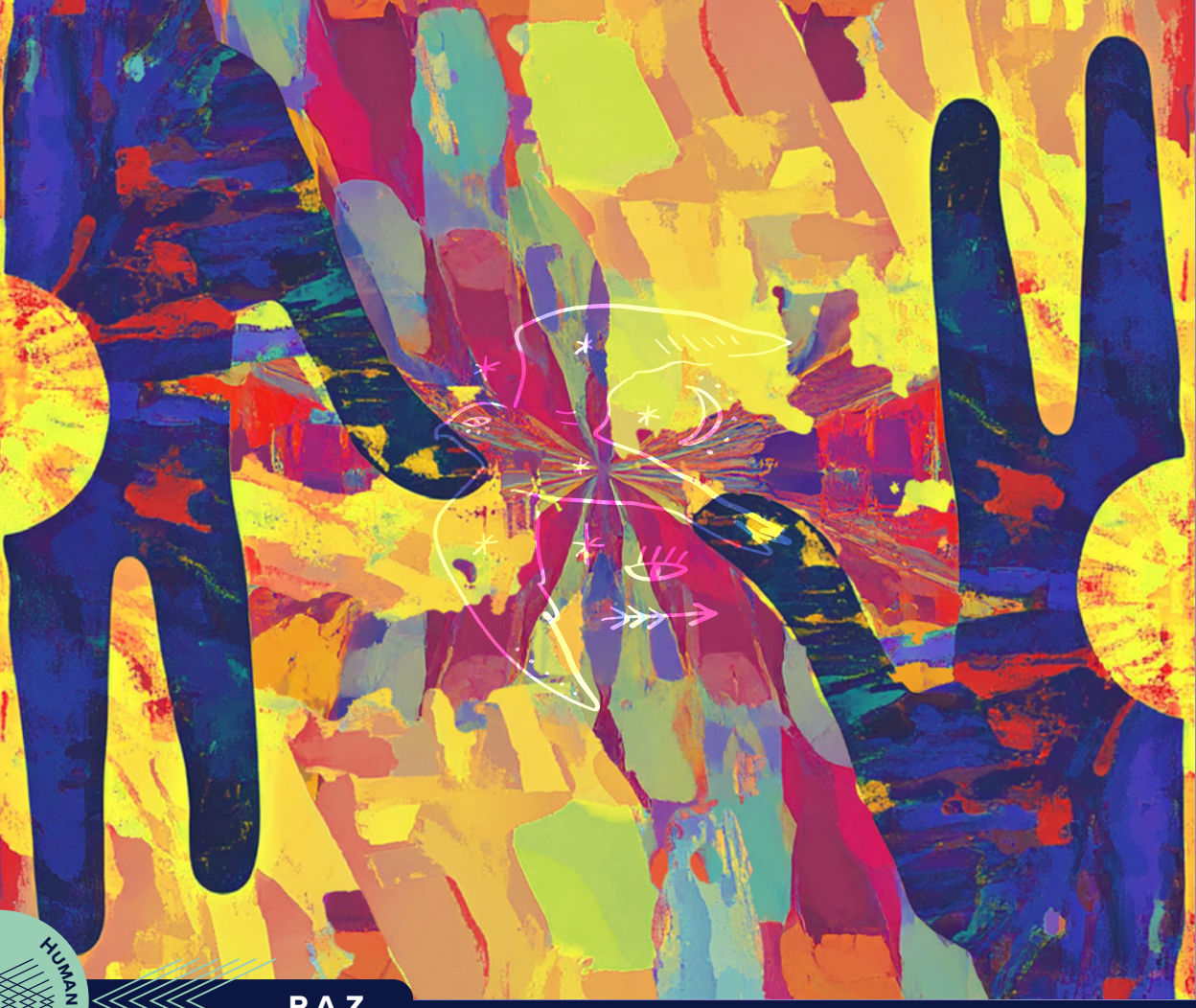

HUMANISMOS

PAZ

La alternativa de la no-violencia

Peyman Vahabzadeh

Unidad Especial de PAZ

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
Facultad de Comunicaciones y Filología

FOCO
FONDO EDITORIAL

Unidad Especial de PAZ

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
Facultad de Comunicaciones y Filología

FOCO
FONDO EDITORIAL

HUMANISMOS

PAZ

La alternativa de la no-violencia

Peyman Vahabzadeh

Traducido por:
Katía Gómez Vásquez y María Fernanda Libreros Duque

Unidad Especial de PAZ

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
Facultad de Comunicaciones y Filología

FOCO
FONDO EDITORIAL

LC: HM1281
CDD: 303.61 ed. 23

Vahabzadeh, Peyman, 1961-, autor.
La alternativa de la no-violencia / Peyman Vahabzadeg ; traductoras: Katía Gómez Vásquez y María Fernanda Libreros Duque . -- Primera edición. -- Medellín : FOCO. Fondo Editorial, 2025.
92 páginas.
ISBN: 978-628-7762-57-2
1. No-violencia. 2. Resistencia civil. 3. Paz. 4. Conferencias. I. Gómez Vásquez, Katía, traductora. II. Libreros Duque, María Fernanda, traductora. IV. Serie.
Catalogación en publicación de la Biblioteca Carlos Gaviria Díaz

HUMANISMOS

PAZ

Colección Humanismos

© Fondo Editorial Facultad de Comunicaciones y Filología, Universidad de Antioquia
© Unidad Especial de Paz, Universidad de Antioquia
© Peyman Vahabzadeh
© Katía Gómez Vásquez y María Fernanda Libreros Duque, traductoras

ISBN digital: 978-628-7762-57-2
Primera edición: mayo de 2025

Dirección editorial: Diana Paola Guzmán Méndez/Daniel Alejandro Cardona Henao
Comité editorial: Juliana Restrepo Santamaría, Diana Ramírez Hoyos y Paula Andrea Marín Colorado
Asistente editorial: Daniel Alejandro Cardona Henao

Diseño y diagramación: Luisa Santa
Imagen de cubierta: Luisa Santa

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio o con cualquier propósito sin la autorización escrita del Fondo Editorial FOCO de la Facultad de Comunicaciones y Filología de la Universidad de Antioquia.

El contenido, las opiniones y el estilo de cada texto compilado corresponden al derecho de expresión de los autores y no comprometen el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia, ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor de las fuentes citadas.

El presente libro es el resultado de una práctica solidaria de traducción de la Escuela de Idiomas en la Unidad Especial de Paz, ambas dependencias de la Universidad de Antioquia.

Traducido por: Katía Gómez Vásquez y María Fernanda Libreros Duque
Asesor de prácticas: Pedro Patiño García
Revisión de contenido: David Builes Morales y María Cristina Rengifo Ramírez
Medellín, 24 de abril de 2023.

Unidad Especial de Paz
Director: Juan Correa Mejía
Coordinadora académica: Natalia Maya Llano
Asesor temático: Álvaro Rodríguez Pastrana

FOCO
FONDO EDITORIAL

Fondo Editorial Facultad de Comunicaciones y Filología, Universidad de Antioquia
Teléfono: (+57) 604 219 5926
Correo electrónico: foco@udea.edu.co
Calle 67 # 53-108, oficina 12-406, Medellín, Colombia

Unidad Especial de Paz, Universidad de Antioquia
Correo electrónico: construyendopaz@udea.edu.co
Calle 67 # 53-108, oficina 22-123

ÍNDICE

6 Presentación

9 Agradecimientos

11 Prólogo

13 **Capítulo 1**

El poder de la narración de historias para imaginar la no-violencia

16 La sabiduría de Tolstói

21 Perdonar lo imperdonable

22 Reconciliación

23 Las marcas permanentes

25 **Capítulo 2**

Sobre el dolor y la comunidad

28 La violencia y el futuro

30 ¿Quién es una víctima?

34 Las vidas no vividas

37 **Capítulo 3**

Proceso, procedimiento y violencia institucional

41 Violencia institucional

44 Justicia social

47 Los funcionarios como filósofos

50 **Capítulo 4**

Imaginar la no-violencia

52 La no-violencia en el exterior

52 El replanteamiento de la *no-violencia*

55 La soberbia

56 El camino a la no-violencia

58 Cultivar la esperanza

63 **Capítulo 5**

Cómo pensar la no- violencia de forma fenomenológica

66 Los tipos (fenomenológicos) de violencia

73 ¿Qué hacer?

76 **Capítulo 6**

Dos lógicas políticas: repensar la violencia y la no-violencia

78 La política de la inmanencia

82 La política de la trascendencia

84 La visión democrática

85 El poder político

85 Construir un terreno en común

91 **Referencias**

Presentación

El mundo tiene mucho que aprender
de la experiencia colombiana
¡Todo el poder para la imaginación!
Peyman Vahabzadeh, Prólogo

La posibilidad y cada vez más imperiosa necesidad de paz ha sido históricamente una fuerza que moviliza el hacer de la Universidad de Antioquia, como una forma de dotar de sentido práctico su legítimo y vigoroso carácter público. La creación y funcionamiento de la Unidad Especial de Paz, como una de tantas iniciativas universitarias por la paz, constituye una contribución más que nuestra Universidad le hace a la sociedad colombiana, con todo su potencial científico y cultural, para avanzar en la construcción de la paz.

En este sentido, conscientes de la persistencia de las violencias, la Unidad Especial de Paz persevera en su mandato de ofrecer comprensiones sobre lo que nos pasa, cómo nos pasa y por qué nos sigue pasando como sociedad; una en la que con tanta facilidad puede arreciar la guerra en medio del clamor y los esfuerzos por la paz. La comprensión de esta contradicción ha merecido y merece aún mucha discusión, mucha conversación pública y, a partir de esta, todas las ideas y posibilidades que nos alumbren futuros por fuera de ese bucle siniestro.

En el 2022, como parte de esos esfuerzos por profundizar nuestras comprensiones de las violencias que arrecian y las posibilidades esquivas de su solución pacífica, la Unidad Especial de Paz invitó al profesor Peyman Vahabzadeh, del Departamento de Sociología de la Universidad de Victoria, en Canadá. El profesor Peyman nos visitó para poner a nuestra disposición sus saberes sobre la alternativa de la no-violencia y provocar

nuestras propias reflexiones sobre la posibilidad de la paz desde múltiples referentes y lugares; porque todos los esfuerzos son legítimos.

La visita del profesor Peyman se convirtió en un ciclo de conversaciones de alto valor público, alentadas por sus reflexiones sobre las violencias, las injusticias, las desigualdades, el poder, el dolor, el sufrimiento, las memorias, las resistencias, el perdón, las justicias, la equidad social, la no-violencia, la esperanza, la reconciliación. En su conjunto, saberes y reflexiones sensibles y contextualizadas, que tejen la relación entre el pasado y el presente de las violencias y el futuro de la paz. El ánimo esperanzador de la alternativa de la no-violencia que desentraña el profesor Peyman alienta todos los esfuerzos que la sociedad colombiana hace por la paz y nos convoca a disponer de todos nuestros recursos para insistir en el perdón, las justicias, la reconciliación, como formas de revertir los ciclos de violencia y transformar positivamente nuestros conflictos.

Dada la importancia de las reflexiones que suscitó la presencia, la palabra y disposición —siempre humilde y generosa— del profesor Peyman, la Unidad Especial de Paz decidió publicar las seis conversaciones que sostuvo con diversos públicos de nuestra Universidad y de otros contextos comunitarios e institucionales de nuestro departamento. Para efectos de su publicación, el profesor revisó y ajustó, con base en su interlocución con los públicos asistentes, el contenido de las conferencias; lo cual puso en evidencia su capacidad de escucha y su generosidad y humildad intelectual. Al profesor Peyman toda nuestra gratitud.

El potencial pedagógico de estos textos, tanto en nuestro contexto universitario como en el contexto político y social colombiano, radica en el carácter práctico para cuidar la "fragilidad de la paz" que ofrecen los modelos positivos de acción e interacción propuestos por el profesor Peyman: la colaboración, la cooperación, la disposición activa y decidida a escuchar, conversar y negociar. Estos seis textos, además de estimular los análisis sobre lo que nos sigue pasando como sociedad, nos ofrecen formas para imaginar, desde el lugar individual y los lugares colectivos, una comunidad política y una vida colectiva no violenta basadas en el diálogo, la conversación, la deliberación.

El texto en su conjunto se suma entonces a las contribuciones que hacemos, desde la Unidad Especial de Paz, para encontrarnos reflexivamente con nuestra realidad, pero, sobre todo, para que nuestra comprensión de las violencias que persisten sea potencialmente transformadora. Esperamos que el encuentro con estos textos, desde los lugares que habitamos, avive el ingenio y la creatividad para construir caminos que nos conduzcan a una vida colectiva no-violenta, a la reconciliación y a la construcción de —en los términos del propio profesor Peyman— una comunidad política en la que las relaciones de poder sean horizontales y colaborativas, basada en la deliberación y el consenso, y que tenga por principios la igualdad y la equidad.

La Unidad Especial de Paz, con el ánimo de hacer esta publicación con la rigurosidad editorial que merece, invitó al Fondo Editorial de la Facultad de Comunicaciones y Filología —FOCO— a vincularse al proceso. Recibieron nuestra propuesta con genuino espíritu universitario y un franco compromiso por hacer contribuciones a la construcción de la paz. Este proyecto editorial inaugura la serie de Paz de la colección Humanismos del Fondo Editorial FOCO. Un agradecimiento especial a la Facultad de Comunicaciones y Filología por su generosidad. Vendrán más proyectos editoriales.

Finalmente, también amerita una mención especial de reconocimiento y agradecimiento el equipo de traducción al español de los textos originales del profesor Peyman. El trabajo de traducción fue la práctica profesional de las estudiantes Katia Gómez Vásquez y María Fernanda Libreros Duque, del programa de Traducción de la Escuela de Idiomas de la Universidad de Antioquia, asesoradas por el profesor Pedro Patiño García. A las estudiantes —hoy profesionales— y al profesor, nuestro reconocimiento.

El texto queda en las manos, las voluntades y la fuerza de todas y todos los que aún creemos que la violencia no es un destino trágico irremediable de nuestra sociedad, sino que tenemos el derecho a construir y ejercer nuestro proyecto de nación en paz y dignidad.

Unidad Especial de Paz

Agradecimientos

En septiembre de 2022 tuve el gran honor de ser invitado por la Unidad Especial de Paz de la Universidad de Antioquia para dictar seis conferencias públicas y académicas en Medellín y Amalfi, en el Departamento de Antioquia, sobre los temas de violencia, no-violencia, paz, dolor, justicia y pedagogía. En los siguientes capítulos se presentan las versiones ampliadas de las charlas que ofrecí en aquella ocasión.

Quisiera agradecer a Hugo Alberto Buitrago Montoya y María Cristina Rengifo Ramírez por invitarme y organizar detalladamente mi inmersión en la realidad colombiana del posconflicto. También me gustaría agradecer a David Esteban Builes Morales, con quien he estado en contacto desde 2013 en una cordial relación, y tuvo la amabilidad de acompañarme durante mi viaje, retroalimentándome y aportándome reflexiones. Igualmente, agradezco a Claudia Urreta y Constanza Patiño, quienes me proporcionaron una interpretación *in situ*, dándome voz en español, y a Raúl Lozano, quien nos proporcionó apoyo técnico con los equipos de las intérpretes. Les agradezco a todos por su profesionalismo.

Agradezco, del mismo modo, a la audiencia de mis charlas por compartir sus inquietudes, preguntas, reflexiones y preocupaciones sobre el futuro de Colombia y de sus vidas. Con humildad, debo decir que me siento privilegiado de haber dialogado con dicha audiencia y de haber aprendido de esta. Estoy agradecido por los comentarios perspicaces de los asistentes.

En cuanto a los capítulos siguientes: "El poder de la narración de historias para imaginar la no-violencia" se ofreció a profesores de secundaria en Amalfi (12 de septiembre de 2022), en un salón de la municipalidad de dicha localidad; entre los asistentes se encontraban profesores asociados

a *Listones Rojos para RecordArte*[1]. La charla denominada "Sobre el dolor y la comunidad" fue presentada a víctimas de la violencia en Amalfi (13 de septiembre de 2022), igualmente en un salón de la municipalidad; los asistentes fueron integrantes de la Mesa Municipal de Víctimas, algunos de ellos registrados ante la Unidad para las Victimas. "Proceso, procedimiento y violencia institucional" se compartió con funcionarios públicos y contratistas del municipio de Medellín en esa ciudad (14 de septiembre de 2022); esta conferencia se convocó en colaboración con la Secretaría de la No-Violencia del municipio de Medellín. "Imaginar la no-violencia" se impartió a líderes estudiantiles de la Universidad de Antioquia, en un edificio de dicha universidad, aledaño al campus principal (14 de septiembre de 2022). "Los tres tipos de violencia y cómo pensar de forma fenomenológica la no-violencia" se ofreció a estudiantes de maestría del Instituto de Estudios Políticos y otras dependencias, así como a miembros de la Unidad Especial de Paz de la Universidad de Antioquia, en el campus principal (15 de septiembre de 2022). Finalmente, "Dos lógicas políticas: replanteando la violencia y la no-violencia" se ofreció a miembros de la Unidad Especial de Paz de la Universidad de Antioquia, también en Ciudad Universitaria (15 de septiembre de 2022). Por supuesto, no hace falta decir que todas estas conferencias se convocaron y (co)organizaron por la Unidad Especial de Paz de la Universidad de Antioquia.

1 *Listones Rojos para Recordarte* es un colectivo del municipio de Amalfi que ha desarrollado y apoyado procesos de construcción de memoria histórica en dicho municipio.

Prólogo

Para el pueblo colombiano, la era del posconflicto indica esperanza: muestra que es posible un futuro pacífico y que el futuro colectivo de los colombianos no tiene por qué continuar sumido en la ya pasada media década de guerra civil y conflicto. El Acuerdo de Paz fue un acontecimiento trascendental y abrió el camino a nuevas negociaciones de paz en el país. Colombia se abrió a los horizontes de la reconciliación a través del reconocimiento de las víctimas, la adopción de medidas hacia la justicia transicional y restaurativa, la creación de una Comisión de la Verdad y las conversaciones públicas sobre el futuro del país. Lo que probablemente también necesita nuestro reconocimiento es la fuerza de la sociedad civil, la presión de la gente de abajo, y la presencia de diversos movimientos sociales —afrocolombianos, poblaciones indígenas, comunidades LGBTQ, grupos de defensa de las mujeres, movimientos de campesinos, movimientos estudiantiles y obreros, por nombrar algunos—. Estas son las fuerzas, a menudo invisibles, que están detrás de la transformación de Colombia, y los activistas de la sociedad civil deben ser aplaudidos por sus esfuerzos incansables.

Sin embargo, las adversidades reales y formidables de las fuerzas que tratan de empujar a Colombia de vuelta a su pasado violento —fuerzas que están conectadas con el poder y el dinero y tienen poca consideración por la vida humana, el bienestar ecológico o la mejora socioeconómica del país— siguen presentes con insistencia. Estas fuerzas hacen que la paz y la no-violencia en Colombia sean frágiles.

Estas son, por supuesto, reflexiones rápidas sobre una situación muy compleja. Como *forastero*, no he vivido las realidades cotidianas del país, y mi familiaridad es a través de la literatura (sobre todo académica). Pero

lo digo con énfasis: *el mundo tiene mucho que aprender de la experiencia colombiana.* Nuestro mundo está siendo destruido a cada momento por fuerzas de poder insaciable y codicia voraz dirigidas por élites políticas en torno al Estado y entidades cuasiestatales, así como por la extracción capitalista. Estas fuerzas son imponentes y soberbias, e imponen impactantes desigualdades que conducen a un mundo en ruinas. Solo pueden llevar a un aumento de la violencia y la destrucción. Desafiar a estas fuerzas es, de hecho, la mayor tarea de los movimientos sociales democráticos y de justicia y del activismo de la sociedad civil. Desde un punto de vista académico, la experiencia colombiana proporciona la oportunidad *de replantearse la relación polifacética y complicada entre violencia y no-violencia.* Si hay un futuro significativo para la humanidad en esta tierra finita, creo firmemente que surgirá de la colaboración, la cooperación, la conversación y la negociación: conductas humanas que hacen prosperar a los colectivos humanos. Si hay un futuro para nosotros, vendrá de dar el primer y crucial paso de reconocer que los humanos son irreductiblemente diversos.

Cuando uno camina por las exuberantes y hermosas selvas de Colombia, se fija en este o aquel árbol viejo erguido que muestra su aura majestuosa, pero ningún árbol puede vivir solo en una selva: todos los árboles y la vegetación en su entorno están conectados a través de redes subterráneas de suelo y micelio, de canales cubiertos y de diversos miembros microscópicos de la comunidad boscosa. Creo que esta metáfora es reveladora.

Espero que mis reflexiones, informadas de manera fenomenológica, sobre la violencia y la no-violencia en los siguientes seis capítulos contribuyan, en una pequeña medida, a las conversaciones de mis amigos en Colombia, un país que siento como mi hogar.

