la misma manera frente a ella. Los contextos cambian y se transforman de una manera a veces vertiginosa, lo que implica para los subordinados que su “caja de herramientas” culturales y sociales se tiene que estar renovando, inventando de nuevo, readaptando, resignificando sus maneras de ser, de comportarse y de adaptarse —acomodarse y aprender. Quizá esta capacidad de rápidas adaptaciones y cambios es la estrategia más eficaz para sobrevivir en entornos violentos y degradados.

Los discursos bifrontes y combinados

El escenario de un solo operador de violencia es un recurso analítico para desentrañar la particularidad de las estrategias de resistencia de los subordinados, pero en la práctica, aunque exista un dominio más o menos hegemónico de un solo operador, siempre hay por lo menos un segundo que gravita sobre las gentes de la localidad, el barrio o la vereda. No se trata todavía de la competencia de operadores —que se abordará en el siguiente apartado— sino de un otro, distante pero copresente, representado por la burocracia estatal, armada o administrativa, pero externa al entorno local. En algunas oportunidades, más frecuentes de lo aceptado, se presentan alianzas paradójicas entre operadores legales e ilegales, inscritas también en la densa red de transacciones y acuerdos que se describieron antes y que contribuyen a abrirle fisuras y escapes al orden dominante (Uribe, 1997).

La situación que interesa examinar ahora es cuando se presenta esa doble gravitación porque los operadores de violencia que representan al Estado, al contra o al para Estado, mantienen distancias, separaciones y órbitas relativamente independientes para su accionar. En estos casos, que también son cambiantes y están sujetos a variaciones, la estrategia de discurso oculto de los dominados

se tiene que volver bifronte y combinada, tiene que adoptar varios códigos y diversos recursos para que las personas puedan relacionarse con unos y otros, bien mediante dos discursos ocultos pero distintos, o bien mediante una combinación de discurso oculto para el operador violento ilegal y otro público para ponerse en contacto con el constitucional (Uribe, 1997).

Ese otro lejano, pero copresente, el institucional-legal, también ofrece una gama de servicios para los subordinados que va desde la oferta de seguridad hasta la oferta de diferentes servicios y bienes de consumo colectivo. Se trata de un esquema pluridireccional en el cual los subordinados eligen selectivamente qué le demandan a quién y cuál de los operadores es más eficiente para cada objeto particular. Para la obtención de seguridad es posible que se confíe más en el operador ilegal que en el legal, por varias razones: porque se lo percibe más eficaz, dada su permanencia en el entorno local, mientras que la presencia del operador legal puede ser intermitente y esporádica;³ o porque la garantía de seguridad de los subordinados con el operador ilegal se sustenta en un pacto implícito de lealtad que supone el silencio frente a eventuales contradictores y la ruptura de ese pacto implícito puede romper el equilibrio precario y destruir las ventajas del discurso oculto.

Para todos los operadores de violencia, los grupos subordinados generan desconfianza, por eso intentan evitar, usando el terror y la violencia, las fugas de información o las colaboraciones con el enemigo en términos de apoyo para guardar armas, ofrecer alimentos o abastecimientos, otorgar refugios u otros pequeños servicios. Los subordinados, por su parte, conocen las desconfianzas que gravitan sobre ellos y actúan con códigos distintos, sin que ello signifique necesariamente un rechazo al orden institucional, una postura antiestatista ni una identidad ideológica con los operadores ilegales de violencia. Se trata de formas de resistencia en situa-

.....
3 Me refiero a operativos militares y policiales que se despliegan en persecución del operador ilegal y sus supuestos colaboradores, pero que no conllevan una presencia permanente de la fuerza pública en el entorno.

ciones donde lo más racional parece ser operar con un discurso oculto pero bifronte.

Para acceder a los bienes públicos colectivos o a los beneficios sociales, los subordinados acuden al operador institucional no armado más reconocido por su eficiencia en ese aspecto y, en algunas ocasiones, el argumento de la presencia del operador armado en el entorno resulta benéfico para los subordinados, en tanto atrae inversión pública hacia la localidad, programas sociales, recursos asistenciales y presencia institucional que, de otra manera, les sería esquiva. La llegada de nuevos recursos puede venir acompañada de otros intermediarios y/o de la disputa entre intermediarios para manejarlos, con lo cual se amplía el panorama de las transacciones en un abanico amplio de posibilidades, pero también de riesgos, en la medida en que cambian las posiciones de todos.

Con los operadores institucionales no armados se requiere otro tipo de estrategias. El discurso se vuelve público y la acción colectiva también, además, se necesitan otros aprendizajes, hablar en el lenguaje del Estado y de la ley, lo que implica aprender a presentar proyectos, solicitudes de ayuda, demandas, tutelas, recursos y conocer cómo se mueve esa amplia fronda burocrática del aparato para identificar qué se le puede solicitar a quién, en qué momento hacerlo, con qué retórica legalista o con cuáles prácticas participativas. En este contexto, se expresa también el discurso bifronte, el oculto y el público, lo que implica que los subordinados se mueven en una frontera difusa entre lo legal y lo ilegal, entre el Estado y el operador armado con sus respectivas transacciones.