CAPÍTULO 1

El poder de la narración de historias para imaginar la no-violencia

Tengo el gran placer de dirigirme a ustedes, docentes de Amalfi, en el Departamento de Antioquia, para hablarles sobre la importancia de la narración como herramienta pedagógica para enseñar y comunicar la no-violencia y la reconciliación a una generación cuya memoria social inmediata es, en cierta medida, una sociedad en posconflicto que, a pesar de todos los grandes desafíos, está tratando admirablemente de superar los numerosos impactos sociales y psicológicos de la violencia que, por desgracia, van a ser a largo plazo y, por lo tanto, nuestras respuestas a ellos también tienen que ser a largo plazo y a manera de construir una nueva cosmovisión no violenta.

Por supuesto, la enseñanza de la no-violencia a través de la narración no es una idea nueva. Las artes y formas de arte se utilizan desde hace mucho tiempo para tratar las consecuencias psicológicas de la violencia y los traumas, y el poder curativo de las artes se utiliza en diversos métodos terapéuticos. Estas prácticas son realmente eficaces. Además de traer a este mundo obras de arte bellas y encantadoras, las artes en general nos permiten ver que el mundo no se limita a nuestra realidad y que existe la posibilidad de imaginar un mundo diferente, un mundo mejor, quizá bello y armonioso.

Lo que quiero sugerir aquí no es centrarse en el poder terapéutico de las historias. Al contrario, quiero decir que las historias cuidadosamente elegidas que hablan de forma clara sobre la violencia, al tiempo que ofrecen ideas sobre ella y exploran sus complejidades y consecuencias, tienen un enorme impacto pedagógico en las nuevas generaciones. En Colombia, donde millones de personas se han visto afectadas negativamente por la violencia, cada víctima de la violencia tiene una historia valiosa y dolorosa que contar. Deberíamos valorar estas historias y proporcionar espacios para expresarlas y compartirlas, así como está haciendo admirablemente

el Proyecto Fénix, que lo ha plasmado en el libro *El vuelo del fénix: de las cenizas al fuego de la palabra* (2017).

Una de las características únicas de la violencia es que tiene el poder de reproducirse en formas siempre cambiantes. La violencia es metamorfa: cuando acabamos con una forma de violencia, aparece en otra forma. Tal vez sea porque los seres humanos tenemos tendencias violentas a la vez que somos capaces de amarnos y cuidarnos los unos a los otros. Tal vez, el novelista canadiense Joseph Boyden tenga razón cuando dice en su novela *The Orenda* (2013): "Los seres humanos, en todas sus múltiples formas, son un grupo rebelde, propenso a arrebatos de gran generosidad e incluso a mayores arrebatos de infligir dolor". Dejo la cuestión sobre la naturaleza humana a filósofos y teólogos, pero dejo claro que no podemos promover la no-violencia haciendo suposiciones sobre la naturaleza humana.

Lo que voy a decir probablemente suene extraño, pero en casos de violencia parece que la opción de usar la violencia contra la violencia es mucho más accesible y está más al alcance de la mano, en comparación con negarse a responder de manera violenta a la violencia. Dejo que ustedes juzguen, pero este parece haber sido el caso en Colombia durante más de medio siglo de conflicto, y antes de eso, en el periodo conocido como *La Violencia*. Quiero sugerir que cuando uno está sometido a la violencia, la contraviolencia, la destrucción y la venganza parecen estar al alcance y ser la salida de la violencia. Por supuesto, esto se debe en parte a que para sobrevivir necesito detener a la parte violenta con más fuerza que la suya. La contraviolencia parece inevitable generalmente. Pero esto también muestra cómo la violencia se reproduce y cambia de forma. La no-violencia, entendida como promotora de la vida, incluso del cuidado, parece mucho más difícil de alcanzar y de poner en práctica cuando uno se enfrenta al mal y a la violencia.

En una época de posconflicto en la que los recuerdos de la violencia aún están frescos y muchísimas personas siguen sufriendo profundamente, una forma de educar a las nuevas generaciones sobre lo que sus padres desgraciadamente tuvieron que soportar, y en muchos casos siguen soportando, es contarles qué nos hace exactamente la violencia y cómo puede

enfrentarse de forma no violenta. El poder de la narración de historias reside en su capacidad para representar claramente una situación de conflicto y mostrar que, aunque el conflicto sea nuestra condición humana, existen formas de superar sus manifestaciones de violencia. El conflicto representa la confrontación entre el Yo y el Otro, pero como mostraré más adelante, el Yo y el Otro no pueden existir el uno sin el otro y, por ello, las relaciones entre ellos no tienen por qué ser conflictivas o violentas.

En otras palabras, el Yo y el Otro pueden enfrentarse sin dañarse. Vivimos en sociedades diversas y personas con intereses diversos entran en interacciones individuales o colectivas entre sí. Para complicar el asunto, las relaciones entre individuos y colectivos en las sociedades modernas son inevitablemente relaciones de poder y a menudo de imponencia. La desigualdad de poder y las desigualdades sociales y económicas entre el Yo y el Otro tienen el potencial de degenerar rápidamente en violencia. Por ello, sugiero que es necesaria una nueva gramática de interacción en la sociedad si queremos evitar la violencia, pero esta nueva gramática no es algo que podamos aprender una vez y para siempre y esperar que las cosas se arreglen. Esta nueva gramática necesita educación y socialización constantes.

La sabiduría de Tolstói

Ahora, déjenme contarles una historia, narrada por el gran novelista ruso León Tolstói (1828-1910). Este es un ejemplo de cómo la *ficción* —una historia que no es la historia de nadie, pero con la que todos nos podemos identificar— puede brindar una visión de la naturaleza de la violencia e involucrar a los estudiantes para que ellos también puedan reflexionar críticamente sobre la violencia y la no-violencia. Debo decir que utilizo historias y novelas como parte de mi sociología de la enseñanza.

Esta particular historia es una fábula corta llamada “Las tres preguntas”, escrita por Tolstói en 1903. Es la historia de un rey quien, para asegurarse de “nunca fallar en nada”, busca la respuesta a tres preguntas: “cómo saber el momento adecuado para cada acto, cómo saber cuáles

eran las personas más esenciales y cómo no equivocarse al decidir qué labores eran las más importantes" (Tolstói, 1962, p. 82). Poco convencido de las respuestas que recibe de sus consejeros, abandona su palacio en un viaje para hacer una visita anónima a un ermitaño, famoso por su sabiduría y que vivía con sencillez en medio del bosque ruso. Cuando el ermitaño se niega a darle una respuesta expresa a sus tres preguntas, el rey inevitablemente se queda con él y lo ayuda con las tareas que desafiaban el frágil cuerpo físico del ermitaño. Un poco más tarde, los dos hombres notan que otro hombre sale corriendo del bosque, está herido y empapado en sangre.

Bajo la guía del ermitaño, el rey se ocupa de las heridas del extraño, que está inconsciente, detiene el sangrado y salva la vida del hombre. Cuando el hombre herido recobra el conocimiento, tiempo después, le confiesa al rey que había planeado asesinarlo para vengar la muerte de su hermano y la incautación de su propiedad, sucesos que se habían dado por órdenes del rey. Su plan falló cuando los guardias reales que se encontraban en el límite del bosque descubrieron su emboscada; el hombre fue herido por los guardias, pero consiguió escapar por poco de la captura. Tras conocer los esfuerzos del rey por salvarle la vida y cuidar de él, el asesino le pide perdón, y eso llena al rey de placer al reconciliarse con su enemigo mortal. El rey promete al asesino que rectificará las injusticias que el hombre había sufrido. A su salida de donde el ermitaño, el rey le vuelve a hacer las tres preguntas una última vez, pero el ermitaño le dice que él ya había respondido a sus propias preguntas: "recuerda", dice el ermitaño,

> solo hay un momento importante —*el Ahora*—. Y es importante porque es el único momento en que tenemos dominio sobre nosotros mismos; el hombre más importante es *aquel con quien estás*, pues nadie puede saber si tendrá o no tratos con otro hombre; y la labor más importante es *hacerle el bien*, ya que es solo para ese propósito que el hombre fue enviado a esta vida. (Tolstói, 1962, pp. 87-88, las cursivas figuran en el original).

El último punto sobre el "propósito de la vida" debe aclararse. El propósito de nuestra vida, la de cada uno de nosotros, según Tolstói, se relaciona con el "principio universal de la vida" (que toda vida es Una), y esto proporciona una base para la ética de Tolstói. Podemos objetar esta creencia particular, pero si estamos de acuerdo en que toda la vida es una y la vida de cada uno de nosotros está destinada a contribuir a esa vida, entonces las tres respuestas del ermitaño a las tres preguntas del rey apuntan a tres componentes importantes que pueden contribuir a la ética de la no-violencia. Estos son *el momento*, *la alteridad* y *la responsabilidad*.

En primer lugar, la cuestión del momento: según el ermitaño, "el ahora" es "el único momento en que tenemos dominio sobre nosotros mismos". Esto quiere decir que el presente (el ahora) es el único momento en el que se me da la *posibilidad de actuar de forma original*. Después, la *alteridad*: el ermitaño dice que la persona más importante, en el presente, es aquella a la que me enfrento, por lo que mi actuar original solo se hace posible al tratar con mi *Otro*; dicho de otra manera, puedo surgir como una persona original frente a mi Otro. Actuar de forma original significa que, en lugar de intentar adherirme e imponer reglas de interacción que no son mías y que me son dadas o impuestas por la sociedad, puedo decidir cómo tratar con mi Otro. Las dos primeras condiciones, el *presente* y la posibilidad de actuar de forma *original*, me llevan al tercer aspecto, que es la *responsabilidad*: si me encuentro con mi Otro en el presente sin tratar de imponerle normas de conducta que no son mías, entonces mi responsabilidad hacia el Otro debe ser "hacer el bien" a mi Otro, pero no en el sentido de que deba "hacer el bien" de la forma en que me dicen que lo haga. Como me he liberado de las normas de conducta existentes, ahora soy *capaz de no causar daño* a mi Otro; así es como mi responsabilidad hacia mi *Otro* me permite surgir como un actor original. Hay que tener en cuenta que no puedo cambiar mi pasado. En la historia, el rey y el asesino no pueden cambiar lo que ya hicieron. Pero puedo cambiar el futuro en este valioso presente mediante la responsabilidad por el Otro, y puedo cambiar el futuro porque mi Otro me ha dado este privilegio de actuar de forma distinta, de actuar de una forma original, diferente a como han

actuado las personas en el pasado. Permítanme explicar estos aspectos de forma más concreta.

El relato plantea una pregunta crucial: ¿en qué condiciones se puede rectificar la violencia? Se debe tener en cuenta que el asesino podría haber matado al rey, y en este caso, probablemente habría sido asesinado por los guardias reales, y así veríamos la continuación del ciclo de violencia. Si la narración de Tolstói siguiera esta línea de desarrollo mostraría la crueldad de la venganza y el hecho de que la venganza no puede conducir a un orden, sino solo a la destrucción. También hay que tener en cuenta que el rey podría haber ordenado su detención después de conocer la intención del asesino, y también en este caso veríamos la continuación del ciclo de violencia. La relación violenta entre los dos hombres se detiene por dos razones: en primer lugar, ambos *fallaron* en sus tareas; el asesino falló en su intento de asesinato y el rey falló en actuar con la fuerza y la autoridad propias de los reyes. En segundo lugar, tras darse cuenta de cuál era su situación, tras comprender que en realidad no debían insistir en lo que se supone debían hacer habitual y típicamente, ambos hombres empezaron a cambiar su forma de pensar en cuanto a la relación entre el Yo y el Otro. *El rey se sintió responsable del herido, por la guía del ermitaño, y el asesino, conmovido por los cuidados del rey, se sintió responsable de decirle la verdad. Para ambos, el Otro dejó de ser el enemigo.*

Ahora bien, la lección es la siguiente: si este "presente" me da la posibilidad de un futuro no violento a diferencia de mi pasado violento, *la ética de la no-violencia de Tolstói se basa esencialmente en el perdón.* Tanto el rey como el agresor —atrapados, hasta el momento de su encuentro cara a cara, en el ciclo de la violencia— están regidos por la violencia en la medida en que sus acciones están informadas por la negación del Otro y por la violencia sistémica que cada hombre, de acuerdo con su propio poder y recursos, desea convertir en su propio favor y en contra del Otro. Tolstói no concede automática ni arbitrariamente la posición del bien al rey; si no fuera por su búsqueda y por su humilde experiencia al servicio del ermitaño, el rey podría no haber perdonado al asesino, y podría haber decidido castigarlo, y en este caso volveríamos al ciclo de la violencia. Sin

embargo, el rey sigue siendo un agente exclusivo para iniciar la reconciliación, debido a su poder.

Aquí podemos ver claramente que el origen de la reconciliación —y, por extensión, de la no-violencia— es un enfrentamiento existente, que proviene del intento de rectificar un mal, que exige justicia, aunque este intento pueda cristalizar en la venganza (del agresor). La conclusión inevitable es que *la víctima (sujeta) de la violencia resurge simultáneamente como el agente de la venganza y del perdón.* Los actos asociados a la venganza y al perdón están disponibles para los dos personajes de la historia, porque tanto la venganza como el perdón provienen de la confrontación. En otras palabras, la confrontación hace posible tanto la venganza como el perdón.

Ahora bien, esto me lleva a un punto controvertido: *lo que exige perdón es la violencia.* En muchos casos, el perdón se nos presenta como una posibilidad ante un acto violento imperdonable (Derrida, 2002). Sé que al perdonar tal vez no reciba justicia; entonces, ¿por qué sigo abogando por el perdón? Porque *el perdón es el único acto que puede trascender la violencia, no reprimiendo o sustituyendo la violencia, sino incorporando la violencia a través de la generosidad. Al perdonar me apropio de la historia de la violencia que también es siempre mi propia historia, y a través de ello pongo la violencia fuera de funcionamiento.* ¿Cómo? La violencia perdura al seguir violando y dominando todos los aspectos de la vida, y al cambiar de forma y ampliar su alcance. Lo que hace el perdón es impedir que la violencia se expanda. Como dije, perdonar ocurre como resultado de experiencias de violencia; por lo tanto, es importante que entendamos que *el perdón no es lo contrario de la violencia.* El perdón es lo contrario de la venganza, y la venganza y la contraviolencia alimentan la violencia. Cuando el perdón detiene el ciclo de violencia y contraviolencia, cuando detiene el ciclo de injuria y venganza, entonces prepara el camino para la no-violencia. Tolstói intenta decirnos estas cosas misteriosas.

Perdonar lo imperdonable

Pero he aquí el aspecto doloroso de la historia: tanto el rey como el asesino se perdonan mutuamente, pero de los dos hombres que se perdonan es el asesino cuyo perdón tiene el mayor efecto en la reconciliación, porque perdona lo imperdonable: la muerte de su hermano asesinado por orden del rey. En este caso, el agresor *no recibe justicia* a pesar de su perdón. Sí, la propiedad confiscada a su hermano le será devuelta; uno puede ser compensado por pérdidas materiales, pero la muerte es irreversible y no puede ser rectificada. El hermano del asesino nunca volverá a él, a pesar de su perdón. Y ahí no hay justicia. Sin embargo, esta muerte, en la historia, se convierte en una razón para abandonar el ciclo de la violencia. Esta muerte se convierte en un camino para acabar con la violencia a través de la reconciliación. El impulso inmediato y el instinto de la mayoría de nosotros es que la muerte de su hermano debe ser castigada, ya sea por la ley o por venganza, pero Tolstói intenta mostrarnos que es posible tratar la muerte, esta máxima injusticia, de una forma diferente.

La reconciliación siempre empieza por pensar en el reconocimiento mutuo. La reconciliación no es fácil: es dolorosa y extremadamente frustrante en ocasiones. Perdonar no significa olvidar lo que me ha pasado; no implica reconocer a mi antiguo enemigo como mi nuevo amigo. El perdón empieza por pensar que si soy herido por el Otro, *no tengo por qué* herirlo también, que si soy víctima de la violencia, *no tengo por qué* tomar represalias y victimizar al Otro mediante la contraviolencia. Sí, como lo mencioné, a veces es inevitable que al defenderme de la violencia tenga que usar la violencia, y que, siendo realistas, todo depende de la situación. En la historia, los dos hombres son apartados de la situación de peligro inmediato. Es entonces cuando podemos empezar a pensar en perdonar. Perdonar requiere mucho valor, y dolerá durante mucho tiempo.

Hay un dicho en inglés que dice “perdona y olvida”; también está el lema opuesto, cada vez más popular, que dice “no perdonaré ni olvidaré”. Ninguna de las dos afirmaciones es cierta. De hecho, perdonar es lo *contrario* de olvidar. Para perdonar, debo recordar siempre que yo, como víctima de la violencia, puedo no recibir justicia a pesar de mi perdón. Al

mismo tiempo, aprendo que, en realidad, es la venganza la que implica el olvido, porque al tomar represalias, acabo identificándome con mi enemigo y, tras mi venganza, necesitaré olvidar que actué de forma similar a como mi enemigo me había perjudicado.

Reconciliación

La historia de Tolstói es sobre la reconciliación. El rey en la historia busca la Verdad y por eso plantea las tres preguntas al ermitaño; por lo tanto, podemos decir que es un rey sabio. Eso parece, pero él también es el responsable del asesinato del hermano del asesino y de la confiscación de su propiedad; él es quien, en primer lugar, le dio al asesino una razón para emboscarlo. En el panorama general, el rey es el responsable de iniciar el ciclo de violencia. Esto significa que, al menos en algún momento de su mandato, no fue un rey justo. Estas son cosas que la historia no cuenta explícitamente, sino que más bien sugiere, y al interpretar las historias con el propósito de enseñar sobre la violencia y la no-violencia, debemos ser sensibles a los sucesos que están escondidos entre líneas. De cualquier forma, ahora el rey está tratando de buscar la verdad, pero si no hubiera sido humilde en presencia del ermitaño, si no hubiera sido guiado por el ermitaño para cuidar del hombre herido, tal vez hubiera actuado diferente. Tolstói quiere enfatizar en la importancia de la ética, de la responsabilidad moral hacia el Otro cuando uno se enfrenta a él. En este caso, a pesar de su intención, el asesino no es capaz de hacerle daño al rey porque está herido; esto le da una oportunidad al rey de actuar sin recurrir a la fuerza, en otras palabras, de actuar con amabilidad. La herida del asesino también le da a él la oportunidad de no usar la fuerza y así ser sorprendido por el cuidado del rey. La violencia genera villanos y víctimas, y los conecta entre sí de esta forma dañina. En la historia, ninguno de los hombres está en peligro inmediato, y ahora tienen la opción de rechazar la violencia. En el contexto de la violencia, el perdón conecta a los dos hombres entre sí sin dejar que se hagan daño mutuamente.

Cabe señalar que en esta historia no hay una víctima pura. Los dos personajes son real o potencialmente culpables y responsables de violencia; sin embargo, como un hombre común y como rey, cada uno posee un tipo de poder diferente. El único que no es violento es el ermitaño, y no vive en la sociedad humana; como único personaje verdaderamente no violento y atento de esta historia, el que el ermitaño viva solo en el bosque parece sugerir que la sociedad humana contiene violencia inevitablemente. Este es un punto interesante, si recordamos al propio Tolstói que, aunque era aristocrático, vivía con sencillez y en una comuna equitativa y no violenta que él mismo había creado en sus propiedades. Además, en esta historia, Tolstói parece sugerir que sin la experiencia de la violencia no es posible abogar por la no-violencia. El camino de la no-violencia empieza con la violencia, pero este camino está pavimentado con el perdón, que pone fuera de funcionamiento los efectos, usos y necesidades de la violencia. El perdón da un giro a la violencia; de este modo, perdonar debería transformar al agresor y a la víctima. Este es precisamente el aspecto *transformador* de la no-violencia: la no-violencia se muestra como la energía que surge como reacción a la violencia, pero que se expande más allá de ella. Así es como la no-violencia puede poner fin a la violencia.

Las marcas permanentes

La violencia es irreversible: el perpetrador de la violencia victimiza a otras personas y tal victimización deja marcas para siempre; pero debemos ser conscientes de que el perdón *es reversible*. Aquel que ejerció violencia en mi contra puede seguir siendo violento, a pesar de mi perdón. Por lo tanto, perdonar es apenas el punto de partida para detener el ciclo de violencia, pero el perdón por sí solo nunca es suficiente para la reconciliación. El perdón debe estar acompañado de la justicia; en el caso de la reconciliación, debe estar acompañada de una justicia reparadora y transicional. Si elegimos perdonar, no será un acto de una sola vez para buscar un "cierre" y "seguir adelante" (que se han convertido en los clichés de nuestra época), el perdón debe ser un rechazo continuo a castigar, vengar, sancionar

o excluir, y debe ser apoyado por esfuerzos colectivos para devolver a las víctimas a su justo lugar en la sociedad. El perdón reconoce que el dolor infligido permanecerá conmigo, pero también me permitirá sobreponerme a mi condición. El perdón me permite apropiarme de mi dolor y recordar siempre su causa, pero sin la inclinación a tomar represalias.