Los pobladores entran y salen de la legalidad de acuerdo con las estrategias que resulten más eficaces para cada situación. Cuando la coyuntura así lo indica, aparece el ciudadano virtuoso, cívico, participativo que cumple la ley; cuando las circunstancias cambian, aparece el poblador que transa con el delito, que encubre al perpetrador, que despliega acciones disruptivas y a veces violentas, y que fuerza los límites entre lo permitido y lo prohibido.

En un contexto de competencia de operadores

Cuando en un entorno local existen varios operadores de violencia, se escenifica una disputa brutal por el control territorial, por las organizaciones sociales que operan en esos espacios, por la cooptación de las autoridades institucionales y por la captación de recursos y rentas públicas y privadas. El contexto se torna más complejo y oscuro cuando existen más de dos operadores de violencia, cuando alguno de ellos se fragmenta y aparece otra organización con la misma divisa o cuando se configuran alianzas paradójicas entre varios operadores de diferente signo, entre alguno de ellos con la delincuencia organizada como el narcotráfico, con el ejército, con la policía, con el Departamento Administrativo de Seguridad (DAS), entre otros (González et al, 2003).

En estas situaciones, la estrategia del acomodamiento deja de ser eficaz y los discursos ocultos no son suficientes para proteger la vida y los bienes de los subordinados. El silencio y el actuar “como si” deja de ser posible porque los operadores de violencia, incluido el Estado, presionan las lealtades de los pobladores y exigen una adscripción pública y comprometida con su grupo, o porque desde posturas autoritarias y verticales los operadores deciden quién es el amigo y el enemigo, quién puede ser confiable o sospechoso; es decir, propician desde el poder una polaridad en la que cada vez es más difícil mantenerse por fuera de las adscripciones reales o imaginadas por los operadores, y que trae consigo situaciones de violencia generalizada de la cual no parece posible escapar.

Frente a esta situación límite, el discurso oculto se vuelve insostenible, las transacciones con unos implican situarse en la condición de enemigos de los otros, las sospechas se incrementan, las desconfianzas se multiplican, las venganzas por agresiones anteriores o maltratos del viejo operador se multiplica y el mundo deja de ser predecible o legible para los subordinados. Siempre queda el recurso de la huida, del desplazamiento forzado, que, si bien es una imposición violenta de los nuevos conquistadores del territo-

rio, también constituye una vieja y conocida estrategia de las personas para salvar sus vidas (CODHES, 1999).

La disyuntiva: huir o aparecer en público

La disyuntiva para los subordinados es huir o aparecer en público y desplegar acciones colectivas y formas de organización mediante las cuales se pretende tomar distancia de los operadores —cualesquiera que ellos sean— y situarse en el espacio imaginario de una autonomía virtual pero permanentemente amenazada. Esto quiere decir que los subordinados, si pretenden mantenerse en sus entornos, se ven abocados a la adopción de discursos públicos, a la acción colectiva y a encontrar nuevas estrategias mediante las cuales defender la vida.

El discurso oculto permanece en los márgenes y pasa a predominar un discurso público que podríamos caracterizar como pacifista y cívico. Se realizan movilizaciones, marchas, concentraciones en lugares públicos y diversas acciones simbólicas de rechazo a la violencia y contra la guerra, pero, como dice Mauricio García (2005), “sin destinatario conocido”; es decir, no se protesta contra el o los operadores de violencia, sino contra una situación agobiante donde “la guerra” —así, en abstracto— sustituye la obligación de nombrar, de decir, de acusar, de señalar. Es una suerte de eufemismo para nombrar el dolor y el sufrimiento sin arriesgarse a señalar a los actores responsables del mismo. El discurso público mantiene, pues, rasgos de las prácticas anteriores de ocultamiento que, en lo fundamental, se proponen evitar confrontaciones directas, pero al situar la guerra como la gran causa, contribuyen a reforzar la noción de un destino trágico e inevitable, cuasi natural, del cual no se sabe muy bien cómo salir.

La retórica pacifista enunciada en estas acciones y movilizaciones colectivas apela, por lo general, a valores humanos universales: la defensa de la vida y de la dignidad, la seguridad, la protección contra los atropellos y vejámenes, el derecho a no ser desplazado o a no ser involucrado en las dinámicas del conflicto y, eventual-

mente también, la solicitud de apoyo a organismos de justicia y derechos humanos nacionales e internacionales. Emerge un discurso sobre la guerra como el mal radical y de la paz como el bien público por excelencia, como el propósito colectivo más importante y significativo; un discurso sobre la guerra que parece evitar hablar de sus causas, sus operadores, sus aliados y beneficiarios, y sobre una paz que constituiría el acto fundacional de un nuevo orden donde el pasado caótico debería quedar en el olvido.

Los dilemas y ambigüedades de la retórica pacifista

Esta retórica pacifista, mediante la cual los subordinados se manifiestan en público y proyectan la imagen del ciudadano virtuoso, tiene un correlato que a veces no corresponde con ella, un elemento aparentemente paradójico que devela la subsistencia de la infrapolítica y de la estrategia del acomodamiento. En los relatos y narraciones de los afectados por la competencia de operadores se identifica el periodo anterior como un tiempo de paz, de tranquilidad, en el que podían vivir y trabajar sin sobresaltos y donde reinaba la tranquilidad y el orden (IEP, 1999); una suerte de mito de la edad dorada, pese a que en aquella época las localidades vivían bajo el control autoritario y discrecional de un operador armado que imponía su orden usando la fuerza, la intimidación y la violencia. Podría creerse que lo que se siente como pérdida no es la paz sino la seguridad precaria que ofrecía un operador sin competencia y frente al cual los repertorios de resistencia de la infrapolítica resultaban eficaces.