Por lo tanto, el perdón tiene un poder *educativo* y así es como podemos utilizar las historias para explorar los diversos aspectos de la violencia, la no-violencia, la reconciliación, el perdón y la justicia con el fin de aprender que la violencia puede ser eficaz para reprimir a los otros, pero nunca será capaz de construir ninguna forma de colectivo humano o sociedad. El único momento en que podemos iniciar el camino hacia la reconciliación es ahora, responsabilizándonos de nosotros mismos y de los demás. El aspecto pedagógico de la narración reside en su poder para permitirnos reflexionar profundamente sobre estos temas complicados y debatirlos, al tiempo que proporciona una distancia segura de nuestras duras realidades cotidianas.

CAPÍTULO 2

Sobre el dolor y la comunidad

Nací y crecí en Irán. En 1979, una revolución popular derrocó a la monarquía y su dictadura en mi país natal y, para consternación de muchísima gente de mi generación, los islamistas llegaron al poder con astucia. Inmediatamente comenzaron a aumentar su fuerza y, cuando tuvieron un entendimiento sólido del poder político, no dudaron en aplastar brutalmente a toda oposición laica asesinando a decenas de miles de disidentes. Mi familia y yo resultamos heridos en ese proceso y abandoné Irán como exiliado en 1987; desde entonces he vivido en Canadá.

Hablar de violencia e injusticia a un nivel personal y comunitario es una de las cosas más difíciles de hacer. Estoy al tanto del triste hecho de que la gran mayoría de los colombianos han sobrevivido a uno de los capítulos más sombríos de la historia de Colombia. Amigos colombianos de la audiencia, sé que han sufrido la violencia y el conflicto de diferentes maneras en una prolongada guerra civil que ha sido perjudicial para la vida de las generaciones futuras; estoy seguro de que a causa de la violencia todos tienen recuerdos que desearían no haber tenido nunca. Así que estoy aquí, ante ustedes, en una tierra lejos de mi país natal, pero esta tierra se siente como mi hogar porque, al igual que muchos de ustedes, tengo una experiencia profunda y personal de violencia, recuerdos que nunca me abandonarán, recuerdos que son parte que lo que soy hoy. La memoria es algo extraño: en nuestro caso, la memoria siempre nos devuelve a la violencia, aunque a veces no nos interese recordar; parece como si la memoria tuviera vida propia, no se somete a nuestros deseos y aparece cuando y donde quiere. Aquí, entre ustedes, no me siento como un forastero, siento que estoy en una *comunidad de personas que han sufrido injusticias y violencia*, soy miembro de esta comunidad.

Esta comunidad está unida por las historias que cada uno de nosotros comparte con los demás. Estas "historias" son realmente nuestras "historias de vida". Cada historia es diferente porque somos personas diferentes, porque cada persona ha pasado por experiencias diferentes de injusticia y violencia, porque cada persona trata con la violencia de forma diferente. Nuestras historias son importantes y debemos cuidarlas; aunque sea doloroso hacerlo, debemos seguir contando nuestras historias, porque no podemos olvidar lo que la violencia nos ha hecho y porque no queremos que la sociedad olvide lo que hemos soportado y sobrevivido. Contar nuestras historias es la forma de defendernos sin dañar a otros y la forma de reescribir la historia de nuestra comunidad desde el punto de vista de las víctimas del conflicto y la violencia.

Cada historia es única, como cada uno de nosotros, porque cada ser humano experimenta el dolor y la injusticia de formas diferentes, pero esto es precisamente lo que nos une. Debido a la violencia e injusticia nos hemos convertido en uno con nuestras historias. Puedo compartir mi experiencia con quienes se sientan identificados, ustedes hacen lo mismo; de esta manera creamos algo nuevo, una "comunidad": algo misterioso y profundo nos une. Por decirlo de otro modo, aunque cada persona haya pasado por una experiencia diferente de violencia e injusticia, todos compartimos la experiencia del sufrimiento.

Las atrocidades demoníacas que presencié en mi país natal me han hecho reflexionar sobre cómo tratar con el dolor que causan la violencia y la injusticia. Una cosa que aprendí fue que compartir nuestro dolor es la base de la comunidad de sobrevivientes de la violencia, compartir nuestro dolor nos une. A través de nuestras dolorosas historias podemos *hablarnos* y compartir recuerdos, porque no solo nos *escuchamos*, sino que también nos *sentimos*; esto es lo que quiero decir con la "base" de una comunidad: estamos conectados de una manera profunda. He oído y leído sobre los tipos de violencia y sufrimiento que han experimentado muchos colombianos, pero no los he vivido; en ese sentido, soy un forastero en su realidad porque no he experimentado cómo la violencia, en sus diversas formas, ha afectado a mis amigos colombianos. Como lo mencioné, cada

uno de nosotros sufre la violencia —incluso el mismo tipo de violencia— de formas diversas y reacciona diferente al dolor; pero, en el sentido de que al hablarnos unos a otros de nuestras experiencias de violencia podemos realmente identificarnos con el dolor de los demás, nuestras diferencias se vuelven mínimas. Nuestras diferencias enriquecen nuestra experiencia comunitaria; cuando compartimos nuestras historias, yo me convierto en colombiano y ustedes en iranís.

Cuando empezamos a reflexionar sobre el dolor que hemos pasado, debemos reflexionar sobre lo que es la violencia.

La violencia y el futuro

La violencia es algo curioso. Permítanme mencionar el hecho más importante: todas las personas intentan evitar la violencia y la gran variedad de sufrimientos que causa; pero, al mismo tiempo, muchos individuos no dudan en causar violencia a otros. Esto me hace pensar en la naturaleza de la violencia; a veces identificamos la violencia con el mal y con personas malas, eso puede ser cierto en muchos casos —y he visto personas que evidentemente disfrutan atormentando a otros, quizá porque fueron educadas de ese modo y sufrieron mientras crecían—, pero, al mismo tiempo, creo que necesitamos tener una respuesta más objetiva.

La violencia siempre tiene un *propósito*, de modo que, mediante ella, la persona que la comete quiere asegurarse de que puede controlar el resultado de la interacción con otras personas; en otras palabras, quien ejerce la violencia quiere controlar el futuro. Para decirlo a la inversa, a fin de controlar el futuro se hace necesaria la vulneración de otras personas. Aquí podemos ver que la violencia necesita una gran fuerza que la respalde; esta puede ser la fuerza del individuo, las armas y el equipo militar, las leyes que justifican la violencia y le dan apariencia jurídica, o la forma en que los seres humanos son tratados por las instituciones que les privan de justicia; estos instrumentos de violencia permiten al agresor imponer su voluntad y su dominio sobre la víctima. Espero que quede claro por qué dije que la violencia se trata de controlar el futuro, hay muchos ejemplos

de ello a gran escala, desde la Alemania nazi hasta la Rusia estalinista. La violencia le permite al agresor hacerse más fuerte y acumular mayor poder a costa de sus víctimas, y cuando el perpetrador se hace más fuerte, la víctima se debilita, esta es la lógica de la violencia; así que, para ponerlo en una forma simple, la violencia siempre sirve a un grupo a expensas de otro. Por lo tanto, la violencia se basa en *desigualdades* sistemáticas y continuas, puedo decir que en todas las formas de violencia hay un elemento innegable de autoimposición y arrogancia, pero ese es otro tema.

Así que, la violencia crea conflicto y lo intensifica, necesita el conflicto no solo para impulsar sus objetivos, sino también para justificarse. Frente a la violencia, la supervivencia de las víctimas depende de anular su fuerza, y es entonces cuando se hace necesaria la contraviolencia. Creo que los seres humanos tienen el derecho fundamental de defenderse a sí mismos utilizando todos los medios que sean necesarios. La contraviolencia tiene como objetivo prevenir que la violencia crezca y se imponga; si esta situación continúa estancada acabaremos teniendo una situación de conflicto armado. Me temo que esta es la más dura de todas las situaciones, porque en cuanto empezamos a enfrentarnos entre nosotros con armas, dejamos de hablarnos; cuando se derrama sangre, se pierden seres queridos, se destruyen familias y los recuerdos se tallan con el dolor, es realmente difícil detener el conflicto armado y hablar. Es difícil, pero no imposible. Entiendo que, en ocasiones, levantarse con fuerza e imponer la contraviolencia sobre la parte que usa la violencia contra mí es inevitable y necesario, pero el problema es que el conflicto empieza a imponer su lógica muy pronto; es entonces cuando se vuelve difícil separar la violencia impuesta y continua de la contraviolencia hacia ella, pues los dos lados del conflicto solo se alimentan mutuamente con el único motivo de continuar el conflicto y la fuerza. Pasado un tiempo, pierde su sentido la duda acerca de quién está en lo correcto y quién no, esta es la situación más desafortunada —asumo—, la cual ha sido soportada por la gente en Colombia por más de 50 años. El número de víctimas de los conflictos colombianos es increíblemente alto, tal vez es precisamente por eso que cualquier paz después de un conflicto tan prolongado es frágil

y necesita un largo proceso de reconciliación y justicia restaurativa que requiere el trabajo de una generación para construirse. Pero la paz solo será sostenible si se conecta a la justicia y a la justicia social; la paz no debe ser entendida como la ausencia de la guerra sino como la condición de posibilidad de vivir en una sociedad justa. Volveré a este punto en breve.

Extrañamente, aunque la violencia consiste en controlar el futuro para que el agresor pueda hacerse más fuerte, en realidad es incapaz de ver su futuro; quienes desatan la violencia contra otros, quienes violentan a otros, no comprenden que mientras infligen sufrimiento a otros están empleando la energía que sustenta la violencia; quienes cometen actos de violencia a gran escala no ven que están creando inconscientemente las bases de un movimiento futuro de una comunidad en crecimiento —esta comunidad se manifiesta desde la experiencia del sufrimiento y el dolor, una comunidad que no se somete a la lógica del conflicto sino que espera acabar con esa lógica—.

¿Quién es una víctima?

Por eso, en mi opinión, ninguna reconciliación puede ser sostenible a largo plazo sin una Comisión de la Verdad imparcial que represente la voluntad colectiva de paz y de justicia. En Colombia, este proceso ha estado en marcha desde 2018, y recientemente, en julio de 2022, se dio a conocer el Informe Final de la Comisión de la Verdad, el cual fue trágicamente asombroso. El Informe Final de la Comisión fue increíblemente impactante y hace llorar a cualquier ser humano; lo importante fue la admirable voluntad colectiva de la población colombiana al tener en cuenta su pasado en un esfuerzo por no dejar que un periodo similar defina su futuro, en este caso, me refiero a los que se vieron perjudicados por la violencia.

Anteriormente dije que la violencia se basa en la desigualdad y aumenta las desigualdades; una parte triunfa violentamente a expensas de la otra, ya que una parte impone su voluntad a la otra; a esta otra parte de la violencia, la que ha sido objeto de violencia, generalmente la llamamos "víctima". La violencia siempre genera víctimas, al igual que genera al

perpetrador. Pero ¿a qué me refiero con víctima? Soy una víctima cuando no puedo defenderme, superar una situación violenta, luchar o contraatacar, o, para decirlo de otra manera, soy una víctima cuando se me priva de actuar en respuesta a la violencia. Tras la revolución en Irán, mi hermano menor fue detenido a los 16 años y pasó 7 años en la cárcel antes de que lo asesinaran en la masacre de presos políticos de 1988, tenía entonces 23 años, su nombre era Ali; nos dejó recuerdos agradables y divertidos, así como cicatrices emocionales y dolores físicos que nunca desaparecerán. Cuando pienso en mi hermano, él fue sometido a una violencia sin fin y perdió la vida, pero, a mi juicio, nunca fue una "víctima": en todo momento durante su interrogatorio y su tiempo en la cárcel se resistió a los perpetradores de violencia de todas las formas posibles, muchas veces simplemente no sometiéndose a su autoridad y siendo castigado por ello; no puedo decir realmente si tuvo éxito, después de todo, perdió la vida, pero puedo decir con seguridad que no fue una simple víctima pues nunca permitió que las despiadadas autoridades penitenciarias lo privaran de la acción.

El noruego Johan Galtung (1965), investigador sobre la paz, dice que la violencia consiste en limitar el espacio de acción, o, dicho de otro modo, la violencia disminuye mi capacidad de actuar de formas que no concuerdan con la lógica de la violencia. La resistencia es un ejemplo de la forma de acción que desafía la lógica de la violencia, pero la resistencia puede adoptar por sí misma la forma de contraviolencia. En muchos casos, la violencia es tan abrumadora que no deja ningún espacio para resistirse a ella; aunque a veces parece inútil encontrar un espacio desde el cual iniciar la resistencia, estoy convencido de que siempre es posible resistir, incluso cuando esta resistencia no parece ser significativa o siquiera notable frente a la violencia. Lo que quiero decir es que siempre hay un espacio que la violencia aún no ha alcanzado y que solo cuando la violencia ha dominado todo el espacio posible para la resistencia, solo en esas raras condiciones uno se convierte en "víctima".

El victimismo, la supervivencia, la resistencia y el dolor están conectados de esta manera. Creo que no puede haber reconciliación sin sacar a la luz la verdad sobre la violencia y dejar que sea un tema de debate

público. Este proceso es doloroso, pero permite a quienes han sufrido de violencia salirse del marco que solo los entiende como "víctimas"; al reclamar su derecho a la verdad, los sobrevivientes de la violencia encuentran una nueva agencia. En el proceso de reconciliación es necesario que los sobrevivientes tengan el poder de llevar a los perpetradores de la violencia ante la Comisión de la Verdad, para que los violadores declaren ante el público, y ante todas las "víctimas", por qué cometieron actos de violencia. Es cierto que la violencia es un fenómeno complejo, sí, los seres humanos se involucran en actos de violencia pero siempre hay una razón más estructural o institucional que moviliza a los individuos violentos. Quienes ejercen violencia sobre otros siempre creen que pueden salirse con la suya porque cuentan con el apoyo de una fuerza mayor, una institución mayor o un ejército mayor; la reconciliación no es posible sin que los perpetradores de la violencia hablen en público de lo que han hecho, pero tampoco es posible sin sacar a la luz los mecanismos de violencia y las instituciones que la apoyaron.

En mi experiencia, he hablado con muchos iranís que fueron sometidos a torturas, encarcelamientos y más; muchos de ellos rechazan totalmente la idea de la reconciliación y se preguntan: "¿por qué debería reconciliarme con la persona que me ha causado tanto daño a mí y a mi familia?", y tienen toda la razón, no hay ninguna razón para que una víctima se reconcilie con el agresor. Si hay justicia en este mundo, dicen algunos de mis compatriotas iranís, los agentes de la violencia deberían ser castigados. A lo que nos enfrentamos en este contexto es a un dilema humano muy profundo, permítanme explicarlo.

Quizá mi razonamiento aclare un poco esta cuestión. Creo que si hago que el perpetrador de la violencia sea juzgado y condenado por sus delitos en un tribunal, sigo siendo una víctima. Desato la fuerza de la ley sobre el agresor, pero durante el proceso legal solo puedo hablar a los jueces y en el proceso legal como víctima; solo puedo hablar al tribunal en términos de "hechos", no en términos de mis sentimientos, mi visión del mundo, mi sufrimiento y todo el dolor que la violencia me ha causado a mí y a mi familia. Los hechos son los hechos, y deben registrarse, pero en

esos hechos termino prácticamente excluido del proceso de buscar justicia; es decir, puedo estar satisfecho de que las personas que me hicieron daño ya no puedan cometer actos violentos contra otros porque están en la cárcel, pero este proceso, considero, no me permite iniciar el proceso de curación: debido a que el enjuiciamiento no implica la participación y la educación de los ciudadanos, no puede impedir el retorno de la violencia y la injusticia. Podemos encerrar a los perpetradores de la violencia, pero no podemos impedir que se produzca la violencia misma; y aunque la violencia es cometida por personas en muchos casos, siempre tiene raíces más profundas y conexiones institucionales y estructurales, la violencia, como lo he mencionado, se alimenta de las desigualdades.

Por muy doloroso que me resulte superar la posición de víctima, debo enfrentarme a la parte violenta en público, pero no de forma violenta, no puedo buscar venganza porque eso no cambiará nada. Ahora, en este proceso necesario no estoy solo, estoy unido a la comunidad de los que han sufrido. Ahora pueden ver por qué antes enfatizaba en cómo nuestros dolores individuales crean un colectivo, una comunidad, por eso también enfaticé en que todos deberíamos contar nuestras historias. La importancia social de esta comunidad ahora es evidente: colectivamente hacemos público nuestro dolor y hacemos ver a los perpetradores el daño que nos han causado; esto no significa que por escucharnos los agresores vayan a arrepentirse, por supuesto algunos lo estarán, y otros jamás lo estarán. Lo que importa en este proceso es crear una sensibilización colectiva sobre la violencia haciendo públicas las historias de cada uno de nosotros; al contrario, someter a los agentes de la violencia a procedimientos judiciales y procesos legales no produce este resultado, simplemente castiga a los individuos sin abordar las causas subyacentes de la violencia, por lo tanto, tendrá un impacto limitado en la sensibilización colectiva, especialmente para las generaciones más jóvenes.

Para mí, la reconciliación no significa que vaya a ser amigo de las personas que me causaron daño y a olvidar lo que me han hecho, nunca podré olvidar porque mi vida ha cambiado como consecuencia de su violencia. La reconciliación significa que ya no soy una víctima y que he

surgido como agente de mi propio destino, significa que ahora tengo el poder y el apoyo para no permitir que la violencia defina mi futuro. En el curso de esta acción, por tanto, tendré que aprender a convivir con los perpetradores en la sociedad, pero ahora el peso del juicio de la sociedad recae sobre ellos. Así es como, al igual que el pueblo de Colombia ha reconocido —en mi humilde opinión— el proceso de búsqueda de la verdad —como en la Comisión de la Verdad de Colombia—, está conectado con la reconciliación y, a través de ella, con la justicia restaurativa. Como una postura pública donde puedo contar mi historia, las comisiones de la verdad tienen el poder de cambiar nuestro destino colectivo.

Pero hay más: estamos hablando de reconciliación, y la reconciliación siempre tiene dos caras. Si el proceso de búsqueda de la verdad está impulsado por la justicia restaurativa y el respeto por quienes fueron heridos por la violencia, entonces puede y debe crear las condiciones donde los agentes de la violencia reciban una segunda oportunidad en la vida: pueden formar parte del proceso de reconstrucción de la vida social, siendo conscientes del daño que han hecho a otros y reflexionando sobre ello. A través del proceso de reconciliación, los perpetradores de la violencia pueden aparecer en público y ayudar a las generaciones más jóvenes a ver la naturaleza viciosa de la violencia.

La conclusión es esta: una vez que comience el proceso de reconciliación y justicia restaurativa tenemos que iniciar un proceso amplio y de gran alcance de socialización para hablar y aprender sobre la no-violencia.

Las vidas no vividas

No he terminado con la complejidad del tema. Hay un dilema que debemos atender: puedo superar la violencia y pasar por el proceso necesario de justicia restaurativa y encontrar mi lugar en mi sociedad y en mi comunidad, pero nunca podré dejar atrás mi memoria y mi dolor porque no puedo borrar el pasado.

Tengo una amiga iraní muy querida, estuvo en la cárcel en la década de los ochenta durante más o menos 8 años, estuvo bajo una enorme

presión porque se negaba a ser una víctima y se resistía a las autoridades penitenciarias como podía; una vez, por su rebeldía, la metieron en una caja de madera del tamaño de un cuerpo humano durante 8 meses, el apodo para este castigo enfermizo era "ataúd" o "tumba". Sobrevivió a todo eso y más tarde llegó a Canadá, donde vive desde hace 30 años; allí dedicó su vida a hacer públicas las historias de los presos políticos y a defender su causa y su exigencia de justicia. En una entrevista dijo algo doloroso pero notable: el periodista le preguntó, con cierta insensibilidad, qué sentía por todas las dificultades que había soportado, ella respondió: "gracias a esos años soy quien soy hoy y no puedo existir de otra manera". Tras reconciliarse con su dolor, ha podido conseguir paz interior; los recuerdos dolorosos permanecen, pero ya no la consumen.

Y luego están los que sufrieron y no sobrevivieron, estas son las víctimas absolutas del conflicto, estos son los que no pueden estar aquí para contar sus historias, pero están presentes por su ausencia significativa. Evidentemente, es doloroso recordar a los que perdieron la vida en el conflicto, y el número de almas perdidas o de desaparecidos por el conflicto en Colombia es asombrosamente alto; cuando pensamos en las almas perdidas, en realidad estamos pensando en sus vidas no vividas, sus sueños frustrados, su cariño no expresado y su amor no entregado. Sí, podemos recordar nuestro propio sufrimiento, un sufrimiento que nos une y nos vincula porque podemos compartir nuestras historias, cada uno de nosotros encuentra al otro en su historia; del mismo modo, frente a quienes la violencia nos ha arrebatado para siempre, ahora también tenemos el deber de contar sus historias, estamos sujetos a este deber mientras vivamos. No debemos permitir que estas víctimas de la violencia se conviertan en cifras, debemos recordar a todas y cada una de ellas mencionando sus nombres y sus vidas, tanto las vividas como las no vividas.

Las historias de vida de los sobrevivientes están conectadas con la experiencia de la violencia, esto es triste y desafortunado, pero no tienen que seguir siendo "víctimas". Sobrevivir a la violencia significa demostrar a todos los demás que, aunque nunca podré olvidar mis recuerdos de violencia, y aunque no puedo volver a mi vida antes de que se viera afectada

por la violencia, todavía tengo el poder de dejar atrás la violencia en el sentido de que esta ya no puede definir mi futuro. Antes dije que la violencia se trata de controlar el futuro; para poderme liberar de las garras de la violencia tendré que derrotarla no dejando que la violencia defina mi futuro, cuando tomo mi futuro en mis manos ya he derrotado a la violencia. Y cuando tomamos colectivamente nuestro futuro en nuestras manos, protegemos tanto como sea posible a la generación más joven de pasar por lo que hemos pasado nosotros; lo que es más importante, ahora estamos en una mejor posición para evitar que se repita este tipo de violencia a través de nuestra comunidad de sobrevivientes. Naturalmente, no podemos hacerlo como individuos, por eso todos necesitamos una comunidad unida por la memoria y el dolor, nuestra cicatriz más profunda está en nuestros recuerdos. La memoria es algo extraño: es la fuente tanto del dolor como de la paz, pero uno nunca sabe cómo se equilibran ambos en cada momento del recuerdo.

Así que, contemos nuestras historias. Y también recordemos y hablemos de aquellos que no están aquí para contar sus propias historias. Démonos la bienvenida a nuestra comunidad.

CAPÍTULO 3

Proceso, procedimiento y violencia institucional

Soy un académico que se ha involucrado en asuntos públicos, pero lo he hecho desde un ángulo particular. Vengo de una tradición filosófica llamada fenomenología, para definirla brevemente, ella es el "estudio de las apariencias" y pretende mostrar lo que está oculto mediante lo obvio y lo manifiesto, lo que todos creen saber. De este modo, la fenomenología expone nuestras suposiciones compartidas y valores colectivos sobre nuestro mundo y nuestras relaciones, y cuando esto se logra, podemos realmente empezar a ver nuestras realidades con mayor claridad, como lo que realmente son. El fundador de la fenomenología moderna, el austriaco Edmund Husserl, definió célebremente a la fenomenología como "hacia las cosas mismas"; aunque la fenomenología se considera una escuela filosófica, tiende a describir y revelar cosas en lugar de ofrecer pruebas.

Célebremente, Edmund Husserl llamó a los filósofos "*Funktionäre der Menschheit*" o "los funcionarios de la humanidad". Su punto es acertado, pero me gustaría expresar lo contrario de lo manifestado por Husserl y decir que al servir al "público" —que en realidad significa las comunidades de humanos— los funcionarios son filósofos activos. Sé que a algunos de ustedes no les gustará que se les tache de filósofos, a mí tampoco, pero lo que quiero decir es que al involucrarse a diario en los asuntos públicos, al tratar con las quejas, los problemas y las cuestiones de los ciudadanos, y al encontrar soluciones para ellos, siempre se está enredado en una percepción específica de la humanidad, una percepción que se adentra en el trabajo institucional cotidiano en un escritorio, con un computador, en reuniones con legisladores, supervisores o gestores, y en conversaciones con sus clientes y las personas. Se está, así, involucrado en la planeación del futuro de la comunidad, esto es importante; los funcionarios tienen ese poder, aunque muchos de ellos digan que aportan poco en la futura

dirección de la comunidad debido a la organización institucional de la oficina y los mandatos y prioridades de los cargos superiores.

En mi humilde opinión, en un país como Colombia, que atraviesa una época de posconflicto difícil pero de vital importancia, es relevante entender el servicio público en relación con las futuras generaciones de colombianos. La idea misma de posconflicto sugiere que el objetivo compartido y el proyecto colectivo sea la *reducción de la violencia* en todas sus figuras y formas mediante la introducción de alternativas no violentas que puedan hacer frente a las consecuencias del conflicto tanto a corto como a largo plazo. Es por ello que aquí me gustaría hablar de un tipo específico de violencia que pasa desapercibida habitualmente, una forma de violencia que he desarrollado en mi trabajo, la llamo "violencia institucional".

Pero antes de hablar de la violencia institucional pongámonos de acuerdo sobre cómo entendemos la violencia en general. Ofrezco en las siguientes palabras una breve elaboración; es lamentable que cuando los seres humanos de cualquier rincón del mundo, de cualquier cultura o nacionalidad, y en cualquier idioma, hablan de "violencia", tienen más o menos una idea clara de cómo la violencia se revela en la acción de los seres humanos: la guerra, la tortura, el asesinato, las lesiones, el encarcelamiento, la agresión, la violencia sexual, la discriminación racial, la violencia intrafamiliar, el abuso, la humillación, el desahucio y muchas otras prácticas son violentas. Imagino que solo una minoría muy muy pequeña de personas en este mundo no ha experimentado nunca una u otra forma de violencia, ya sea directamente o a través de un ser querido, pero incluso esos afortunados individuos han estado expuestos a las noticias sobre la violencia que son habituales en este mundo. Cuando pienso en los actos evidentes de violencia que he mencionado de forma fenomenológica, se me ocurren dos denominadores comunes de la violencia y, en mi opinión, estas dos características se aplican a todos los tipos de violencia. En primer lugar, lo más evidente es que la violencia *vulnera*, con esto quiero decir que la violencia es una *imposición* de la voluntad y los intereses de una persona o un grupo sobre otra persona o grupos de personas y siempre *a expensas del Otro*; dicho de otra manera,

en una relación violenta uno gana algo y el otro pierde algo, uno dicta y controla una condición y el otro pierde el control, uno se fortalece agrediendo e imponiendo y el otro se vuelve más débil y perjudicado incluso hasta el punto de perder la vida.

En segundo lugar, el acto de violencia siempre deja una huella, tanto física y mental como social, y dichas huellas de la violencia no pueden borrarse; en otras palabras, el impacto del acto violento en el presente y en el futuro define la relación entre el agresor y la víctima, y también afecta negativamente el curso de vida y las actividades futuras de la víctima. En muchos casos de violencia, la víctima siempre recordará la violencia como un punto de inflexión en su vida, dicho de otro modo, la violencia se convierte en la historia de vida de la víctima. Muchas religiones identifican la violencia con el mal y atribuyen la violencia a personas moralmente depravadas o corruptas, esto puede ser cierto en muchos casos, pero esta perspectiva no explica la violencia en términos de causas estructurales e intereses colectivos de las partes agresoras. Lo que observo es que la violencia siempre tiene el poder de producir los resultados deseados, y por eso es tan común en todas las civilizaciones humanas, pasadas y presentes; la violencia es tan desenfrenada porque en la mayoría de los casos consigue resultados... a expensas de las víctimas.

Estos dos puntos se refieren directa y claramente a la violencia de persona contra persona, puede que sea cierto, pero estos puntos también se aplican a formas más amplias de violencia. Por ejemplo, la guerra nunca es un acto individual, siempre es colectivo; en las guerras entre naciones, o en una guerra civil, una entidad colectiva agrede a otra entidad colectiva que inevitablemente contraataca utilizando la contraviolencia, de hecho, la guerra empieza donde terminan las negociaciones. Pero también en este ejemplo los dos principios que mencioné siguen siendo pertinentes. La cuestión es la siguiente: si estamos de acuerdo con las dos características, entonces podemos observar que, en algún punto, ciertas prácticas violentas se vuelven tan comunes que terminan siendo aceptadas por la comunidad, ya sea por su utilidad o inevitabilidad; entonces, la comunidad empieza a implementar estas prácticas a través

de sus instituciones mediante la elaboración de políticas que tienen sus raíces en diversas formas de violencia, de esta forma, en mi opinión, la violencia se rutiniza institucionalmente y, por tanto, se acepta. Llamo a estas prácticas aceptadas y procedimentales "violencia institucional".

En este punto ya podemos proseguir y hablar sobre la violencia institucional. Espero poder demostrar que este tipo de violencia redefine el concepto de violencia de un modo profundo y que, para abogar por un futuro no violento, es importante comprender la violencia institucional. También sostendré que quienes participan en el servicio público ocupan un lugar privilegiado a la hora de abordar y desafiar las formas de violencia institucional.

Violencia institucional

La vida pública moderna está dirigida por instituciones formales establecidas para regular no solo la relación entre los individuos, sino, lo que es quizá más importante, regular la relación entre los ciudadanos y el Estado moderno. El Estado moderno es la institución formal más poderosa de nuestra sociedad. Independientemente de cuál sea el propósito de cada oficina y departamento, lo que hacen las instituciones modernas, en general, es generalizar la administración; dado que todas las instituciones tratan, directa e indirectamente, con seres humanos —y, por supuesto, con la naturaleza y otras especies—, la generalización institucional se vuelve problemática. Sí, comprendo que cuando se trata de poblaciones enormes la institución necesita un conjunto de normas para todos en la comunidad, pero el problema es que somos comunidades diferentes con antecedentes muy distintos y que nos enfrentamos a cuestiones y problemas diferentes; tenemos preocupaciones y problemas comunes, pero también tenemos preocupaciones y problemas específicos de cada comunidad, cada grupo etario, cada género y grupo sexual, cada cultura, y así sucesivamente. Cuando hablo de generalización me refiero a la forma en que los seres humanos son convertidos en *abstracciones* a los ojos de las instituciones; así, la ley y las instituciones, al mantener normas específicas de aplicación

universal en una sociedad, no se preocupan principalmente por los contextos específicos de los individuos y las comunidades; en otras palabras, los clientes de las instituciones siempre son sujetos *isomorfos*: isomorfo quiere decir que todos los seres humanos tienen la misma (*iso-*) forma (*morphé*) desde el punto de vista de las instituciones. Esta es la esencia de la "violencia institucional": reduce los seres humanos concretos y diversos a sujetos iguales pero abstractos sometidos a normas y reglamentos, y aquí radica precisamente la importancia del servicio público. Volveré a este razonamiento.

Pero ¿de dónde vienen las instituciones? Todas las instituciones vienen y están formadas por una experiencia original en la que existía una necesidad colectiva de responder a problemas históricos y regionales específicos; cuando un colectivo necesita tratar un problema compartido es razonable establecer una institución que se encargue de ese problema, esto es bastante entendible y necesario. Por lo tanto, podemos decir que una institución siempre proviene de un "momento creativo" (Marx, 1971, p. 167), aunque no tengamos un recuerdo claro o la documentación histórica de ese momento original. Por ejemplo, cuando surgieron los Estados nación modernos, en lugar de los antiguos imperios o las colonias en decadencia en el siglo XIX y en torno a él, casi todos los Estados tenían la pena de muerte o pena capital en sus leyes penales; en la actualidad, el 70 % de los Estados ha abolido la pena capital tanto en la ley como en la práctica, pues han reconocido la violencia en la pena de muerte y que incluso los crímenes inimaginablemente violentos contra los ciudadanos no deben ser tratados con asesinatos autorizados por el Estado. Por cierto, esto no significa que la gente misma esté en contra de la pena de muerte; vengo de Canadá, y Canadá no tiene pena de muerte, pero aun así la mayoría de los canadienses cree que la pena de muerte debería aplicarse en casos de crímenes extremos. Mi punto aquí es el siguiente: una experiencia original de formación estatal en algún momento hizo que la pena capital fuera razonable, pero ahora, con el crecimiento de los derechos humanos universales y también entendiendo las leyes no solo como medidas punitivas sino también rehabilitadoras, ese momento original ya no es relevante y

las prácticas institucionales han cambiado, aunque nos haya llevado casi un siglo comprenderlo.

Ahora, volviendo a mi punto, y aquí debo hablar en términos abstractos, todos sabemos que las instituciones duran más que la experiencia original y la comunidad original de la cual surgieron, así que lo que realmente queda es una institución que tiene existencia propia y se define por sus mandatos y procedimientos. En otras palabras, una vez que se establece una institución, con el paso del tiempo se aleja gradualmente de la experiencia original que en algún punto hizo necesario el instituir nuevas normas y funciones, y darles legitimidad. Las experiencias y necesidades originales nunca desaparecen por completo de la lógica de las instituciones, pero mientras las instituciones envejecen, en especial cuando cambian significativamente las condiciones generales de la comunidad, muchas prácticas institucionales de tiempos y contextos antiguos pierden gradualmente no solo su eficiencia, sino también su legitimidad; este proceso suele ser tan gradual que, en ocasiones, es difícil darse cuenta de que las instituciones ya no están en sincronía con la comunidad.

Lo que sucede es que en algún momento las instituciones empiezan a *forzar* sus normas y regulaciones (Marx, 1971, p. 167), y la comunidad empieza a ver las instituciones como una imposición. Espero que ahora sea claro a qué me refiero con violencia institucional: en esta situación tenemos una institución que termina *imponiendo* sus normas a una población que ya no es la misma comunidad que fundó anteriormente dicha institución; para decirlo de forma sencilla, las personas cambian y las prácticas institucionales permanecen iguales, en algún momento estuvieron conectadas entre sí, pero ahora se han distanciado y aislado.

Podemos entender, en general, que una institución ha envejecido y no responde cuando esta no aborda nuestros problemas, sino que nos impone sus normas y reglamentos; pero a esto todavía no lo llamamos violencia, porque por lo general aceptamos la violencia como una demostración más dramática de fuerza, como la guerra y el asesinato. Por eso la violencia institucional es prácticamente "invisible": permanece desmedida y escondida tras las prácticas y procedimientos institucionales. En su

esencia, una institución no es simplemente un departamento o una oficina: en realidad son procesos y procedimientos. Los procedimientos son grandiosos porque se espera que traten a todos por igual y hagan el trabajo; los procedimientos justos pueden contribuir enormemente a la igualdad, la equidad y la justicia; pero ¿qué pasa cuando estos procedimientos están desligados de la experiencia real y no pueden responder a las expectativas y necesidades de la comunidad actual?, una vez más vemos que los procedimientos que originalmente estaban destinados a servirnos se convierten en imposiciones. En otras palabras, volviendo a mi definición original de violencia, al aplicar normas e imponer procedimientos que no abordan las necesidades de la comunidad, las instituciones empiezan a *vulnerar* a los individuos; como dije antes, esta forma de violencia es prácticamente desmedida e invisible.

Tengo que aclarar: una norma para todo es señal de justicia si todos venimos del mismo trasfondo social, económico y cultural; no obstante, ¿funcionará en una sociedad diversa que evoluciona rápidamente, sobre todo en sociedades como la colombiana, que intentan empezar un nuevo capítulo en su historia y alejarse de la violencia?

Justicia social

Teniendo en cuenta mis reflexiones sobre la violencia institucional, creo que ahora estamos en una buena posición para redefinir la violencia. Mi definición anterior sigue siendo válida porque se aplica a los casos más claros y comunes de violencia, pero al examinar las instituciones podemos incluso añadir más detalles a nuestra comprensión actual de la violencia.

Antes mencioné que un acto de violencia crea, por un lado, al agresor o perpetrador y, por el otro, a la víctima. El perpetrador de la violencia emplea la fuerza para impulsar sus propios intereses a expensas de su víctima, mediante la violencia, el perpetrador se acerca a sus objetivos; pero la víctima experimenta lesiones, daños y retrocesos, siempre estará atada a ese momento de agresión y su futuro se verá afectado por la violencia. Así pues, no solo se altera el curso futuro de la vida de la víctima en el

sentido de que esta se verá potencialmente privada de oportunidades futuras que de otro modo estarían potencialmente a su alcance; por eso, en las sociedades que salen de un conflicto, es sumamente importante que la justicia transicional y la justicia restaurativa sean un acto colectivo y nacional para las víctimas de la violencia. Pero ese es otro tema.

Supongamos que una niña crece en una sociedad en la que tiene acceso a nutrición, educación, atención sanitaria y un entorno seguro tanto en casa como en la ciudad, crece en estas condiciones normales esperando algún día tener una educación, un buen trabajo, una vida digna, una familia, etcétera. Ahora bien, si de niña se ve privada de nutrición, atención sanitaria, educación o un entorno seguro, o de todo ello, ¿no tendrán estas condiciones un impacto cuantificable en su futuro unos 20 años después? Si su vida se ve afectada a una edad temprana por las privaciones, sufrirá las consecuencias en el futuro. ¿Cómo podemos entender esta situación? ¿No es también una forma de violencia porque produce precisamente víctimas a largo plazo?

En este caso se trata de una forma de violencia que no es tan directa y clara como las lesiones o la guerra, y por eso la pasamos por alto. El filósofo noruego Johan Galtung habla de "violencia estructural" y la define como el aumento de la distancia entre la realidad y el potencial de una persona: "*La violencia se define aquí como la causa de la diferencia entre lo potencial y lo real*, entre lo que podría haber sido y lo que es. La violencia es lo que aumenta la distancia entre lo potencial y lo real, y lo que impide la disminución de esta distancia" (1969, p. 168, las cursivas figuran en el original). En consecuencia, si debido a las privaciones una niña acaba en la pobreza absoluta en su vida adulta y sufre afecciones físicas y mentales, en lugar de tener una vida decente y productiva y participar de forma significativa en los asuntos públicos, los potenciales de esta niña se destruyen en la realidad y termina convirtiéndose en una víctima.

Desafortunadamente, *esta es tal vez la forma más común de violencia en todo el mundo*, y es causada por la opresión política y las desigualdades económicas. Ahora bien, esta forma de entender la violencia amplía el concepto, pero también aumenta nuestra sensibilidad hacia la violencia.

La violencia es vista actualmente como un fenómeno a largo plazo que se compara con una acción violenta (o una serie de acciones) que victimiza a otros directamente; con este nuevo entendimiento, la violencia puede incluso no tener un perpetrador. Podemos decir que la guerra y la guerra civil imponen pobreza a las personas que están en las zonas de conflicto y a aquellas que quedan atrapadas en el fuego cruzado, pero mucha de la pobreza que causa la pérdida del futuro potencial de las personas es debido a las desigualdades estructurales del mundo.

Así que me inclino por declarar que la definición de violencia de Galtung introduce un nuevo elemento para entender la violencia, la *justicia social*. No podemos tener una sociedad no violenta cuando las relaciones sociales se basan en desigualdades estructurales e institucionales. La justicia social, la igualdad y la equidad son las condiciones fundamentales para sobrellevar una sociedad pacífica y no violenta.

La violencia institucional es importante porque son, por lo general, las instituciones las responsables de perpetuar injusticias sociales y desigualdades. Las instituciones esconden la violencia que perpetúan a través de procesos y procedimientos y tras la idea de que se deberían aplicar las mismas normas a todos en una sociedad cuya población tiene necesidades diferentes. Ya hablé sobre esto: en una sociedad en la que son comunes las desigualdades y las probabilidades de perder la vida, no se puede reducir a las personas reales a individuos abstractos que las instituciones quieren manejar y gobernar; somos social y culturalmente diferentes, como lo mencioné, y también somos diferentes en cuanto a nuestro acceso a las oportunidades de vida y recursos nacionales que podrían darnos potencialmente un mejor futuro. Cuando una institución no tiene en cuenta los diferentes contextos y recursos de su público, en realidad le niega la oportunidad de mejorar su vida; por decirlo de otra manera, en una sociedad en la que las instituciones tratan a todos por "igual" cuando existen grandes desigualdades en ella, la institución termina en realidad perpetuando las formas ya existentes de violencia estructural y otras formas de violencia en la sociedad.

Los funcionarios como filósofos

Ahora veamos a las instituciones desde otro ángulo: lo más importante es recordar que nosotros somos los creadores de las instituciones y las personas que las manejamos. Sí, la mayoría de las instituciones tienen sus orígenes antes de nuestra llegada al mundo y, por lo tanto, imponen su lógica, poder, normas y regulaciones, pero nosotros tenemos el poder colectivo de desafiar las prácticas y procedimientos institucionales actuales, y podemos hacer esfuerzos para reducir la violencia institucional. Las instituciones pueden haberse establecido por motivos que las generaciones previas creyeron adecuados, pero sus objetivos y funciones ya no tienen mucho sentido para nosotros; ahí es cuando la violencia institucional más se siente: cuando la institución va en función de imponer su propia lógica en lugar de ocuparse de las necesidades de la generación actual. La necesidad de redefinir los roles y funciones de nuestras instituciones se siente cada vez más fuerte en tiempos de transición, como el periodo histórico que Colombia está experimentando ahora —un periodo con grandes implicaciones para el futuro colectivo del país—.