La retórica pacifista parece una demanda de seguridad, más que de derechos y de la presencia de una institucionalidad consolidada. De esta manera, la seguridad sigue siendo el punto de anudamiento entre operadores de violencia y subordinados agraviados, y es lo que termina legitimando al nuevo operador cuando logra desplazar a sus competidores y consigue proyectar un imaginario de orden. Los subordinados aceptan dominaciones ilegales en la medida en que logren configurar un orden predecible; así resulta

explicable, por ejemplo, que con frecuencia se escuche en entrevistas y narraciones de los pobladores que la paz retornó a sus lugares desde que los paramilitares dominan el entorno. Estas paradojas entre los discursos y las prácticas quizá también permitan explicar por qué la retórica pacifista y cívica tan generalizada coexiste sin contradicciones con el apoyo masivo a la propuesta gubernamental de seguridad democrática, cuyo propósito es conquistar la paz, pero con el instrumento de la guerra.

De los discursos pacifistas a la acción colectiva

Los subordinados que deciden quedarse en sus localidades exploran, con la ayuda y el acompañamiento de ONG y otros actores como la Iglesia y organismos internacionales, varias formas de resistencia organizada que les demanda el diseño de nuevas estrategias políticas, algunas novedosas, pero de resultados no siempre eficaces. Así, han explorado alternativas como las declaraciones formales y públicas de neutralidad activa (Uribe, 2004), que implicaron llegar a ciertos acuerdos con los operadores de violencia en competencia para su no intervención en los entornos locales. También han explorado acuerdos contingentes en los cuales las transacciones y las intermediaciones son de mucha utilidad, pero de efectos desiguales: más exitosos en comunidades indígenas, pero más precarios y vulnerables en comunidades campesinas y pequeñas localidades; las experiencias de Urabá y del Atrato Medio son una muestra de esto.

Por ejemplo, el despliegue de la estrategia de neutralidad activa, con todas sus dificultades, fue dando paso a formas más orgánicas y autónomas de resistencia. Rápidamente los pobladores que tomaron esta opción fueron conscientes de que no bastaba con rechazar la presencia de los armados, sino que era necesario configurar un orden propio, un espacio delimitado y organizado desde el cual fuera posible garantizar su autonomía, su independencia y su autodeterminación; así se realizaron verdaderos pactos fundacionales cuya estrategia fue la de la resistencia civil. La historia de San

José de Apartadó ilustra esta aventura democrática que costó vidas, dolor y sufrimiento, y que aún perdura a pesar del gran golpe que significó para los pobladores la ocupación militar de su territorio por orden del gobierno nacional (Uribe, 2004). En contraste, una estrategia exitosa de resistencia civil desarrollada por las guardias indígenas del Cauca ha logrado mantener la autonomía y la independencia de sus comunidades, reconstruyendo y readecuando estrategias ancestrales de resistencia a la opresión (Sánchez, 2005).

Otras estrategias puestas en práctica fueron los acuerdos y convenios de paz con los operadores de violencia: acuerdos locales no oficiales promovidos por alcaldes y dirigentes políticos, quienes, en contravía de las órdenes del gobierno central, promovieron reuniones y diálogos con los operadores de violencia en un intento por ponerle límites a la barbarie y establecer compromisos con los perpetradores de violaciones al Derecho Internacional Humanitario. El caso de los alcaldes del oriente antioqueño en 2002 es un ejemplo de ello (Herrera, 2001).

En los barrios periféricos de grandes ciudades como Medellín también se desarrollaron algunos pactos de no agresión promovidos por los curas párrocos con el respaldo solidario de los pobladores: pactos entre bandas, milicias y otras organizaciones delincuenciales con resultados positivos pero transitorios (Jaramillo, 2004). El dominio paramilitar de esta ciudad desde mediados de 2004 prácticamente refuncionalizó estos pactos y rearticuló los pequeños y medianos operadores de violencia al dominio de un solo depredador. En otros casos, estos pactos de paz fueron promovidos por dirigentes comunitarios y en algunas oportunidades contaron con la presencia de funcionarios públicos y con su compromiso —no siempre cumplido— de realizar algunas inversiones en los entornos barriales.

Estas estrategias de acción colectiva están atravesadas por un eje común: las micronegociaciones, los acuerdos contingentes, las negociaciones transitorias, los diálogos y los encuentros cara a cara entre diversos actores. Aún en las situaciones más críticas, la es-

trategia del acuerdo para la supervivencia estuvo presente y se expresó a veces como transacción privada, a veces como negociación semipública, pero casi siempre por fuera del dominio institucional. Se trataba de acuerdos y negociaciones que fortalecieron una capa muy amplia de intermediarios, armados y desarmados, que situaron los pactos entre hostiles y subordinados, en la condición de estrategia pública por excelencia. De suerte que, ante la imposibilidad de contar con un orden institucional consolidado, lo más adecuado parece ser la negociación del desorden (Escalante, 1993).

Las movilizaciones colectivas no siempre fueron pacíficas ni ordenadas, y en algunas oportunidades se apeló a acciones disruptivas como los paros, la toma de vías, la ocupación de iglesias y edificios públicos para reclamar del gobierno atención y protección a las vidas y bienes de los reclamantes. Estas no siempre fueron promovidas por los subordinados o las organizaciones de la sociedad civil, sino por funcionarios públicos, alcaldes, gobernadores y actores institucionales de diferente nivel para protestar por agravios graves y puntuales realizados contra poblaciones indefensas, o por el uso de prácticas denominadas terroristas. Además, no todas las acciones colectivas partieron de iniciativas sociales o gubernamentales, algunas fueron promovidas de manera directa por operadores de violencia, tanto de la guerrilla como de las agrupaciones paramilitares (Vásquez, 2005).

Lo importante de todo ello es el efecto que las movilizaciones colectivas pueden tener en la dinámica de los conflictos, pues las acciones públicas de esta naturaleza están develando —a su manera y con todas las limitaciones que tienen— escapes a controles autoritarios, formas de manifestar inconformidad y descontento, estrategias de resistencia cuyo efecto demostrativo se expande y convoca acciones similares en otros lugares del país; las Comunidades de Paz y las Asambleas Constituyentes en algunos municipios son casos paradigmáticos. Surgen también nuevas organizaciones de los subordinados y agraviados, aglutinados en torno de sus heridas morales y sus sufrimientos, tales como organizaciones de desplaza-

dos, de víctimas del conflicto armado, de madres de desaparecidos y asesinados (como Las Madres de La Candelaria, en Medellín⁴), de familiares de secuestrados, etc. Y lo que es más importante, se configuran redes que, desde lo local, logran cobertura nacional y apoyo internacional, como la Ruta Pacífica de las Mujeres (Ruta Pacífica de las Mujeres, s.f.), entre otras.

La retórica pacifista y las acciones colectivas, desplegadas a partir de la escenificación de la disputa entre operadores de violencia, expresan formas de resistencia puestas en público que a veces logran abrir fisuras y grietas tanto en el aparato institucional como en las estructuras de dominación de los operadores de violencia. Podría afirmarse que las acciones colectivas y las organizaciones sociales que surgen de allí están creando nuevas estructuras de oportunidades (Tarrow, 1994) que pasan a ser aprovechadas por otros actores sociales en el contexto nacional. Sin embargo, no significan todavía un desafío directo a los operadores de violencia ilegales o legales ni a sus dominios autoritarios.

Se trata de retóricas y acciones colectivas bifrontes que combinan de una manera magistral el discurso ciudadano y cívico en unos espacios (Fundación Presencia, 2004) y el discurso oculto de la infrapolítica en otros. Estos entran y salen de la legalidad, llegan a microacuerdos con diversos tipos de operadores de violencia y sus intermediarios, y acuden a pactos paradójicos con actores que virtualmente serían los enemigos por combatir y denunciar. Precisamente, esa combinatoria de estrategias de resistencia y de discursos bifrontes, así como la rapidez para cambiar y readecuar las estrategias, para moverse en diferentes orbitas con lógicas y propósitos distintos, es lo que les ha permitido a los subordinados sobrevivir y resistir las dominaciones de actores autoritarios legales e ilegales.

Esta combinación de estrategias, salvo en casos puntuales, no encarna rebeldías emancipatorias, tampoco acciones ciudadanas cívicas y legales; no es propiamente pacífica, aunque esté sustentada

.....

4 Organización que reclama por desaparecidos de La Candelaria (Bedoya, 2011).

en una retórica que sí lo es; no se corresponde con la moral pública y la obediencia a la ley divulgada por el Estado, sino más bien con una economía moral y una noción de justicia propia de los oprimidos. Es pactista y transaccional, poco ortodoxa y muy desafiante, pero ha sido el resultado de un aprendizaje largo y doloroso que les ha permitido a los subordinados no solo sobrevivir, sino aprovechar las fisuras y las grietas de los autoritarismos verticales y crear transversalidades en el orden social institucional y en las dinámicas del conflicto.



Bibliografía

- Aguilar Fernández, P. (1996). *Memoria y olvido de la Guerra Civil Española*. Alianza Editorial.
- Aguilera, M. (2001a). Armisticios e indultos siglos XIX y XX. *Revista Credencial-Historia*, 137.
- Aguilera, M. (2001b). Justicia guerrillera y población civil, 1964-1999. En: B. de Sousa Santos y M. García Villegas (editores). *Caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Uniandes, Siglo del Hombre, 389-422.
- Alcántara Herrán, P. (1839). Proclama a los cuerpos de la división de operaciones de Pasto. Cuartel General de La Venta, 24 de agosto de 1839. *El Posta*, 1.
- Amorós, C. (1994). Igualdad e identidad. En: Amelia Barcarcel (comp.), *El concepto de igualdad moderna*. Pablo Iglesias, 29-48.
- Anderson, B. (1983). *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica.
- Anónimo (1997). No vamos a aceptar un retorno sin garantías. *Éxodo: Boletín sobre Desplazamiento Interno en Colombia*, (6) 3-8.
- Antich, X. (1994). Nuestra desventurada condición de supervivientes. En: F. Birulés y M. Cruz (comp.), *En Torno a Hannah Arendt*. Centro de Estudios Constitucionales, 67-94.
- Arboleda, J. (4 de noviembre de 1850). *A los señores editores de El Neogranadino y El Conservador*. Biblioteca Nacional, Fondo Pineda.
- Arendt, H. (1974a). *La condición humana*. Seix Barral.
- Arendt, H. (1974b). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen.
- Ariès, P. y Duby, G. (1989). *Historia de la vida privada*. Taurus.
- Aristóteles (1963). *Retórica*. Aguilar.
- Aristóteles (1991). *Poética*. Monte Ávila Editores.