Con este punto se cierra el círculo de mi explicación: al principio dije que un servicio público y los funcionarios desempeñan un rol importante dentro de la sociedad. Mi punto ya debe estar claro: si somos capaces de imaginar un futuro no violento, también somos capaces de reflexionar de manera crítica sobre las prácticas institucionales y sus resultados para una sociedad cambiante. Los funcionarios son la primera línea de las instituciones: son los individuos que conectan los motivos detrás de las instituciones y sus funciones con las necesidades de la comunidad; son los que tienen un conocimiento sólido del funcionamiento interno de las oficinas y, al mismo tiempo, reconocen cómo la institución funciona o no funciona para la comunidad; los funcionarios se ocupan tanto de procedimientos abstractos como de interactuar con personas concretas. Esta es una posición única, pueden tomar las necesidades de la sociedad e impulsar el cambio en la práctica institucional; si eso ocurre, los procedimientos que se imponen a la comunidad se transforman en procesos que tienen en cuenta las necesidades de la comunidad e intentan abordarlas. Creo que

cada funcionario que es consciente de las necesidades de la comunidad y está comprometido con la reducción de la violencia, incluida la violencia institucional, está equipado con el conocimiento y privilegiado con la posición para participar en este esfuerzo colectivo único.

¿Y por qué es importante esta forma de considerar el papel de los funcionarios? Porque al cambiar las prácticas institucionales también transformamos la forma en que la sociedad funciona y sus prácticas comunes. Las instituciones creadas para imponer los intereses de los grupos poderosos y dominantes producen una sociedad en la que determinados grupos de personas también imponen su voluntad y sus intereses a los demás; en otras palabras, tales instituciones acaban perpetuando la fuerza, la violencia y la desigualdad. Las instituciones que son receptivas a las necesidades de la comunidad y tratan a los individuos con respeto y defienden sus derechos se convierten en actores dinámicos del proceso colectivo de reparto del poder, de la construcción de la comunidad y de la no-violencia; la equidad, la justicia y la sensibilidad hacia las necesidades individuales y comunitarias son el distintivo de las instituciones que tengo en mente. Como dije antes, la no-violencia no puede perdurar sin la justicia social, ya que ambas son codependientes; para expresar esta idea de otro modo, ampliar la justicia social como un esfuerzo colectivo preparará para vivir de forma no violenta.

Al principio cité a Edmund Husserl, que llamó a los filósofos "funcionarios de la humanidad", su observación es acertada, pero he invertido su lema afirmando que los funcionarios son los filósofos de la humanidad. Espero que ahora entiendan por qué lo dije: un funcionario está implicado en la gestión diaria de los asuntos humanos, y todos los funcionarios participan en esa gestión teniendo en mente una *cierta percepción* de lo que la humanidad significa para ellos, y eso es exactamente lo que han estado pensando los filósofos durante siglos. De hecho, los funcionarios son filósofos, pero no son filósofos de sillón, desconectados, sentados en sus salas de estudio y tratando de interpretar el mundo y comprender a la humanidad leyendo libros; los funcionarios son filósofos prácticos que se encuentran en la primera línea de los asuntos humanos, son los que

tienen una gran imaginación, están comprometidos con la mejora de las condiciones de sus conciudadanos y reflexionan críticamente sobre sus funciones y procedimientos institucionales para poder servir realmente a la comunidad con amabilidad, justicia y gentileza. En pocas palabras, los funcionarios son filósofos que tratan de cambiar el mundo, con cuidado, amabilidad y paso a paso.

CAPÍTULO 4

Imaginar la no-violencia

Estoy encantado de hablarle a estudiantes y líderes estudiantiles. Ser estudiante universitario es un curioso *estado del ser*: los estudiantes van a la universidad y adquieren conocimientos para prepararse para un mundo diferente, un mundo que aún está por venir o *a-venir*, un mundo en el que los estudiantes esperan que, gracias a su educación, puedan contribuir a construir un mundo mejor. Hay muchísimo en lo poco que acabo de decir: la educación nos vincula a un futuro que no está aquí, pero esperamos que *llegue* y que su llegada esté ligada a nuestro esfuerzo colectivo por aprender y aplicar nuestros conocimientos.

Si pensamos detenidamente en estas palabras —estudiante, conocimiento, futuro— nos damos cuenta de que un universitario suele tener un sueño utópico. Como jóvenes adultos, los estudiantes universitarios aprenden conocimientos que les permitirán ocupar un lugar estable en la sociedad y tener un impacto en la creación del futuro. La actual generación de estudiantes universitarios se sitúa específicamente en la realidad del posconflicto colombiano —el posconflicto, en mi opinión, no es una situación, es un proceso— que constituye el momento histórico inmediato de los universitarios de hoy en día quienes, pese a todo, también han heredado una larga historia de violencia. Este nodo histórico específico en el que se sitúan los universitarios de hoy representa una oportunidad histórica para bloquear la trayectoria que se ha recibido del pasado colombiano y construir el futuro del país por un camino diferente, pacífico y justo.

Por lo anterior me gustaría hablar de violencia y no-violencia, sobre todo en términos teóricos, pero espero que también en conexión con las realidades de nuestras vidas. Mi intención aquí no es aclarar las cosas, por el contrario, es complicarlas; las complicaciones siempre nos llevan a pensar de forma más crítica y, al final, con suerte, de forma más clara. Mi interés está en pensar con mayor profundidad acerca de la no-violencia.

La no-violencia en el exterior

Permítanme comenzar dejando registro de la observación más triste de todas: el hecho de que vivimos en un mundo en el que civilizaciones enteras, en toda su diversidad, están basadas en la violencia sistémica y estructural. Este mundo colonial y explotador contiene tanta violencia que lograr imaginar la no-violencia se ha vuelto increíblemente difícil, incluso inalcanzable. Aquí hay una paradoja: la no-violencia es, de hecho, *real*. Se puede decir que los aspectos generativos de la vida son no violentos; los ejemplos de situaciones generativas y momentos en la vida de no-violencia son: el nacimiento, el cuidado desinteresado, el amor verdadero, la paternidad genuina, la creación artística o la convivencia con respeto mutuo y al margen de las relaciones de poder. Pero analicemos de cerca: llamamos "no violentas" a estas actividades y comportamientos humanos porque quedan al *exterior* de las formas y expresiones claras de la violencia tales como la guerra, el abuso, la tortura y el encarcelamiento; estas manifestaciones de violencia son habituales, nos rodean a todos y cada uno de nosotros, y permean casi todo lo que hacemos. Por lo tanto, ¿no es extraño que para categorizar las acciones humanas que quedan al *exterior* de la violencia tengamos que utilizar el término negativo "*no-violencia*"?

Permítanme reflexionar sobre esta extraña apariencia "negativa" —o, para ser exactos, "privativa"— de un poder que, por el contrario, es "positivo" y generativo. Espero mostrar que este interés lingüístico en la palabra conduce a algunas observaciones fenomenológicas interesantes, y nos permite comprender los increíbles retos a los que nos enfrentamos cuando queremos cambiar en pro de una vida colectiva no violenta. Quiero mostrar que la *negatividad* de la *no-violencia* dice mucho, y luego analizaré cómo apoyarse en la no-violencia en un mundo violento.

El replanteamiento de la *no-violencia*

Cuando estaba investigando para mi trabajo sobre la violencia y la no-violencia (Vahabzadeh, 2019) me di cuenta de algo curioso, algo muy obvio sobre lo cual, para mi asombro, no había escuchado hablar a nadie

más. Me sorprendió la expresión "no-violencia": durante mucho tiempo me he preguntado por qué en varias lenguas europeas y asiáticas en las que he indagado no existe una expresión que signifique lo *contrario* de violencia. La paz es lo contrario de la guerra, pero ¿qué es lo contrario de la violencia? Me sorprende que las referencias que se hacen a las formas de acción, comunicación o enfoques que rechazan la violencia se planteen siempre en *negativo*; este es el caso de las lenguas de base latina y alemana: *no-violencia*, *nonviolenza*, *non-violence*, *Gewaltlosigkeit*.

Del mismo modo, el término acuñado por uno de los defensores más influyentes de la no-violencia, Mahatma Gandhi, es *ahimsa*, que significa literalmente "no dañar", la forma negativa (a-) de *himsa*, lesión o daño (Gandhi, 1983, p. 305). En mi lengua materna, el persa, la forma adjetival *bikhoshunat* (no violento) o la forma nominal *khoshunatparhizi* (abstenerse de la violencia) son palabras nuevas que llegan por traducciones de equivalentes europeos y gandhianos —estas palabras no tienen raíces lingüísticas autóctonas—. En otra lengua asiática que hablo en cierta medida, el turco, la palabra şiddetsizlik también es una traducción de no-violencia. Por supuesto, estas son observaciones selectivas y no puedo generalizarlas sin hacer un estudio de las lenguas del mundo, pero no es mi objetivo aquí. La cuestión es que el concepto *dominante y moderno* está inequívocamente arraigado en el humanismo europeo y, como tal, se ha vuelto universal a lo largo del siglo XX y se ha extendido hacia otras culturas. Esta negatividad aún se puede analizar más a fondo: si en tantos idiomas —y, por tanto, en nuestras cosmovisiones contemporáneas— *solo* se puede hablar o imaginar la "no-violencia" en términos de *evitar o rechazar* la violencia, ¿no nos dice esto que la violencia, además de ser omnipresente y habitual, realmente es fundamental para la vida social humana?

Como ya se ha mencionado de forma sencilla, la paz es la ausencia de la guerra y ambos términos son opuestos. ¿Hay alguna palabra en nuestro vocabulario que represente la condición de ausencia de la violencia? Si lo analizamos podremos localizar en nuestro lenguaje la constitución fundacional y sistémica de la estructura de diversas formas

de organización social, política, económica y cultural. Entendida así, *la idea de violencia* es previa a cualquiera de sus manifestaciones y formas específicas, aunque la violencia nunca ha tenido escasez en maquinaria para su aplicación, y ciertamente no hay déficit de personas dispuestas a cometer actos violentos, voluntaria o inconscientemente.

En otras palabras, el mundo humano parece tener *fenómenos* (aparece y se expande) a través de la violencia. Evidentemente, esta observación se aplica a las civilizaciones, tanto antiguas como recientes, puesto que todas las civilizaciones se construyen con base en poderes jerárquicos y exclusivos, la militarización, la explotación, la colonización y la opresión de las masas. Así pues, aunque no se basa en un estudio histórico, mi afirmación logra captar un cierto "sello" y firma de las civilizaciones. Por lo tanto, es seguro asumir que la violencia no solo es omnipresente, lo abarca todo y, por ende, es hegemónica, sino que también impregna la mayoría de las formas de organización social (siempre y cuando sean jerárquicas) y la mayoría de las actividades humanas dentro de esas modalidades de organización social. Siendo así, lógicamente se espera que la defensa de la no-violencia, incluso en los contextos y casos más pequeños, vaya en contra de una característica fundacional y fundamental de las civilizaciones humanas; en mi trabajo, a esta característica la he denominado como la "primacía ontológica de la violencia" (Vahabzadeh, 2019, p. 60).

Dado que la violencia tiene un carácter fundacional en la creación de las civilizaciones humanas, se revela, de manera inquietante, que somos hijos de historias y civilizaciones violentas, que la mayoría de las actividades vitales imponen algún tipo de relación violenta con otros humanos, con especies no humanas y en este planeta vivo que respira, la Tierra, que nos ayuda, pero que parece intentamos destruir. Insisto en mi oscura y desesperanzada observación porque creo que aceptar esta hipótesis proporcionará, paradójicamente, esperanza para imaginar la no-violencia. Cabe señalar que mi observación sobre la primacía de la violencia y su carácter fundamental brinda un punto de referencia, una forma de situar nuestras perspectivas para que logremos tener una nueva forma de ver la posibilidad

de la no-violencia; entre más repensemos la violencia, más a fondo notamos la dificultad de *pensar* en los modos de violencia omnipresentes de hoy en día *desde* sus formas sistémicas e implícitas. Después de todo, las guerras, conflictos armados e intervenciones unilaterales; los genocidios y masacres; las violaciones, violencias sexualizadas y abusos; los prejuicios excluyentes como el racismo, sexismo, discriminación por edad, discriminación por discapacidad, especismo, homofobia, xenofobia y el lingüicidio, hacen parte —en mayor o menor medida— de la estructura de innumerables civilizaciones humanas. ¿Cómo nos podemos enfrentar a todas ellas?

La soberbia

La perspectiva fenomenológica nos muestra que la violencia, tanto si surge de prácticas institucionalizadas, como si procede de individuos y grupos, sigue siendo siempre soberbia. *Soberbia significa autoimposición arrogante*; es la imposición de una vida, bajo sus características específicas, sobre otra vida. Con frecuencia esta autoimposición adopta la forma de una norma común —como muchos prejuicios—; otras veces adopta la forma de la ley protegida y aplicada por un poder soberano. Cuando la violencia reina suele crear justificaciones para sí misma: la violencia apela a la necesidad; se justifica como un inevitable medio de defensa frente a un enemigo; se razona que ella es necesaria si queremos sobrevivir y tener acceso a ciertos recursos; o en el caso de la justificación más aceptada, la violencia se considera una forma útil de castigo o sanción legal. Además, todos los ejercicios de violencia necesitan una figura soberana que los respalde; a veces el soberano es la persona investida de autoridad y a veces es la persona que tiene acceso a la fuerza. Somos conscientes de que la violencia está estrechamente vinculada tanto al poder jerárquico como a la justificación. Por último, me gustaría señalar que cuando el poder soberano pierde su energía y gradualmente se encuentra con su propia desaparición o la perspectiva de su desaparición le llega a la vista, y cuando las justificaciones de la violencia se vuelven inútiles e inaceptables para la percepción pública, es cuando la violencia se vuelve aún más agresiva, más exigente y aboga

por una mayor dominación. Este punto muestra por qué en las situaciones de conflicto, a medida que se desvanecen sus justificaciones originales, las dos partes antagónicas se involucran cada vez más la una contra la otra a través de una violencia abierta; así, se alimentan mutuamente en el ciclo de violencia que cumple y luego no cumple ningún propósito evidente, si es que cumplía algún propósito en primer lugar.

Comprender este punto nos enseña que cuando presionamos colectivamente para poner fin a la violencia no deberíamos esperar que ella simplemente desaparezca; de hecho, si tenemos éxito, deberíamos esperar que la agonizante violencia en cuestión fuera aún más agresiva e incontrolable durante un tiempo, antes de encontrar su fin y ceder a la no-violencia. Los numerosos y brillantes experimentos de Mahatma Gandhi con la violencia colonial en su campaña contra el Imperio británico, que duró décadas, demuestran muy bien este punto; al desafiar a los británicos con acciones no violentas, invitó a una represión y una violencia cada vez mayor (Devji, 2012), hasta que los británicos ya no pudieron mantener su dominio y, con la disminución de su Imperio en la posguerra de la Segunda Guerra Mundial, abandonaron la India. Así es que, al impulsar la no-violencia, no nos debemos desanimar si nuestros primeros esfuerzos producen resultados que no deseábamos o si nuestros esfuerzos terminan por generar resultados opuestos. Es importante señalar que tanto la violencia como la no-violencia están impulsadas por la fuerza, y sí, por diferentes tipos de fuerza, pero a pesar de todo ambas necesitan de la fuerza. La no-violencia necesita abrirse paso y provocar la desaparición de la violencia.

El camino a la no-violencia

Por supuesto, mi hipótesis de que todas las civilizaciones son fundamentalmente violentas desde el punto de vista estructural e institucional no niega la presencia de actos humanos que suelen caracterizarse como "no violentos": el amor *incondicional*, la generosidad *incondicional*, el cuidado y el perdón son tan antiguos como la propia humanidad. Muchas

enseñanzas éticas y morales apoyan estas asombrosas facultades humanas, pero debemos ser conscientes de que no podemos simplemente asociar la no-violencia al amor o al cuidado a nivel personal o comunitario, ya que los actos de amor y cuidado, si nos abstenemos de idealizarlos, pueden ser tanto genuinos como contener elementos de soberbia. Además, en una situación de conflicto, es difícil utilizar el amor y el cuidado frente a un enemigo que desea destruirme; el amor y el cuidado serán útiles si primero se apacigua la situación de conflicto. Aun así, el hecho de que la violencia esté por todas partes no significa que debamos resignarnos a nuestro destino, y en cuanto podamos pensar y repensar la violencia e intentar superarla en nuestras acciones significa que ya hemos empezado a recorrer el camino para cambiar nuestras historias colectivas y llevar la violencia a su "empobrecimiento". Debemos fijarnos en la palabra *empobrecimiento*: sostengo que la violencia no puede ser derrotada, solo puede ser llevada a condiciones en las que pierde su energía y sus recursos. A diferencia de la no-violencia, la violencia utiliza demasiados recursos y energía, por eso es que tiene el poder de ser muy destructiva. En mi trabajo he utilizado un término de la termodinámica y a la violencia la he llamado: un sistema de "alta entropía" (Vahabzadeh, 2019, pp. 152-153). Por lo tanto, cuando digo que la violencia debe empobrecerse, quiero decir que debe llevarse a sus límites, donde la violencia ya no pueda tener acceso a los recursos necesarios para alimentarse; solo entonces morirá la violencia, siempre de forma gradual y después de mucho tiempo, si y solo si nos mantenemos alerta y no alimentamos la violencia.

Como lo mencionaba, la no-violencia es un término *negativo*, es por esto que la no-violencia solo parece imaginarse como una *negación* de la violencia; en otras palabras, al menos por ahora, la no-violencia parece ser principalmente una *reacción* a toda la violencia que nos rodea. Este punto me recuerda lo que Faisal Devji observó sobre la forma en que Mahatma Gandhi entendía la no-violencia:

> a diferencia de la no-violencia, que solo tenía un significado negativo, la violencia gozaba de una existencia positiva y estaba implícita en toda acción, incluidos los procesos cotidianos de la vida que desgastan el cuerpo y terminaban destruyéndolo. La no-violencia, por tanto, no pretendía ofrecer una alternativa a la violencia, sino apropiarse de ella y... sublimarla. (Devji, 2012, pp. 7-8)

Siendo así, sugiero que el aspecto negativo de la *no-violencia* en realidad da esperanza, misma que tendrá que ser activa y proactiva: debe construir nuevas relaciones basadas en una nueva sintaxis y ética de la acción. Esta esperanza implica mucho discurso público y negociación mutua, y aunque goza del idealismo, debe realizarse de forma realista. Pero la realidad es: hay esperanza, y esta esperanza se activa en la imaginación y en los cuerpos de todos nosotros, y deberíamos atenderla.

Cultivar la esperanza

Ahora, volvamos al curioso caso de la no-violencia. Todos estamos de acuerdo con las evidentes representaciones de violencia: guerra, asesinato, lesiones, tortura, conflicto, encarcelamiento, violencia sexual, racial e intrafamiliar; la lista continúa. Esto es lo que dijo Devji sobre la violencia en la cita anterior: viene con reencarnaciones positivas, cognoscibles y claras, pero la no-violencia no puede significar de forma clara ningún acto o estado particular del ser en estado puro. Por eso, como lo mencionaba antes, repensar y poner en práctica la no-violencia sigue siendo un reto. Esto me lleva a un punto en el que creo que muchos de nosotros ya hemos estado pensando: que hay actos no violentos en este mundo; después de todo, hay principios morales y cosas aparentemente deseables que asociamos con la no-violencia. Cabe mencionar que, al repensar la violencia y la no-violencia, muchos intelectuales destacados han reafirmado la conexión entre la no-violencia y la ética, y no hay necesidad de negar el importante componente ético de la no-violencia. Por ejemplo, las enseñanzas del cristianismo incluyen los principios de la caridad y el cuidado;

el veganismo y el vegetarianismo abogan por la responsabilidad moral hacia el sufrimiento de los seres sintientes no humanos y por poner fin al daño infligido por los humanos a los animales; el amor, especialmente el amor parental, suele mencionarse como una relación humana pura y no violenta. Muchos defensores de las democracias modernas también argumentan que la democracia representa una institución de participación política que reduce o disminuye la violencia y reemplaza a las crueles dictaduras. Normalmente no notamos esto, pero las amistades genuinas constituyen una experiencia cotidiana de conexión humana no violenta; de hecho, ninguna comunidad no violenta se puede establecer sin tener la amistad como principio de organización comunitaria. También existe el sólido argumento, que yo también defiendo, de que solo la *equidad social* puede reducir o vencer a la violencia, y que en una sociedad justa, igualitaria y participativa hay pocas oportunidades para la violencia a modo de soberbia de la autoimposición. Estos son solo unos pocos ejemplos que pretenden señalar que es importante reconocer que el espíritu de la no-violencia ha inspirado movimientos religiosos, sociales y políticos, y que posiblemente es tan antiguo como la humanidad; lo que muestran mis ejemplos, y muchos otros más, es que los intelectuales y defensores de la no-violencia han intentado, y siguen intentando, *ofrecer modelos positivos de acción e interacción* basados en el concepto *negativo* de la no-violencia. Para los practicantes de la no-violencia, este es un gran resultado. A la Colombia actual, un país y un pueblo que se encuentran en un punto de inflexión histórico, le podrían servir las aplicaciones creativas y positivas del concepto de no-violencia que, de lo contrario, sería negativo.