- Barbero, J. M. (2003). *El oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Fondo de Cultura Económica.
- Bárcena Orbe, F. (2003). La mirada excéntrica. Una educación desde la mirada de la víctima. En: J. M. Mardones y R. Mate (editores). *La ética ante las víctimas*. Anthropos, 195-218.
- Bedoya Pérez, J. (27 de noviembre de 2011). Las madres de La Candelaria obtienen el Premio Nacional de Paz por su incansable esfuerzo en la búsqueda de sus hijos desaparecidos. Semana. Tomado de: <https://www.semana.com/on-line/articulo/las-madres-candelaria-obtienen-premio-nacional-paz-su-incansable-esfuerzo-busqueda-hijos-desaparecidos/82325-3/>
- Bello, A. (1840). *Principios del Derecho de Gentes*. Imprenta de Berneau.
- Benhabib, S. (2000). La paria y su sombra. La invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt. En: F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt, el orgullo de pensar*. Gedisa, 97-116.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos*. Tomo I. Taurus.
- Birulés, F. y Cruz, M. (comp.) (1994). Imposible manual de instrucciones. *En torno a Hannah Arendt*. Centro de Estudios Constitucionales, 9-13.
- Birulés, F. (comp.) (2000). Prólogo a la nueva edición. *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Gedisa, 8-13.
- Blair Trujillo, B. (2002). Memoria y Narrativa. La puesta del dolor en la escena pública. *Estudios Políticos*, (21), 9-28.
- Bobbio, N. (1989). *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una teoría general de la política*. Fondo de Cultura Económica.
- Boella, L. (2000) Qué significa pensar políticamente. En: F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt, el Orgullo de pensar*. Gedisa, 143-193.
- Bolívar, S. (1970). Carta de Jamaica. En: V. Lecuna (comp.), *Itinerario documental de Simón Bolívar*. Ediciones Presidencia de la República.
- Camacho Roldán, S. (1923). *Memorias*. Bedout.
- Carmagnani, M., Hernández, A. (1995). Dimensiones de la ciudadanía orgánica mexicana, 1850-1910. *Ciudadanía política y formación de las naciones: perspectivas históricas de América Latina*. 371-404.
- Cerrutí, M. (2003). La memoria de las víctimas. Testimonio para una reflexión ética. En: J. M. Mardones y R. Mate (editores). *La ética ante las víctimas*. Anthropos, 243-266.
- Colom González, F. (1998). *Razones de identidad*. Antropos.
- Colom González, F. (2002). Ex uno Plurex. La imaginación liberal y la fragmentación del demos constitucional. *Estudios Políticos*, 20, 9-40.
- Consejería para el desplazamiento y los derechos humanos (CODHES) (1999). *Un país que huye. Desplazamiento y violencia en una nación fragmentada*. Ediciones Guadalupe.

- Córdova, S. (8 de octubre de 1840). *Proclama a los granadinos. Medellín, 8 de octubre de 1840*. Biblioteca Nacional, Fondo Pineda, Pieza 7459.
- DaMatta, R. (1989). A propósito de microescenas y macrodramas. *Nueva Sociedad*, (104), 111-117.
- De Vattel, E. (1840). *Derecho de gentes o principios de la ley natural aplicados a la conducta y los negocios de las naciones*. Imprenta de Everat en casa de Leconte.
- Entrevistas a desplazados de Urabá y el Atrato Medio (1999). Medellín, Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia.
- Entrevistas personales a pobladores de la comuna 13 de Medellín (2006). Medellín, Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia.
- Escalante Gonzalbo, F. (1990). *Ciudadanos imaginarios*. El Colegio de México.
- Escalante Gonzalbo, F. (1998). Los crímenes de la patria. Las guerras de construcción nacional en México. *Metapolítica*, 2 (5), 19-39.
- Fermín de Vargas, P. (1956). Representación al Gobierno Británico. En: S. E. Ortiz (editor), *Colección de documentos para la historia de Colombia*. Editorial Nelly, 71-73.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo*. Ediciones de la Piqueta.
- Franco, M. M. (15 de mayo de 1854). *Alocución dirigida por el comandante en jefe de la división del norte*. Biblioteca Nacional, Fondo Pineda.
- Fundación Presencia (2004). *Proyecto ciudadano. Hacia la construcción de una cultura ciudadana*. Bogotá.
- García-Peña, D. (2009). Las experiencias pasadas permiten retomar el sendero de la salida política. En: Villarraga, Á. (ed.), *Gobierno del presidente Ernesto Samper 1994-1998. En ausencia de un proceso de paz: acuerdos parciales y mandato ciudadano por la paz*. Biblioteca de la paz Vol. IV. Fundación Cultura Democrática.
- García, M. (1999). Los desplazados por la violencia en Colombia. Con su dolor y sin rumbo. *Universitas-Humanísticas*, (47), 15-33.
- García, M. (2005). *Sociedad de emergencia, acción colectiva y violencia en Colombia*. Defensoría del Pueblo, Asidi.
- Giraldo Díaz, C. A., Pérez Guzmán, D. y Colorado López, J. A. (1997). *Relatos e imágenes. El desplazamiento en Colombia*. Cinep.
- Gonzalbo, F. E. (1992). *Ciudadanos imaginarios*. El Colegio de México.
- González, F. (1992). El Trasfondo Social y Político de las Violencias en Colombia. *Análisis. Conflicto Social y Violencia en Colombia*. Cinep, (65), 5-14.
- González, F., Bolívar, I. y Vásquez, T. (2003). *Violencia política en Colombia. De la Nación fragmentada a la construcción del Estado*. Cinep.
- González, J. M. (1998). *Las metáforas del poder*. Alianza. Grupo de Memoria Histórica (2013). Una guerra prolongada y degradada. Dimensiones y modalidades de violencia. En: *¡Basta Ya! Colombia: Memorias de Guerra y Dignidad*. Imprenta Nacional, 31-110.

- Guerra, F. X. (1989). Lugares, formas y ritmos de la política. *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 72 (285), 7-24.
- Guerra J. J. y Pombo M. A. (1986). *Constituciones de Colombia*. Banco de la República, 1.
- Gutiérrez, F. J. (1986) Discurso del 13 de octubre de 1810 ante la junta suprema de Santafé de Bogotá. En: J. J. Guerra y M. A. Pombo. *Constituciones de Colombia*. Banco de la República, 1.
- Gutiérrez Sanín, F. (2000). Democracia dubitativa. En: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia. *Cambio de siglo. Balances y perspectivas*. Planeta.
- Gutiérrez Sanín, F. y Jaramillo, A. M. (2004). Esmeralderos en Boyacá y milicias populares en Medellín. En: B. de Sousa Santos y M. García Villegas (editores), *Emancipación social y violencia en Colombia*. Norma, 209-248.
- Habermas, J. (1989). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Taurus.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Paidós.
- Herrera Márquez, C. (28 de octubre de 2001). Los alcaldes del oriente antioqueño hablarán también con Farc y AUC. *Caracol Radio*.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Paidós.
- Herrera, I. (1956). Reflexiones de un americano imparcial. En: S. E. Ortiz (editor), *Colección de documentos para la historia de Colombia*. Editorial Nelly, 91-100.
- Ibáñez, M. (1851). Manuel Ibáñez contesta a la parte que le toca en el mensaje dirigido por el poder ejecutivo de Nueva Granada a las cámaras legislativas, el 13 de abril último. Bogotá, Imprenta del comercio.
- Jaramillo, A. M., Ceballos Melguizo, R. y Villa Martínez, M. I. (1998). *En la encrucijada. Conflicto y cultura política en el Medellín de los noventa*. Corporación Región.
- König, H. J. (1994). *En el camino hacia la nación: Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación en la Nueva Granada. 1750- 1856*. Banco de la República.
- Levi, P. (1997). *La tregua*. Muchnik.
- Ley de 1 de abril de 1826 y Ley orgánica Militar (1924). *Codificación Nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912, por la Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado*. 1, 293-296.
- Mate, R. (1991). *La razón de los vencidos*. Anthropos.
- McCarthy, M. (2000). Para decir adiós a Hannah Arendt. 1906 -1975. En: F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt, el Orgullo de Pensar*. Gedisa, 41-48.
- Molano, A. (2001). La justicia guerrillera. En: B. de Sousa Santos y M. García Villegas (editores). *Caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Uniandes, Siglo del Hombre, 331-388.

- Nieto, J. y Robledo, L. (2001). *Guerra y paz en Colombia 1998-2001*. Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Noticias del Sur (1 de junio de 1840). *Libertad y Orden*. Bogotá. 23.
- Obando, J. M. (1973). Proclama del General José María Obando, 16 de julio de 1840. En: L. Martínez Delgado y S. E. Ortiz (comp.), *Epistolario y documentos relacionados con el General José María Obando*. Editorial Nelly.
- Ocampo López, J. (1983). *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia*. Tercer Mundo.
- O'Donnell, G. (1989). Privatización de lo Público. Microescenas. *Nueva Sociedad*, (104), 105-111.
- Orozco Abad, I. (1992). *Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerra y derecho en Colombia*. Temis.
- Paolichi, P. (2002). Recordar y relatar. En: A. Rivero Rosa et al. (editores), *Memoria colectiva e identidad nacional*. Biblioteca Nueva, 279-304.
- Pécaut, D. (1987). *Orden y violencia: Colombia 1930-1954*. Siglo XXI, 1.
- Pécaut, D. (1999). La pérdida de los derechos, del significado de la experiencia y de la inserción social. *Estudios Políticos*, (14), 13-28.
- Pécaut, D. (2001). *Guerra contra la sociedad*. Espasa.
- Pérez, F. (1862). *Anales de la revolución*. Imprenta del Estado de Cundinamarca.
- Pérez Toro, W. F. (2000). Guerra y delito en Colombia. *Estudios Políticos*. Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, 16, 11-41.
- Pizarro, E. (2015). Una lectura múltiple y pluralista de la historia. En: Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas, *Contribución al Entendimiento del Conflicto Armado en Colombia*. Recuperado de: <https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/una-lectura-multiple-y-pluralista-de-la-historia-1447178719-1460381905.pdf>
- Pombo, M. A. y Guerra, J. J. (1986). *Constituciones de Colombia*. Fondo de Promoción de la Lectura del Banco Popular, 1.
- Portantiero, J. C. (1989). Las Múltiples Transformaciones del Estado Latinoamericano. *Nueva Sociedad*, (104), 88-94.
- Posada Gutiérrez, J. (1971). *Memorias histórico políticas*. Bedout, 2 y 3.
- Quijano Otero, J. M. (1982). *Diario de la Guerra Civil de 1860 y otros sucesos políticos*. Incunables.
- Rabinovich, S. (2003). La mirada de la víctima. Responsabilidad y libertad. En: J. M. Mardones y R. Mate (editores). *La ética ante las víctimas*. Anthropos, 50-75.
- Rabotnikof, N. (1993). Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración. *Revista Internacional de Filosofía Política*, (2), 75-98.
- Renault, A. (1993). Las lógicas de la Nación. *Teorías del nacionalismo*. Paidós, 37-62.
- Reserva de los procedimientos del ejecutivo y sus agentes respecto a los sucesos de Pasto (10 de octubre de 1839). *El Correo*. Bogotá.