¿Qué es lo que intento argumentar aquí? Si logramos extraer del concepto de la no-violencia algunos pasos positivos y prácticos hacia la aplicación de políticas y métodos que reduzcan la violencia, debería ser un resultado excelente, ¿cierto?

Sí, por supuesto, y es por eso que quiero ser prudente en este punto. Cuando pensamos en la no-violencia como un término negativo, curiosamente, su aspecto negativo abre todo un abanico de posibilidades. Si nos fijamos, *tanto la violencia como la no-violencia vienen de la acción*

humana, de la acción humana que ha estado históricamente arraigada en nuestras culturas o de la acción humana que se ha institucionalizado. De hecho, esta es una de las tesis de mi trabajo fenomenológico sobre este tema; en él le di el nombre de "violencia soberbia" a la primera categoría de violencia de persona a persona; a la segunda categoría de violencia históricamente arraigada, "violencia estructural" —como el patriarcado o el sexismo—, y a la tercera categoría de violencia, "violencia institucional o sistémica", como la violencia en la ley o la forma en que en muchos casos nos tratan las instituciones políticas y públicas. Por supuesto, estas son categorías, pero la acción humana está en cada momento vinculada con todas ellas; por ejemplo, en el caso de la violencia intrafamiliar, estamos ante la violencia soberbia de una persona que abusa de la otra, una forma de comportamiento aprendido que procede del patriarcado (violencia estructural) y que suele ser ignorada por la ley (violencia institucional) o, por lo menos, que no está debidamente configurada por la ley y las instituciones gubernamentales.

Presenté las tres categorías previas como una forma de conceptualizar el complejo fenómeno de la violencia; por el contrario, la no-violencia rechaza estas bellas categorías. He hablado de varias razones morales, políticas o utilitarias positivas para la no-violencia, así como de muchos actos humanos que se identifican como no violentos, pero la no-violencia generalmente elude a la categorización. Como concepto *negativo* siempre es la *respuesta* a formas específicas de violencia, pero, para complicar aún más las cosas, ahora nos enfrentamos a dos cuestiones: primero, tanto la violencia como la no-violencia surgen de la acción humana; y segundo, las consecuencias de la acción humana nunca están claras de antemano. Si tenemos en cuenta estos dos aspectos, fenomenológicamente la *acción se lleva a cabo antes de prestarse a la violencia o a la no-violencia*; o por decirlo de otra forma, aunque mi acción esté indudablemente conectada con mis intenciones, puede dar resultados indeseados. Esto sucede porque la vida siempre es más complicada y los procesos vitales son más fluidos de lo que imaginamos. Como resultado, puede que yo desee relaciones no violentas con los demás, pero termino construyendo esas relaciones de forma

que me sirvan a mí principalmente y, por tanto, impongo en los demás un orden que desde su punto de vista sería indudablemente violento. Sin lugar a duda, toda acción humana siempre deja *huella*: da ciertas posibilidades y excluye otras y, por consiguiente, cambia el curso de las acciones futuras. En resumen, los actos —sean violentos o no violentos— surgen de las consecuencias de nuestras acciones y decisiones, puesto que estas consecuencias son aplicadas por la comunidad.

La violencia y la no-violencia son *conceptos* íntimamente *entrelazados*. Así es que cuando deseamos dar un giro histórico, desde un pasado violento hacia un futuro no violento, es importante comprender que se trata, sin duda, de un esfuerzo colectivo y que se deberá realizar por medio de un diálogo continuo con diversos grupos sociales y se deben aceptar los diversos retos que encontramos en el camino. La política y la determinación colectiva son importantes, pero esta transición no es una decisión que se deba tomar de forma radical, o únicamente por los políticos; para cambiarnos a un futuro no violento necesitamos construir cimientos que se examinen y reexaminen continuamente, de modo que, al rechazar los sistemas y acciones violentas, nos aseguremos de crear un futuro que impida que el pasado regrese. Esto no puede suceder sin la participación continua de la comunidad, de todos los grupos sociales, de las diferentes partes, y la forma de garantizarlo es el diálogo continuo y la persuasión de los demás hacia decisiones que reduzcan la violencia. Esto significa que la toma de decisiones democrática y participativa es la base de un futuro no violento, y que una sociedad civil sólida y dinámica constituye la configuración estructural de este esfuerzo colectivo. Además, esto no puede suceder sin la decisión colectiva de que *el fundamento de toda no-violencia es la equidad social*; los programas de equidad social, la reducción de las desigualdades de clase, la eliminación de los prejuicios sexuales, raciales y de otro tipo, y el interés frente a las condiciones de la clase trabajadora y de los trabajadores pobres son, entre otras cosas, los pilares de un futuro no violento.

Un último punto: previamente llamé a la violencia un fenómeno de "alta entropía" porque no solo es destructiva, sino que también consume importantes recursos de la sociedad y produce diversos tipos de pobreza;

por el contrario, la no-violencia es un fenómeno de "baja entropía", y es por eso que considero que está conectada con la vida y que la mejora. Al principio también hablé de la vida estudiantil y su conexión con la construcción de un mundo mejor en el futuro. Imaginemos un futuro en el que los recursos que alimentan la violencia se destinen a la no-violencia y a actividades que fortalezcan la vida; a partir del mundo permeado de violencia que heredamos colectivamente podemos construir muchos mundos que convivan sin imponerse. Anteriormente también dije que la no-violencia inspira a la imaginación; estar entre estudiantes jóvenes me ha mostrado las diversas posibilidades de mejorar la vida, al igual que los múltiples y mejores mundos que los estudiantes son capaces de crear a través de la imaginación no violenta. ¡Todo el poder para la imaginación!

CAPÍTULO 5

Cómo pensar la no- violencia de forma fenomenológica

En esta charla, me gustaría hablar de la forma en la que yo entiendo la violencia para mostrar que ella cambia de formas, que aparece y reaparece de diferentes modos y manifestaciones, que está presente casi en todas partes y en la mayoría de las costumbres de interacción humana. También, que la posibilidad de un futuro no violento, por muy difícil que sea imaginarlo, comienza con una conciencia aguda de cómo la violencia permea todos los aspectos de nuestras vidas; desde la manera en que nos exteriorizamos con otros, hasta la forma en que interactuamos entre nosotros y con nuestras instituciones, e incluso hasta los alimentos que consumimos, siendo el aspecto más básico de nuestras vidas. Así que, en pocas palabras, imaginar un futuro no violento empieza por adquirir un conocimiento amplio sobre la violencia. Mi enfoque aquí debe ser un tanto esotérico, el objetivo es demostrar que la forma en que pensamos sobre la violencia nos permite comprender y lidiar con sus diversas manifestaciones.

Vengo de la tradición fenomenológica, en pocas palabras, como ya saben, lo que hace la fenomenología es *revelar* lo que está *oculto* de la forma más lógica, como nos aparecen las cosas colectivamente. La fenomenología lo logra al suspender los valores comunes y las percepciones compartidas que una comunidad atribuye a las cosas de su mundo; esta suspensión le permite al observador ser crítico con la percepción común y avanzar "hacia las cosas mismas", tal como se sabe que dijo Edmund Husserl, el fundador de la fenomenología del siglo XX. Ahora quiero presentar una mirada fenomenológica que pretende ir más allá de las manifestaciones de violencia más comunes, como la guerra, el asesinato, las lesiones, el abuso, la violencia sexual y racial, etc.; quiero mostrar que todas y cada una de las manifestaciones de la violencia realmente surgen de algunos elementos fundamentales que son más o menos universales. Citando al filósofo Reiner Schürmann, mi tarea aquí es "liberar las cosas

del 'concepto ordinario' que las 'captura' bajo representaciones definitivas" (1990, p. 280); eliminar estas representaciones que se han vuelto comúnmente aceptables por el sentido común es el primer paso de la fenomenología. Recordemos también que Edmund Husserl dijo una vez: "ahora también podemos decir que la historia desde sus inicios solo es el movimiento vital de la coexistencia, y el entrelazamiento de formaciones originales y sedimentaciones de sentido" (1970, p. 371). La eliminación de los significados sedimentados en torno a la violencia y la no-violencia es de lo que quiero hablar aquí.

Comenzaré presentando una conceptualización fenomenológica tripartita de la violencia. Puesto que es una charla académica, hablaré de conceptos abstractos e intentaré dar explicaciones con las que se puedan relacionar para cada uno de ellos. Considero que estos conceptos son aplicables a situaciones concretas de la vida, pero antes de empezar con los tres tipos de violencia según mi marco tengo que dar dos observaciones preliminares; de hecho, mis dos observaciones siguientes son en realidad complicaciones del asunto.

En primer lugar, quiero decir que, bien entendidas, la violencia y la no-violencia se revelan originalmente en la acción humana, y posteriormente se manifiestan en actividades institucionalizadas y, por medio de procedimientos legales o administrativos, dentro de los marcos estructurales de los períodos puntuales de la historia en que vivimos. Llamo a estos periodos "épocas" y pueden identificarse por sus *principios hegemónico-epistémicos* de inteligibilidad que se han convertido en sentido común y han dado lugar a nuestra realidad compartida y *construida. La actividad humana en cada época se ajusta normativamente a estos principios.* Puesto que al actuar no hay humano que siempre esté completamente seguro del resultado de su acción, esta propicia la aparición de ciertas posibilidades, al mismo tiempo que excluye otras, por consiguiente, *la violencia y la no-violencia nunca son momentos puros*; no sabemos desde el inicio si nuestra acción producirá los resultados que deseamos. El binario comúnmente aceptado entre violencia y no-violencia se suele lograr ignorando la amplitud de la acción humana, y es esto lo que

hemos aprendido de Hannah Arendt (1970, p. 4), a través de la moralización hipócrita de la violencia y la no-violencia, y de enfoques utilitaristas de estas. En estos casos, la acción humana se percibe pura, ideal y descontextualizada, correspondiente a tipologías categóricas, inalteradas por los horizontes de inteligibilidad de la acción, las fuerzas de las circunstancias o las necesidades de preservar la vida humana y no humana.

En segundo lugar, permítanme darles un concepto importante de la fenomenología, el concepto de "mundo", *world* en inglés, o para ser más precisos, el *Welt* alemán. Fenomenológicamente, "mundo" significa un conjunto concreto de relaciones en su totalidad, que siempre e inevitablemente está ligado a la historia. Alfred Schutz lo define como la "construcción significativa del mundo social" (1967, p. 201) (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, título original de su obra —véase Schutz, 1967, p. xvi—), y Martin Heidegger define *Welt* como "lo que es, en su totalidad" (1977, p. 129); a medida en que experimento el mundo, estoy dentro de un mundo, y nunca puedo estar por fuera de un mundo. Por lo tanto, fenomenológicamente, "mundo" es la *estructura del ser* y el mundo en el que vivo y percibo las cosas siempre es mío, pero nunca es solo mío; y aunque este mundo cambia sin cesar, siempre soy consciente, aunque sea implícitamente, de sus contornos y su forma. Retomaré el concepto de "mundo" para señalar que todas las interacciones entre humanos, violentas o no violentas, no solo están condicionadas o determinadas por el mundo concreto e histórico en el que vivimos, sino que tienen un impacto en el mundo de un individuo o de un colectivo; puede que uno pierda su mundo parcialmente y se vea llevado a otro por sistemas específicos de relaciones.

Los tipos (fenomenológicos) de violencia

Ahora, permítanme mostrarles los tres conceptos interrelacionados de violencia que examinaré uno por uno: la violencia estructural, la violencia soberbia y la violencia institucional o sistémica.

a. *Violencia estructural.* Este tipo de violencia nos rodea y generalmente hemos experimentado sus diferentes manifestaciones de diversas maneras; las podemos nombrar, pero no podemos ver la verdadera estructura que hay detrás de ellas; en otras palabras, solo logramos ver los efectos de la violencia estructural. El patriarcado y el capitalismo son ejemplos de violencia estructural, no logramos verlos porque no son cosas, son sistemas complejos y omnipresentes de relaciones que dominan nuestros mundos y delimitan nuestras interacciones. En la mayoría de los casos de violencia estructural ni siquiera sabemos cuándo y dónde surgieron, como el patriarcado; aunque los estudios históricos a veces pueden ayudarnos a atribuir su aparición a un momento y lugar determinados. En el caso del capitalismo, por ejemplo, podemos llegar a un acuerdo con su "origen", a saber, en las ciudades o estados italianos en el siglo XIV, que también es el origen del colonialismo moderno que los europeos, con la ventaja de obtener sus beneficios, llamaron Renacimiento. Podemos elegir estar de acuerdo con una historización concreta y empezar a teorizar sobre ella, como Karl Marx teorizó el capitalismo industrial del siglo XIX. Este tipo de afirmaciones siempre son disputadas y no tienen en cuenta los múltiples tipos de "capitalismo" de las primeras etapas de la civilización, por ejemplo, en la antigua China. Lo importante para nuestro propósito no es señalar una u otra forma de violencia estructural, geográfica o históricamente, sino mostrar que la violencia estructural crece a medida que crecen las civilizaciones humanas, porque la violencia estructural domina y define las civilizaciones y, en algún momento, se convierte en algo tan cotidiano que pensar más allá de su alcance y fuerza se vuelve extremadamente difícil. Es útil pensar en la violencia estructural como una "condición" que nos abarca e influye en nuestras actividades. La violencia estructural prospera a través de su *maximización*: esta puede tener lugar como una cuestión lógica y otorgada, como el patriarcado, hasta que se cuestiona y se toman acciones para contener sus efectos; la maximización también puede prosperar vinculándose a algún valor exaltado. Por ejemplo, al colonizar y hegemonizar todas las culturas del mundo, el capitalismo siempre se ha proclamado campeón

del progreso, la prosperidad, el desarrollo, etc.; claro está que estos valores son fantasmas, son imaginarios e irreales, funcionan como puntos de referencia hegemónicos, por tanto, siguen siendo operativos y orientan la forma en que gestionamos nuestras sociedades.

Así es como la violencia estructural permea todos los fenómenos, incluyendo a los humanos, y los ubica en posiciones ya configuradas que reducen su acción potencialmente creativa a una actividad asignada dentro de marcos preexistentes. Estas estructuras, a menudo, parecen no tener edad: pensemos en el patriarcado, la heteronormatividad o las castas. Está claro que el estudio de las formas estructurales de violencia será un proyecto inmenso que nadie podrá realizar por sí solo. En lo concerniente a nuestro debate, permítanme centrarme en la acción humana. Como ya he dicho, dado que las formas estructurales de violencia están en todas partes con un historial, sus marcos permean tanto las acciones individuales como los objetivos y las prácticas institucionales; en otras palabras, si consideramos la acción humana como algo esencialmente capaz de aportar algo nuevo a este mundo —como nos mostró Hannah Arendt—, y como algo creativo, entonces la violencia estructural disminuye y reduce la acción potencialmente creativa. Hoy en día nos vemos obligados a participar en formas de actividad estructuralmente predeterminadas, aunque no consideremos que nuestra participación sea forzada y pensemos que estamos participando en prácticas patriarcales o explotadoras por voluntad propia. La violencia estructural también le reduce varios fenómenos a la condición de las cosas que hay que cosechar. Por ejemplo, en el orden *extractor-explotador* global capitalista, el bosque lluvioso se reduce a determinadas unidades cúbicas de madera; el río se reduce a una vía fluvial o a una fuente de energía hidroeléctrica; los seres humanos se reducen a su mano de obra desechable o a su pericia trabajando en entornos alienados y con fines ajenos a sus vidas o incluso opuestos al progreso de las vidas de alguien más. Cuando estas prácticas se vuelven norma perdemos de vista lo impuestas que están, las estructuras parecerían ser lo que deberían ser; así, la mayoría de las veces, las

formas estructurales de violencia se revelan y establecen a modo de *ley*. Cuando las prácticas estructurales se vuelven ley, pasan a ser universales y a los seres humanos se nos socializa para aceptarlas. La ley siempre aparece como el medio necesario para gestionar la sociedad y es precisamente por eso que la ley sí puede proporcionar seguridad y prosperidad a la sociedad mientras impone figuras legales de prejuicio, discriminación, explotación y violencia; además, la ley tiene el respaldo del poder del Estado, por lo que, si algunos de nosotros sentimos que algunas leyes son injustas y arbitrarias, y empezamos a resistirnos a ellas, la "fuerza pública" entra a ponernos en nuestro sitio. Para reiterar, la designación apropiada para esta compleja, entrelazada y eterna red de violencia es "violencia estructural".

b. *Violencia soberbia.* En gran parte de la literatura antigua y actual, la violencia de persona contra persona se le atribuye a la maldad de la que son capaces los humanos. Muchas religiones explican la violencia atribuyéndola al mal y a los que hacen el mal; asimismo, existen categorías psicológicas de ciertos tipos de personalidades violentas y abusivas. Mi intención aquí no es atribuir la violencia a tipos de personalidad, sino ofrecer, fenomenológicamente, un análisis estructural de esta. En otras palabras, le dejo el interrogante de por qué este u otro tipo de personalidad comete actos violentos a los teólogos y psicólogos que estudian los defectos morales, o las deficiencias cognitivas o genéticas de los individuos violentos; en su lugar, quiero centrar mi atención en la imposible y definitiva pregunta de por qué el humano lleva a cabo acciones violentas.

Por lo tanto, en la conceptualización tripartita que propongo, el *segundo* concepto indica dónde se revela la violencia más vívidamente en la acción humana que *transgrede* a alguien o incluso a algo. La palabra *hybris*, que viene de *hyper*, o "más allá", fue utilizada por los griegos clásicos para referirse a la situación en la que una persona sobrepasa sus alcances o sus límites (Schürmann, 1984, p. 169). En el lenguaje contemporáneo, la palabra "soberbia" se suele definir, correctamente, como

arrogancia y presunción. Ahora, continuando con los griegos, podemos definir la soberbia como "autoimposición desenfrenada" (Schürmann, 1990, p. 189), como un acto que es "injusto" (1990, p. 281). El concepto de *soberbia* nos acerca a la cuestión que guía nuestras excursiones conceptuales sobre la omnipresencia ontológica de la violencia. En circunstancias de guerra, conflicto armado, lesiones, violencia sexual, encarcelamiento, etc., la violencia soberbia se muestra con mayor claridad y todos logramos identificar estas situaciones como formas vívidas de violencia. Recordemos que la violencia estructural existe desde hace mucho tiempo y no se le puede atribuir a una persona concreta o a una sociedad específica, ni siquiera, en muchos casos, a un momento determinado de la historia. Por el contrario, la violencia soberbia siempre tiene un perpetrador y una víctima; es la forma más clara de desigualdad de poder.

Si por el momento, y en pro de la argumentación, ignoramos el hecho de que la violencia soberbia tiene un agresor y una víctima, y en su lugar la observamos fenomenológicamente, entonces nos damos cuenta de que la soberbia —como autoimposición desenfrenada— *proviene de la vida contra la vida*. Una vez más, si ignoramos que la violencia soberbia revela desigualdades de poder, podemos entender, fenomenológicamente, que este tipo de violencia está vinculada a la capacidad humana de *nacer*, o, en otras palabras, está vinculada a las crecientes demandas de una vida, que sin nada más, sería humilde, una vida que quita y reprime la vida de los demás. El nacimiento para Arendt se refería, por supuesto, a la capacidad de traer un nuevo ser humano a este mundo, pero también era una condición humana que ella llamaba "natalidad", con la que se refería a la capacidad humana de *traer algo nuevo a este mundo* (1958, p. 9). Los ejemplos de natalidad son el matrimonio, la creación de una nueva empresa, la fundación de una nueva nación o llegar a un acuerdo de paz; como la creación de algo nuevo y el impulso de una vida en determinada dirección, la natalidad igualmente cuenta siempre con el poder de imponerse a otras vidas. Claro está que aquí hay que hacer una aclaración: no todos los nacimientos acaban reprimiendo a otros nacimientos mediante la autoimposición, al igual que no toda imposición

fundacional es soberbia; el Acuerdo de Paz en Colombia, como momento de natalidad, tiene el potencial de "suprimir" adecuadamente el conflicto civil que definió la historia del país durante 52 años, pero esta supresión mejora la vida en lugar de reducirla y ser soberbia.