- Restrepo Gallego, B. (1999). Notas para una antropología del desplazamiento. *Cuaderno de derechos humanos*, (7), 7-14.
- Reyes Patria, J. J. (1840a). Cuartel general de Tunja, 19 de septiembre de 1849. *Libertad y Orden*, 23.
- Reyes Patria, J. J. (1840b). Proclama a los habitantes de las provincias del Norte. Cuartel General de Tunja, 19 de septiembre de 1840. *Libertad y Orden*, 23.
- Ricoeur, P. (1995). *Tiempo y Narración*. Siglo XIX Editores.
- Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Rosa, A, Bakhurst, D. y Bellelli, G. (2000). Representaciones del pasado, cultura personal e identidad nacional. En: A. Rosa, D. Bakhurst y G. Bellelli (comp.), *Memoria colectiva e identidad nacional*. Biblioteca Nueva, 41-82.
- Roseberry, W. (2000). Hegemonía y lenguaje contencioso. En: J. Gilbert M. y D. Nuget, *Aspectos cotidianos de la formación del Estado mexicano*. Era, 213-226.
- Ruta Pacífica de las Mujeres (s.f.) ¿Quiénes somos? Tomado de: <https://rutapacifica.org.co/wp/quienes-somos/>
- Samper, J. M. (1982). *Apuntamientos para la historia de la Nueva Granada desde 1810 hasta la administración del 7 de marzo*. Editorial Incunables.
- Sánchez, A. (2005). Guardias indígenas del Cauca. En: M. García, *Sociedad de emergencia. Acción Colectiva y Violencia en Colombia*. Defensoría del Pueblo, Asidi, 60-78.
- Sánchez, C. (1994). Paria o ciudadana del mundo. En: F. Birulés (comp.) y M. Cruz (comp.), *En Torno a Hannah Arendt*. Centro de Estudios Constitucionales, 17-38.
- Sánchez, G. (2003). *Guerras, memoria e historia*. Icanh.
- Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Era.
- Serrano Gómez, E. (2001). *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Sosenski, S. (2002). Un lugar de la memoria en el exilio argentino de México. En: W. Bernecker (comp.), *Memoria histórica. Análisis del pasado y la memoria colectiva: casos latinoamericanos*. El Colegio de México, 65-92.
- Sotomayor, J. F. (1982). Catecismo de instrucción popular. En: G. Marquínez (editor), *Filosofía de la ilustración en Colombia*. Búho Escritor Editores, 59-67.
- Tafalla, M. (2003). Recordad para no repetir. El nuevo imperativo categórico de T.W. Adorno. En: J. M. Mardones y R. Mate (editores). *La ética ante las víctimas*. Anthropos, 126-154.
- Tarrow, S. (1994). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza.
- Tibaud, C. (2002). *En la búsqueda de un punto fijo para la República. El Cesarismo Liberal (Venezuela-Colombia 1810-1830)*. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Tilly, C. (1992). *Las revoluciones europeas 1492-1992*. Alianza Editorial.