En todas las formas de violencia soberbia, desde la guerra hasta la violencia intrafamiliar, podemos ver que una parte o individuo impone su voluntad sobre la otra parte o individuo. Al hacer esto, la parte violenta se fortalece y garantiza su futuro a expensas de la víctima. Espero que ahora quede claro lo que quería decir con violencia de la vida contra la vida; la vida del violador crece al disminuir y explotar la vida de la víctima. Antes mencioné brevemente las desigualdades de poder en la violencia soberbia, pero ahora podemos decir que muchas veces esas desigualdades ya existen debido a la violencia estructural, y que luego la violencia soberbia perpetúa y amplía esas desigualdades; ejemplos de esto son la violencia intrafamiliar y la violencia contra las formas de vida de los pueblos indígenas.

Si ciertas prácticas de violencia soberbia continúan sin control y se convierten en modos de acción aceptados, entonces estas prácticas pueden incorporarse a las normas y procesos de las instituciones existentes y emergentes, y dar lugar a las formas institucionales de violencia.

c. *Violencia institucional.* El tercer concepto de mi propuesta de conceptualización tripartita, *violencia institucional o sistémica*, es "el regalo de la producción y la administración generalizada" (Schürmann, 1990, p. 60). Este tipo de violencia tiene una aplicación *generalizada* o, en otras palabras, tiende a aplicarse a todos los ciudadanos independientemente de las situaciones, condiciones, capacidades o contextos específicos de estos dentro de la sociedad. La violencia estructural oculta su naturaleza violenta y discriminatoria haciéndose pasar por necesaria para la supervivencia y la seguridad de la sociedad, y se enorgullece de sus normas y procedimientos. Todos sabemos que no podemos vivir de forma colectiva sin las instituciones que buscan regular la vida pública, así es que, la tarea difícil es mostrar qué características

puede tener la violencia institucional. Ya he mencionado algunas de las características de las formas de violencia estructural y soberbia: la discriminación, la desigualdad de poder o de acceso al poder y la disminución de la vida. La violencia institucional implica modos de normas y procedimientos institucionales que perpetúan las prácticas discriminatorias y todas las formas de desigualdad en términos de acceso al poder, los servicios, la alimentación, la educación, la atención médica; en resumen, el acceso a los medios para mejorar la vida. Las instituciones reciben el mandato y el apoyo de las leyes para perpetuar estas desigualdades.

Además, dado que las instituciones tratan de la misma manera y según su razón institucional a seres humanos reales y diversos, las prácticas institucionales presuponen un determinado sujeto para su público. El problema fundamental de este planteamiento es que los seres humanos son irreductiblemente diversos y parten de contextos y condiciones diferentes, al igual que tienen diferentes necesidades para prosperar. La razón institucional agrupa a los seres humanos y sus necesidades en términos de categorías institucionales y entiende las diversas necesidades de la comunidad de forma categórica. La ley y todas las instituciones modernas se basan en este tipo de prácticas, como resultado, las instituciones producen sujetos *isomorfos* y los seres humanos concretos se convierten en sujetos abstractos. Como sabemos, "*iso*" significa "igual" y "*morphé*" significa "forma"; así es que el sujeto isomorfo de las prácticas institucionales implica que diversos humanos y comunidades humanas se reduzcan a categorías abstractas. Solo a esos humanos abstraídos se les pueden aplicar las normas y regulaciones universales de las instituciones. Señalemos aquí algo interesante: las normas y regulaciones universales suelen establecerse para reducir el trato discriminatorio del público de las instituciones, pero precisamente porque todos somos diferentes y tenemos necesidades y capacidades distintas, no se nos puede tratar de la misma manera. Si queremos pensar en prácticas institucionales no violentas, entonces deberíamos empezar equilibrando el principio de normas y

regulaciones universales con el principio de justicia para cada individuo en particular, pero esto es objeto de otro estudio.

Por cierto, ¿de dónde vienen las instituciones? Todas las instituciones humanas surgen de una experiencia original en la que la necesidad de responder a una experiencia y condición histórica y regionalmente específica crece hasta crear un sistema y una administración que se encargue de esa condición específica; en otras palabras, una institución surge de la universalización de la solución particular para un problema particular. Por lo tanto, se podría decir, siguiendo a Werner Marx, que las instituciones surgen de un *momento creativo*. Una vez establecidas, las instituciones se alejan cada vez más de la experiencia original que "necesitó" y legitimó el acto original e institucional; y a medida que las instituciones envejecen, tienden a perder relevancia y legitimidad porque es probable que el contexto en el que surgieron ya haya cambiado. Lo que ocurre es que las instituciones envejecidas tienen que recurrir cada vez más a la fuerza para continuar (Marx, 1971, p. 167) —de nuevo nos llama la atención la "fuerza pública"—.

Al final, podemos observar que la violencia institucional crea un *sistema* con los instrumentos de microrregulación y macrorregulación de la vida cotidiana. Al hablar de violencia sistémica, podemos pensar en el ejército, la institución mental o la "jaula de hierro" de la burocracia (Max Weber); vinculada al sistema que forma parte de la violencia institucional se entiende mejor como un signo de envejecimiento, por lo tanto, cuando las prácticas institucionales nos parecen injustas, irrazonables, injustificables e incluso violentas, es hora de pensar en crear nuevas instituciones.

¿Qué hacer?

Mi objetivo al presentar los tres tipos de violencia es mostrar lo extendida que está y el gran alcance que tiene la violencia. Mi modelo ofrece una herramienta analítica que, ante todo, nos vuelve hipersensibles para

detectar e identificar manifestaciones concretas y reales de violencia. Para una transición hacia un futuro no violento, necesitamos un amplio conocimiento sobre cómo funciona la violencia y cómo se infiltra en casi todas las acciones e interacciones humanas.

Ahora tengo que retomar los dos puntos que presenté antes de ofrecer mi tipología. Primero, analicemos el concepto de "mundo" en relación con la violencia y la no-violencia. Los individuos viven simultáneamente en un mundo compartido y un mundo propio; cuesta imaginarse viviendo en un mundo en el que no haya violencia o, en otras palabras, en el que no haya un conjunto concreto e histórico de relaciones que no se haya visto afectado por la violencia. Supongamos que tengo el privilegio único de vivir aislado y en mi propio mundo individual, un mundo completamente no violento —aunque sea muy difícil de imaginar—; tan pronto me relaciono con la comunidad en general, compartiendo su mundo, el mundo de los seres humanos sociales, me veo arrastrado a relaciones violentas por medio de relaciones estructurales, soberbias o institucionales. En fenomenología decimos que nuestro mundo es *co-construido*, y ningún ser humano puede vivir en un mundo aislado; el mundo, por tanto, es el resultado de la entrada simultánea de todos nosotros en una comunidad histórica en la que los marcos del conocimiento ya están establecidos. Nacemos en lugares, idiomas, culturas, religiones y visiones del mundo que no elegimos. En otras palabras, somos "arrojados" a este mundo, como diría Martin Heidegger, pero luego crecemos en este mundo compartido e histórico y nos socializamos en sus valores, perspectivas y creencias colectivas. Este mundo es *nuestro* mundo, pero también *mi propio* mundo. En su manifestación más vívida, como la guerra o el encarcelamiento, la violencia me obliga a salir de mi mundo familiar: me priva, temporalmente, para no tener un mundo y para entrar después a un mundo diferente —esto se debe a que, como ya se ha dicho, ningún ser humano puede vivir sin o por fuera de un mundo—, pero este nuevo mundo, al que me veo impulsado como consecuencia del cambio violento, me trae mayores injusticias; este proceso es asimilacionista, reduce mis espacios de actividad y mis potenciales.

Por el contrario, a la alternativa no violenta se llega a través de cambios parciales en mi mundo y eliminando lo injusto y las desigualdades que son manifestaciones de violencia. Por tanto, el cambio no violento me permite avanzar hacia otro mundo en el que las injusticias y las desigualdades disminuyan constantemente; en otras palabras, podemos medir el cambio hacia un futuro no violento a través de los pasos que damos para reducir las desigualdades e injusticias en nuestra vida cotidiana y práctica. Este proceso es potenciador de la libertad, creativo, y requiere de mi participación activa en la comunidad y del diálogo continuo con otros que son diferentes a mí; a su vez, aumenta mis espacios de acción y contribución, y permite que crezcan mis potenciales. La no-violencia no puede dictarse desde arriba, debe *socializarse* desde abajo y a través de la acción colectiva y cooperativa. La cuestión es que, fenomenológicamente, tanto la violencia como la no-violencia pasan por experiencias que cambian el mundo, por lo que es importante que seamos conscientes y cuidadosos con la transición, porque el tipo de decisión que tomemos hoy determinará el tipo de sociedad que tendremos mañana.

Esto me lleva al último punto, como ya he dicho, el origen de la violencia es la acción humana, pero el origen de la no-violencia también es la acción humana, y para los seres humanos no está completamente claro cuál será el resultado de su acción. En otras palabras, la decisión que mencioné, la decisión que nos lleva a una transición de nuestro mundo compartido, debe tomarse con mucho cuidado y mirando al futuro, pero ni siquiera eso garantiza los resultados. Por lo tanto, la única forma de reducir la violencia en nuestro día a día, cuando nos encontramos con formas de violencia estructurales, soberbias e institucionales, es estar alerta, participar en la comunidad, tener debates públicos, desafiarnos unos a otros respetándonos, y ser conscientes de que las reglas deben evaluarse y cambiarse constantemente, que la revisión de las reglas existentes debe realizarse de forma tal que también le permita a las generaciones futuras revisarlas y cambiarlas. En otras palabras, la vida no violenta no es un estado del ser, sino un proceso interminable de construcción de la comunidad a través de la equidad, la justicia y la igualdad.

CAPÍTULO 6

Dos lógicas políticas: repensar la violencia y la no-violencia

Cuando uno quiere pensar en la violencia en el mundo contemporáneo se enfrenta a los múltiples y claros casos de violencia: guerra, conflicto armado, represión política, Estados totalitarios, asesinato, encarcelamiento, tortura, violencia sexual o discriminación racial. Está claro que es muy importante que analicemos y comprendamos estas expresiones de violencia; cada una está vinculada a una condición y, por tanto, debe abordarse por medio de una acción concreta, resistencia o política. Cuando nos vemos atrapados en situaciones de violencia, el instinto de supervivencia nos impulsa inmediatamente a buscar formas de detenerla; cuando la violencia actúa sobre nosotros, nos encontramos ante la disyuntiva de reaccionar: ya sea una legítima y necesaria contraviolencia hacia el agresor, o bien, la no-violencia, si es que es posible. Ambos modos de reacción son importantes, aunque probablemente todos estemos de acuerdo en que la no-violencia es preferible a la violencia por múltiples razones, pues la no-violencia evita que hiramos directamente a los seres humanos y que dañemos los medios básicos para la vida. Pero el problema de la respuesta no violenta a la violencia es que no siempre es posible; la cuestión es que, en la mayoría de los casos, es poco probable que la reacción a la violencia —o la no-violencia— se nos presente en estado puro, por lo que creo que lo importante es el contexto.

Los evidentes y dolorosos casos de violencia que ya he mencionado brevemente nos proporcionan el terreno necesario para investigar sus denominadores comunes. Para esto, la escuela de pensamiento de mi mayor interés, la fenomenología, me permite hacer retroceder las percepciones estructurales e institucionales que rodean la violencia y la no-violencia. Una vez nos rendimos, incluso por ese momento, a nuestras percepciones comunes, se nos presentan varias opciones. Ahora, puesto que en Colombia estamos lidiando con la situación del posconflicto, una situación que necesita ser transformada por el bien de las generaciones futuras,

quiero centrarme en dos modos de hacer política, o para ser más preciso, en dos principios fundamentales que impulsan la acción y las estrategias políticas, principios que van más allá pero que al mismo tiempo informan las ideologías y los intereses. Después, relacionaré estas dos formas de política con la cuestión de la violencia y la no-violencia.

Llamo a estas dos formas la "política de la inmanencia" y la "política de la trascendencia". Sé que esta terminología suena esotérica, pero, de hecho, el contenido de estos conceptos es bastante claro, y todos nosotros podemos hablar claramente de nuestras experiencias a través de estos dos tipos de política.

La política de la inmanencia

Se me ocurrió este concepto a raíz de la guerra de George W. Bush contra Irak y Afganistán tras los atentados del 11 de septiembre del 2001; quedó claro que Estados Unidos se veía a sí mismo como el castigador global y deseaba aplastar a los regímenes del Medio Oriente, que los ideólogos del Partido Republicano en Estados Unidos consideraban responsables del asesinato de estadounidenses inocentes en el 2001. El trasfondo ideológico de este ataque se basaba en las obras de académicos estadounidenses como Francis Fukuyama y Samuel Huntington, quienes habían escrito libros famosos que defendían las ideas de "El fin de la historia" (Fukuyama) y del "Choque de civilizaciones" (Huntington). Esencialmente, lo que sugerían estas ideas era que, con el colapso de la Unión Soviética, la civilización occidental, que básicamente son el imperialismo estadounidense y el europeo, había triunfado y ahora era responsabilidad de los Estados Unidos hacerles frente a las múltiples amenazas para Occidente, tales como China y el fundamentalismo islámico (Vahabzadeh, 2023; Vahabzadeh, 2012). Lo que me llamó más la atención en aquellos años fue la soberbia, la *arrogancia* de los ideólogos del expansionismo estadounidense; cuando analicé estas obras y las guerras del Medio Oriente noté que el unilateralismo estadounidense y el fundamentalismo islámico se habían vuelto mutuamente excluyentes, pero la lógica de fondo, a pesar

de sus tan diferentes justificaciones, era muy similar. Naturalmente, estos choques llevan adheridos una larga historia de colonialismo, resistencia, nativismo y unilateralismo; así es como se me ocurrió la idea de la "política de la inmanencia". Al reflexionar sobre la historia del conflicto en Colombia, me di cuenta de que la esencia misma del conflicto armado también está basada en la política mutuamente excluyente de la inmanencia; según la lógica de una de las partes, el Otro solo puede ser un enemigo al que hay que aplastar y dominar.

La "política de la inmanencia" —para entender mejor este tipo de política— representa la política en la que todo el edificio político y su ideología pretenden instituir o reinstaurar la vida política en torno a un determinado punto referencial que, en principio, funciona, no solo como la *raison d'être* del régimen o del movimiento revolucionario existente, sino que también, y más importante, como la supuesta necesidad histórica de su surgimiento. Estos puntos de referencia podrían incluir: raza, historia, patrimonio nacional, civilización, ideología, sistema político y religión, en resumen, cualquier *concepto construido políticamente* que se esparza por el Estado o por quienes afirman tenerlo de facto. Los llamo "puntos de referencia" porque el discurso del Estado, o de quienes lo desafían, justifica su política y su violencia dentro y fuera del país cuando hace referencia a estos puntos; incluso quienes desafían a los Estados —por ejemplo, el fundamentalismo, en el caso de Medio Oriente— justifican su violencia basándose en un punto de referencia. El supuesto punto de referencia dentro de este tipo de política funciona como el fundamento de los principios definitivos que permiten la política de un régimen concreto. Por lo tanto, la política de la inmanencia es la política *expansionista* de las afirmaciones de verdad, aparentemente evidentes y, por consiguiente, incuestionables, que le confieren su "inmanencia" a este tipo de política: la verdad, el verdadero movimiento de la historia, está supuestamente incrustada en la realidad del grupo de referencia (nación, civilización, comunidad religiosa o miembros de un partido). Por esto es que elegí el término "inmanencia": se piensa que el principio de la organización social está "dentro" de la llamada comunidad racial, religiosa, histórica o de la civilización.

Estos inflexibles principios siempre se custodian con vehemencia (generalmente con enorme paranoia) para que el contacto con un "agente extranjero" no perjudique su autoproclamada *pureza*. Ahora podemos ver claramente por qué este tipo de política se basa en normas estrictas de inclusión y exclusión; los que están incluidos pertenecen a la misma comunidad: raza, ideología, religión, historia, etcétera. La política de la inmanencia es una política *asimilacionista*: intenta incluir únicamente a los que se ajusten a su lógica inmanente; como consecuencia, la línea de demarcación entre Nosotros y Ellos está —supuestamente— clara y se conoce de antemano. Cualquier persona que quede por fuera de estos puntos de referencia queda excluida y esa exclusión es radical e intransigente; en otras palabras, el Otro excluido se entiende como *inadmisible*. En este tipo de política, el Otro solo puede constituirse como una amenaza o un enemigo: una amenaza para la seguridad nacional, una amenaza para el futuro del país, o la fuente de opresión mundial, dependiendo de la construcción discursiva del Nosotros y Ellos. Esta es la razón de este enfoque hacia el Otro como enemigo: la introducción del Otro radical siempre supone una amenaza potencial para la pureza y la autonomía del Yo. A pesar de sus diferencias, tanto la tesis de Fukuyama como la de Huntington representan la política de la inmanencia, pero esto también lo hacen todos los tipos de fundamentalismos, así como los puritanos ideológicos para los que la línea de demarcación del Nosotros y Ellos está trazada de antemano y no se puede negociar.

Tal como en la experiencia de Colombia durante el medio siglo de conflicto armado, la política de la inmanencia *polariza* la vida y obliga a los pueblos a tomar partido en una guerra que la mayoría de las veces no les concierne. Cabe hacer una importante aclaración: *la política de la inmanencia no puede ser una guerra de liberación*, en el sentido clásico y anticolonial, que pase a constituir un nuevo pueblo y una nueva nación, tal y como tenía en mente el gran liberacionista Frantz Fanon (2004); la política de la inmanencia siempre produce unilateralismo en ambos lados del mundo polarizado. Por eso es que, en el caso de Medio Oriente, aparte de movimientos progresistas como la Revolución tunecina o la Revolución

Verde de Irán del 2009, y el levantamiento revolucionario del 2022, las reacciones contra la hegemonía occidental, o de otro tipo, han tomado la forma de diversos movimientos fundamentalistas. A la política de la inmanencia se le legitima mejor frente a una amenaza, y ciertamente necesita un enemigo radical e inadmisible; además, aunque la amenaza puede ser real, también se puede construir a partir de la presencia del Otro. La política de la inmanencia solo puede hacerse universal mediante el poder económico y la fuerza militar.

Antes de pasar al segundo concepto, permítanme detenerme un poco más en el concepto de "inmanencia": los reclamos frente a la inmanencia son reclamos al privilegio de representar un núcleo, un referente o un principio. La forma en que se le atribuye este privilegio a un grupo exclusivo —que podría ser una nación, una religión, una civilización, una ideología— es claramente problemática, pero aún más problemático es que *solo pueda representarse lo que permanece inmutable*, y eso no suele ocurrir con ninguno de los aspectos de la vida humana en nuestra época de cambios acelerados. Aquí radica la contradicción: para que funcione la política de la inmanencia, el principio de referencia al que se aferra con vehemencia debe volverse —bajo fuerza y con engaños— inmutable y fijo en la historia, un producto de la mente esencialista o fundamentalista. La inmanencia solo es posible cuando la comunidad es homogénea e histórica —está claro que no suele ser el caso en nuestro mundo actual—, y este grupo homogéneo tan solo es una comunidad imaginaria. El Yo de esta política es arrogante, el mundo gira siempre a su alrededor y está destinado a servir a su supuesto propósito superior; este Yo se considera a sí mismo y a su exclusivista principio de organización social, no como un particular —que realmente es— sino como un universal —potencial—. La historia también se considera universal en el sentido de que es una extensión de este Yo arrogante, y como el mundo es una extensión del Yo arrogante y soberbio, está totalmente justificado cometer actos violentos contra los que están por fuera de la comunidad imaginada. La actitud política de la *inmanencia está entretejida con violencia.*

La política de la trascendencia

Ahora, permítanme presentarles mi concepto de la "política de la trascendencia" como forma de contemplar una alternativa al unilateralismo y a los fundamentalismos de nuestra época. La política de la trascendencia comienza por reconocer la propia particularidad del Yo frente a otros individuos; por lo tanto, recibe su principio de organización social del acto de *trascender* e ir más allá de los propios límites culturales e históricos para reconocer al Otro y entablar una conversación con un *arrivant*, un extranjero, extraños perdidos, indigentes, marginados, minorías, inmigrantes, refugiados *sans papiers* o exiliados, es decir, aquellos que, en un primer contacto, pueden constituir el incomprensible "Otro". Se trata de un tipo de política que presta *atención a las diferencias* entre el Yo y el Otro, que se centra precisamente en la *diferencia* en sí y no en qué tan diferente es el Otro; allí no se confunde la diferencia con la enemistad. Hablamos de una política que atiende simultáneamente las necesidades del Otro y que busca la ayuda de otros, una política de conversación, negociación, hospedaje, debate público y consenso. En este sentido, al intentar acercarse el uno al otro y construir un discurso —parcialmente, por lo menos— compartido, tanto el Yo como el Otro necesitan "trascender" su propia particularidad.

Ninguno dejará nunca atrás su particularidad, ya que tanto el Yo como el Otro están ligados por sus particularidades y estas le añaden riqueza a su discurso. Ambos dialogan entre sí sobre sus propias particularidades, esto lleva a la necesidad de desmentir y dejar de priorizar la política. En el proceso de delimitación de la política de la trascendencia, cada actor político es al mismo tiempo *interno* y *externo* a sí mismo o, en otras palabras, como actor involucrado con asuntos públicos, es a la vez quien *es* y quien *potencialmente puede ser* en el lugar del Otro. Justamente por ese movimiento entre dos o más posiciones, el potencial de inmanencia siempre se retrasa; sin la presunta voluntad histórica y la supuesta autoconstitución sustantiva, la *identidad* de los actores relacionados con el proceso de la política de la trascendencia queda *incompleta*. En otras palabras, las identidades particulares ya no se consideran como brindadas (históricamente), o como una entidad, sino como un proceso. En este

modelo, la particularidad —que se disfraza como universal en la política de la inmanencia— no puede ser referencialmente esencialista; al contrario, el que la identidad esté incompleta vincula a cada actor con otro, al Yo con el Otro, y aquí con allá, dentro de una sociedad civil dinámica con un consenso que siempre cambia en referencia a los principios de autogobierno. El fundamentalismo y el unilateralismo —expresiones actuales de la política de la inmanencia— no tienen cabida ni función en este modelo.

En consecuencia, la política de la trascendencia recibe su legitimidad principalmente a los ojos del forastero que se encuentra aquí entre nosotros, o allí en la frontera de nuestra comunidad o imaginación. El éxito de esa política se mide por el trato que reciben las minorías, los inmigrantes, los invisibles, los empobrecidos, los lesionados, los indigentes y quienes no tienen voz. Mi concepto de política de la trascendencia está claramente vinculado a la *equidad social*; la política de la trascendencia implica una nueva imaginación de la sociedad civil y de la comunidad política, por lo tanto, si crece hasta convertirse en una política de pleno derecho, puede suponer potencialmente la *refundación* de la política democrática o, para ser precisos, la fundación de una democracia participativa basada en los principios de equidad social y justicia. En este tipo de política, como ya se ha mencionado, el actor siempre está *fuera de lugar* por su perpetua atención hacia el Otro. El Yo tiene un lugar que hace que su vida tenga sentido, un hogar donde descansar, y este hogar también es donde invita a los demás. En este tipo de política, el mundo es un lugar donde el Otro llega, se queda y, si es necesario, se va. El hogar es donde vive el Yo humilde, pero también es el lugar donde se encuentra con el Otro. Este Yo no se inclina por la violencia porque no quiere imponerle su voluntad o sus deseos a los demás en nombre del universalismo y de la historia; de esta forma, al aceptar sus particularidades, el Yo y el Otro empiezan a influirse mutuamente y a cambiar de lugar.

La visión democrática

Los dos tipos de política que esbocé previamente realmente son "tipos ideales". Los creamos como binarios y encontramos casos claros y contrastados, reales o imaginarios, para que nuestros argumentos tengan sentido; los académicos son muy buenos dando categorizaciones claras. Podemos decir que estos dos tipos ideales constituyen faros epistemológicos y son útiles por razones analíticas; pero me temo que, salvo en casos extremos que se adjudican alguna forma definitiva de pureza, estos tipos ideales no son binarios, ya que se solapan a diferentes grados en la política concreta de nuestros días. En pocas palabras, si tomamos la inmanencia para representar el *cierre* y la trascendencia para representar la *apertura*, en la mayoría de los casos actuales no son mutuamente excluyentes. Tanto los regímenes democráticos como los despóticos se basan en los principios de la soberanía, aunque en principios claramente diferentes, y, como tales, todos los soberanos conservan varios aspectos de cierre y apertura. De hecho, el grado en que los Estados soberanos o sus oponentes ejercen el cierre y la apertura política, la exclusión y la inclusión, está *extremadamente determinado* por condiciones específicas, relaciones de poder y el consentimiento o la oposición popular. Pero también es así como llega a ser posible que un Estado autoritario encuentre su fin frente a un movimiento democrático en crecimiento; este punto lo ejemplifican varios Estados democráticos de América Latina que surgen de dictaduras militares. Por el contrario, también es posible que un Estado democrático se degenere hacia una reacción autoritaria, tal como el fascismo y el nazismo surgieron de Estados liberales. Sin embargo, hay muchos casos en los que los Estados liberales defienden una u otra política "inmanentista"; por ejemplo, una interpretación restringida de la *laïcité* en Francia llevó a la supresión forzosa del atuendo religioso en la educación pública, una política que esconde el nacionalismo francés.

En resumen, la mayoría de los regímenes políticos de nuestra época se basan en combinaciones diferentes y particulares de la inmanencia y la trascendencia, aferrándose normalmente a la inmanencia como fuente de poder y soberanía, y a la trascendencia como fuente de legitimidad y

popularidad. Esta observación nos lleva a la cuestión del poder político que a continuación voy a abordar escuetamente.

El poder político

Volvamos a nuestro binario: por su dependencia de algún referente definitivo, de algún principio fundamental, la inmanencia se basa en el *poder por imposición*. La gobernanza política en un régimen de este tipo es jerárquica y sus leyes son impositivas, a menudo discriminatorias y excluyentes; esto se debe a que en un régimen así existe un grupo exclusivo de élites políticas que pretende representar el principio definitivo de la gobernanza. Cuando el régimen se convierte en el acusado de una esencia o principio (inmutable), naturalmente ve a quien es diferente con el tipo de miedo que podría llevar al deseo de destruir lo que es diferente.

Por el contrario, la trascendencia se basa en el *poder en conjunto*; promete una comunidad política en la que las relaciones de poder son horizontales y colaborativas. Las leyes universales son importantes en esta comunidad, pero dependen de los valores cambiantes de la comunidad, dado que esta se basa en la deliberación y el consenso; aquí, tanto la igualdad como la equidad son principios importantes. En esta comunidad, de la diferencia surge la posibilidad de colaborar y dialogar, la sociedad se convierte en un proyecto colectivo; se trata de una comunidad que siempre evalúa su propia conducta basándose en sus acuerdos en común de lo que constituye la justicia y se esfuerza por lograr una mayor equidad social. ¿Cómo mide la justicia y la justicia social esta comunidad?, por medio de la equidad. *La política de la trascendencia es impensable sin equidad social.*

Construir un terreno en común

En este punto nos interesa pensar cómo volver a imaginar una comunidad política y una vida colectiva no violenta. El escalón hacia la construcción de la política de la trascendencia en acción, y al que ya he hecho alusión anteriormente, es el diálogo. Como ya he dicho, aquí estoy trabajando con

tipos ideales que son abstractos y, por tanto, inevitablemente utilizo este enfoque para construir un modelo abstracto; pero, incluso para un modelo abstracto, hay requisitos para que la política de la trascendencia sea, sino práctica, conceptualmente posible. Todo comienza con el diálogo, la conversación, la deliberación, suponiendo que sean *sinceras* y no manipulaciones y tácticas de los poderosos para engañar a las masas. Todos sabemos que las negociaciones y deliberaciones entre partes opuestas pueden funcionar como extensiones de planteamientos violentos en manos de un grupo exclusivo y poderoso que desee manipular el resultado de un enfrentamiento que, de otro modo, sería violento, a través de las supuestas negociaciones "no violentas"; todos sabemos que el resultado de esas falsas y manipuladoras "negociaciones" nunca es la reducción de la violencia, sino su perpetuación. En otras palabras, deberíamos abstenernos de esencializar métodos específicos (negociación, deliberación, etc.) como puramente no violentos sin tener en cuenta una evaluación muy desarrollada sobre los contextos. En consecuencia, con esta advertencia estamos listos para afirmar que el contexto adecuado para un verdadero diálogo, al igual que la política de la trascendencia, es el reconocimiento de que la sociedad es cultural y socialmente diversa. Por lo tanto, la política de la trascendencia es una "política de diálogo", algo cercana, aunque diferente del "pluralismo agonístico" de Chantal Mouffe porque la política de la trascendencia también busca trascender los modelos jerárquicos de poder político que ya existen (2000, p. 13). Es importante señalar que la teoría de Mouffe se basa en una *tradición* política liberal y democrática que fue establecida desde hace mucho tiempo como condición previa para su modelo: una tradición específica e histórica de la que la mayoría de los sistemas políticos del mundo carecen o son capaces de manipular debido a la larga presencia de una élite dirigente y a pesar de la presencia de instituciones democráticas y electas en la mayoría de estos sistemas. Para que se produzca un verdadero diálogo es necesario que cada una de las tantas partes implicadas reconozca y respete el derecho inalienable de los demás al diálogo, a mantener opiniones opuestas y a estar presentes en el espacio público de forma no reduccionista.

Este "derecho" no se basa en la ley escrita, aunque podría serlo; por el contrario, se trata de un *derecho* mutuamente reconocido y respetado por las diferentes partes. Creo que este es un prerrequisito elemental, este tipo de política se basa por sí misma en el consenso, tanto social como jurídico, de los *derechos* inalienables de los participantes y se garantiza mediante procedimientos abiertos, transparentes y discutibles —aunque falta elaborar esta última afirmación—.

A lo que me refiero con "derechos" empieza así: la diversidad en sí y por sí misma no es representable; es cierto que determinados grupos pueden estar y están representados por instituciones políticas, pero la representación nunca está exenta de problemas, dado que siempre es cuestionada. Las democracias liberales se aplauden a sí mismas por garantizar los derechos de los distintos grupos culturales y de las minorías culturales, históricas, sexuales y de otro tipo, el multiculturalismo canadiense es un buen ejemplo; pero el modelo liberal entraña dos problemas: en primer lugar, los derechos de las minorías y el respeto de los grupos culturalmente diferentes provienen del Estado soberano, en pocas palabras, se legisla con el objetivo de alinear a las minorías y las comunidades culturales con la hegemonía del Estado; esto me lleva al segundo punto: la *diferencia* misma no puede legislarse y precisamente porque esto es así es que los diferentes grupos son "gestionados" por los procedimientos que rigen las relaciones entre los grupos; en otras palabras, el diálogo entre grupos se implementa bajo la mirada protectora de un Estado soberano. El corpus de literatura en ciencia política que defiende este concepto de celebración de los diferentes grupos generalmente se denomina "política de reconocimiento" (véase Honneth, 1996). Por un lado, en Canadá algunos celebran el multiculturalismo y la diversidad cultural basándose en sus políticas de reconocimiento, al mismo tiempo, asumen que los grupos culturales se encuentran suficientemente conformes viviendo bajo la soberanía del Estado liberal (Taylor, 1994). Por otro lado, en los Estados Unidos, a los filósofos liberales les preocupa la preservación de los principios del Estado liberal estadounidense durante la "era del terror"; es por esto que sugieren usar un conocimiento previo del enemigo (real o percibido) para acercarse

al Otro conocedor. Esta línea del pensamiento propone una política del reconocimiento exclusivista y reguladora en referencia al Otro que asume, y definitivamente necesita, el poder del soberano para regular los complicados asuntos de la diversidad (Ignatieff, 2004). La exposición de las múltiples suposiciones de esta postura —entre ellas es clave la preferencia a la *Gewalt* (violencia o fuerza) del soberano para regular a los múltiples Otros— claramente revela que este tipo de "política del reconocimiento" podría terminar en regulaciones del Estado y, de ser necesario, represión por el mismo (Vahabzadeh, 2005). Si analizamos de cerca, el primer enfoque (Charles Taylor) busca proponer lo que llamo la política de la trascendencia, pero al no lograr confiar en la comunidad de diferentes grupos termina apoyándose en el Estado como regulador supremo; en tanto, el segundo enfoque (Michael Ignatieff) se basa por completo en la política de la inmanencia y solo reconoce la diversidad cuando el principio de soberanía permanece intacto y libre de amenazas. A ambos modelos les hace falta —a decir verdad, pareciera no interesarles— una representación de minorías; además, mientras les hablan a las diversidades reales de nuestra época, sus puntos de vista son soberbios e indican un modelo de poder por imposición del Estado —benevolente, de una clase privilegiada—; por lo tanto, tienden a reducir el reconocimiento a un procedimentalismo formal de la política estatal. El lector reconoce que estos puntos, quizá, no están directamente relacionados con la experiencia colombiana del posconflicto, pero mi argumento es que, a decir verdad, el histórico Acuerdo de Paz en Colombia ya empezó a hacer un cambio, aunque con cautela e inestabilidad, de la política de la inmanencia a la política de la trascendencia, y, dentro del proceso, forma parte de la "política del reconocimiento" que se apoya —a diferencia de los modelos previos del Norte Global— en la presencia de movimientos sociales y el activismo cívico en la sociedad como la fuerza de impulso para el cambio.

Tengo fuertes dudas sobre los tipos de procedimentalismo que constituyen los principios de la iniciativa de reconocimiento de Estado. Desde mi punto de vista, cuando el reconocimiento del Otro se torna una política del Estado existe el riesgo de que el diálogo de las diferencias no

sea honesto, puesto que este procedimentalismo está impulsado por los intereses del Estado y, por medio de este, por la clase con poder o élite dominante. ¿Por qué advierto sobre este modelo?, porque cualquier forma de poder por imposición tiene una cercana conexión a la "inmanencia" y puede acabar en las formas de imposiciones violentas que se esconden bajo procesos institucionales apoyados por leyes. La pregunta tendrá que ser: ¿exactamente cuál es la conexión entre el procedimentalismo en la política de reconocimiento y la violencia? La respuesta está en la esencia de la violencia: la violencia por definición es lo que "violenta" por imposición. El problema es que detrás de este u otro Estado o clase dirigente hay una historia civilizatoria que justifica tipos jerárquicos de poder e impide que surjan otros tipos de poder como el colectivo y el colaborativo.

En mi opinión, la política de la trascendencia va más allá de la gestión de la diversidad por parte del Estado soberano. Dado que está impulsada por el poder en conjunto, este tipo de política implica la participación del activismo de la sociedad civil y de los movimientos sociales; busca un modelo genuinamente nuevo de convivencia en sociedades diversas, según las necesidades particulares y cambiantes de la comunidad. Para que el diálogo sea honesto, para que exista de forma significativa, debe ser capaz de afectar la política del momento y relacionarse, cuestionar o incluso socavar al soberano por medio del poder colectivo de la comunidad. En la política de la trascendencia, nada es inamovible; por consiguiente, los actores que participan en ella dependen de su autoconciencia y de su compromiso colectivo hacia las necesidades del Yo y del Otro. Un gobierno elegido democráticamente e impulsado hacia el Estado por los movimientos de diversos grupos, motivados por la equidad social, realmente puede proporcionar una apertura para el cambio que es necesario para reducir la violencia y llevar al diálogo entre sí a diversos colectivos.

Previamente mencioné que la inmanencia y la trascendencia no se excluyen mutuamente en la práctica, por lo tanto, es cierto que la inmanencia y la trascendencia tienen conexiones históricas con la soberanía y, en consecuencia, con diferentes tipos de violencia, como la violencia incrustada en las leyes y en los procedimientos burocráticos. La política

de la trascendencia que aquí defiendo se basa en el diálogo como una salida para todo tipo de violencia. Primero, este diálogo sincero se basa en la concepción de un Yo capaz de hablar con el Otro; segundo, un Yo que se ha liberado de su soberbia, arrogancia y orgullo, y tercero, por ende, un Yo que reconoce al Otro como alguien potencial para dialogar. Como ya sabemos, *dialogos* viene del griego *dialegesthai*, que significa "conversar con", o con mayor precisión, hablar (*legein*) algo a través de (*dia*). La política de la trascendencia, entonces, surge de los procesos consensuados que informan el diálogo interminable sobre los usuales asuntos de la comunidad. Teóricamente, con cada deliberación dentro de la comunidad y entre comunidades hay una revisión tanto de los procedimientos existentes, como de la política pública vigente; a nivel comunitario, esto requiere la participación en los asuntos públicos. Así es como el diálogo genuino avanza gradualmente hacia una vida colectiva no violenta: socializándose hacia la posibilidad ideal de conversar, a pesar de los graves contratiempos de los grupos hostiles. En cuanto más delibera la comunidad sobre sus asuntos y problemas, en cuanto más discute sobre las formas de alcanzar la justicia y la equidad social, más se da cuenta de los tipos de violencia estructurales e institucionales, así como de la violencia de los grupos de interés (ilegales) que tienden a impedir el crecimiento de la comunidad. Aprendemos que la no-violencia no es una cosa, una política, una situación, sino un largo *proceso* de socialización colectiva dejando de lado la violencia y aprendiendo a convivir de forma no violenta.

Es a través del diálogo y la conversación como uno puede trascender su propia particularidad y verse a sí mismo a través de los ojos de los demás y recordarse a sí mismo su propia particularidad cultural e histórica. La política de la trascendencia requiere reconocer y actuar basándonos en que sabemos que estamos todos conectados y solo podemos prosperar y crecer juntos.

Referencias

Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. The University of Chicago Press.

Arendt, H. (1970). *On Violence*. Harcourt Books.

Boyden, J. (2013). *The Orenda*. Penguin.

Derrida, J. (2002). *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (M. Dooley and M. Hughes, tr.). Routledge.

Devji, F. (2012). *The Impossible Indian: Gandhi and the Temptation of Violence*. Harvard University Press.

Fanon, F. (2004). *The Wretched of the Earth*. Grove Press.

Galtung, J. (1965). On the Meaning of Nonviolence. *Journal of Peace Research, 2*(3): 228-257.

Galtung, J. (1969). Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research, 6*(3): 167-191.

Gandhi, M. (1983). *The Essential Gandhi: An Anthology of His Writings on His Life, Work, and Ideas* (L. Fischer, ed.). Vintage Books.

Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. (W. Lovitt, tr.). Harper Torchbooks.

Honneth, A. (1996). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. The MIT Press.

Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press.

Ignatieff, M. (2004). *The Lesser Evil: Political Ethics in the Age of Terror*. Princeton University Press.

Marx, W. (1971). *Heidegger and the Tradition* (T. Kisiel and M. Greene, tr.). Northwestern University Press.

Mouffe, Ch. (2000). *The Democratic Paradox*. Verso.

Schürmann, R. (1990). *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Indiana University Press.

Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University Press.

Taylor, Ch. (1994). The Politics of Recognition. In A. Gutman (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp. 25-73). Princeton University Press.

Tolstoy, L. (1962). *Fables and Fairy Tales* (A. Dunnigan, tr.). New American Library.

Vahabzadeh, P. (2005). The Secular Good in Denial: The Lesser Evil and the Politics of Fright. *Journal for Cultural and Religious Theory, 6*(2): 117-29.

Vahabzadeh, P. (2012). Oblivion of Origins: Of Hegemonic Universals and Hybrid Civilizations. In W. A. Knight and M. Mahdavi, *Toward the Dignity of Difference? Neither "End of History" nor "Clash of Civilizations"* (pp. 43-53). Ashgate.

Vahabzadeh, P. (2019). *Violence and Nonviolence: Conceptual Excursions into Phantom Opposites*. University of Toronto Press.

Vahabzadeh, P. (2023). Exceptions to Exceptionalisms! Or What MENA Offers to World History. In M. Mahdavi (Ed.), *The Myth of Middle East Exceptionalism: The Unfinished Project of MENA Social Movements* (pp. 29-45). Syracuse University Press).

FOCO
FONDO EDITORIAL

Colección Humanismos

Este libro se publica en mayo de 2025, es resultado escrito de la visita del profesor Peyman Vahabzadeh a Colombia en septiembre de 2022, cuando presentó estas conferencias en los municipios de Amalfi y Medellín a víctimas del conflicto, universitarios, estudiantes, profesores y funcionarios públicos.





La Unidad Especial de Paz persevera en su mandato de ofrecer comprensiones sobre lo que nos pasa, cómo nos pasa y por qué nos sigue pasando como sociedad; una en la que con tanta facilidad puede arreciar la guerra en medio del clamor y los esfuerzos por la paz. La comprensión de esta contradicción ha merecido, y merece aún, mucha discusión, mucha conversación pública y, a partir de esta, todas las ideas y posibilidades que nos alumbren futuros por fuera de ese bucle siniestro.

En el 2022, como parte de esos esfuerzos por profundizar nuestras comprensiones de las violencias que arrecian y las posibilidades esquivas de su solución pacífica, la Unidad Especial de Paz invitó al profesor Peyman Vahabzadeh, del Departamento de Sociología de la Universidad de Victoria, en Canadá. El profesor Peyman nos visitó para poner a nuestra disposición sus saberes sobre la alternativa de la no-violencia y provocar nuestras propias reflexiones sobre la posibilidad de la paz desde múltiples referentes y lugares; porque todos los esfuerzos son legítimos. Este libro recoge las seis conversaciones que el profesor Peyman sostuvo con diversos públicos de nuestra universidad y de otros contextos comunitarios e institucionales en su visita a Colombia.

ISBN
978-
628-
7762-
57-2

HUMANISMOS

Unidad Especial de PAZ
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
Facultad de Comunicaciones y Filología
FOCO
FONDO EDITORIAL