- Tilly, C. (1993). Cambio social y revolución en Europa, 1492-1992. *Historia Social*, (15), 71-100.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.
- Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien*. Península.
- Torres, C. (1982). Memorial de agravios. En: G. Marquines (editor), *Filosofía de la ilustración en Colombia*. Búho Escritor Editores, 175- 201.
- Uribe, Á. (2003). Intervención del Presidente Álvaro Uribe Vélez. Presidencia de la República.
- Uribe, G. (1998). *Veníamos con una manotada de ambiciones. Un aporte a la colonización del Caquetá*. Unilibros.
- Uribe de Hincapié, M. T. (1992a). Ética y política. *Estudios Políticos*, 1, 67-75.
- Uribe de Hincapié, M. T. (1992b). *Urabá: región o territorio*. Copourabá, Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia.
- Uribe de Hincapié, M. T. (1995). Lo viejo y lo nuevo en la crisis política colombiana. *Estudios Políticos*, 7-8, 78-90.
- Uribe de Hincapié, M. T. (1997). La negociación de los conflictos en el ámbito de viejas y nuevas sociabilidades. En: A. Barrios (comp.), *Conflicto y contexto. Resolución alternativa de conflictos y contexto social*. Tercer Mundo, 165-182.
- Uribe de Hincapié, M. T. (1998a). Las soberanías en vilo en un contexto de guerra y paz. *Estudios Políticos*, (13) 11-41.
- Uribe de Hincapié, M. T. (1998b). Órdenes complejos y ciudadanías mestizas. Una mirada al caso colombiano. *Estudios Políticos*. Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, (12), 25-46.
- Uribe de Hincapié, M. T. (1999a). Las soberanías en disputa: ¿conflicto de identidades o conflicto de intereses? *Estudios Políticos*, (15), 23-45.
- Uribe de Hincapié, M. T. (1999b). Réquiem para un amigo. *Estudios Políticos*, 14, 9-10.
- Uribe de Hincapié, M. T. (2000). Notas para la conceptualización del desplazamiento forzado en Colombia. *Estudios Políticos*, 17, 47-70.
- Uribe de Hincapié, M. T., González Gil, A. M., Jaramillo Arbeláez, A.M., Naranjo Giraldo, G. E., Nieto Nieto, G. P. y Conferencia Episcopal de Colombia (2001). *Desplazamiento forzado en Antioquia*. Secretariado Nacional de Pastoral Social.
- Uribe de Hincapié, M. T. (2002a). Las promesas incumplidas de la democracia participativa. En: *El Debate a la constitución*. Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), 191-208.
- Uribe de Hincapié, M. T., López, L. M., Giraldo J. A., Correa, G., & Ríos, A. (2002b). *Las palabras de la guerra: metáforas, narraciones y lenguajes políticos: un estudio sobre las memorias de las guerras civiles en Colombia*. Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Políticos, 6.

- Uribe de Hincapié, M. T. (2004). Emancipación social en un contexto de guerra prolongada. El caso de la comunidad de paz de San José de Apartadó. En: B. de Sousa Santos y M. García Villegas (editores). *Emancipación social y violencia en Colombia*. Norma, 75-117.
- Uribe de Hincapié, M. T. (2006). Notas preliminares sobre resistencias de la sociedad civil en un contexto de guerras y transacciones. *Estudios Políticos*, 29, 63-78.
- Valencia Agudelo, G. (2007). Reconstrucción analítica del proceso de desarme, desmovilización y reinserción con las Autodefensas Unidas de Colombia. *Perfil de Coyuntura Económica*, (10), 147-191. Recuperado de: <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/4029>
- Uribe de Hincapié, M. T. (2003). Estado y sociedad frente a las víctimas de la violencia. *Estudios Políticos*, 23, 9-25.
- Valencia Agudelo, G. (2019). *Organizarse para negociar la paz*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Valencia Villa, H. (1987). *Cartas de batalla*. Universidad Nacional de Colombia y Cerec. Valladolid Bueno, T. (2003). Los derechos de las víctimas. En: J. M. Mardones y R. Mate (editores). *La ética ante las víctimas*. Anthropos, 155-173.
- Vásquez, M. L. (2005). Dinámicas de resistencia al conflicto armado colombiano. En: M. García, *Sociedad de emergencia. Acción Colectiva y Violencia en Colombia*. Bogotá, Defensoría del Pueblo, Asidi, 38-59.
- Vélez, J. C. (2002). Violencia, memoria y literatura testimonial en Colombia. Entre las memorias literales y las memorias ejemplares. En: W. Bernecker (comp.), *Memoria histórica. Análisis del pasado y la memoria colectiva: casos latinoamericanos*. El Colegio de México, 125-149.
- Vélez, J. C. y Alonso Espinal, M. A. (1998). Guerra, soberanía y órdenes alternos. *Estudios Políticos*, (14), 41-71.
- Villarraga, Á. (ed.) (2009a). Se inician los acuerdos parciales con las guerrillas. En: Biblioteca de la paz Vol. II, *Se inician acuerdos parciales, pacto político con el M-19*. Fundación Cultura Democrática.
- Villarraga, Á. (ed.) (2009b). Insurgencia y cambio democrático, acuerdos de paz con el EPL y con otras agrupaciones armadas. En: Biblioteca de la paz Vol. III, *Acuerdos con el EPL, PRT, MAQL Y CRS. Diálogos con la CGSB*. Fundación Cultura Democrática.
- Villarraga, Á. (ed.) (2009c). Vicisitudes y lecciones: el fallido proceso de paz del gobierno Pastrana con las FARC y el ELN. En: Biblioteca de la paz Vol. V, *Diálogo, negociación y ruptura con las FARC-EP y con el ELN*. Fundación Cultura Democrática.
- Villarraga, Á. (ed.) (2013). Acuerdos de desmovilización, desarme y reincorporación con las AUC. Desmovilización parcial, reintegración afectada por reincidencias y rearmes y pervivencia del fenómeno paramilitar. En: Biblioteca de

- la paz Vol. VI, *El gobierno Uribe frente al conflicto armado y la paz, acuerdo con las AUC*. Fundación Cultura Democrática.
- Young-Bruehl, E. (1993). *Hannah Arendt*. Alfons el Magnànim.



(57) 604 219 53 30 | imprenta@udea.edu.co

Impreso en marzo del 2023