Roland Anrup

¿Rebelión o Reconciliación?

Una mirada benjaminiana a la contemporaneidad colombiana



Prólogo

Sergio De Zubiría Samper

Fundación Walter Benjamin.

¿Rebelión o Reconciliación?

Una mirada benjaminiana a la contemporaneidad colombiana

Roland Anrup

Febrero de 2023

Fundación Walter Benjamin.

Bogotá D.C.

Fundación Walter Benjamin

Presidente
Sergio De Zubiría Samper

Comité de Revisión
Mary Cruz Ortega
Sergio De Zubiría Samper
Giovanni Libreros
Victor Valdivieso

Editor
Victor Valdivieso

Corrección de Estilo
Victor Valdivieso

Prólogo
Sergio De Zubiría Samper

Ilustración de Portada
"Don Rumita"

Diseño y diagramación
"Don Rumita"

https://revistalineasdefuga.blogspot.com
Tel:319 7206324
Bogotá–Colombia

Roland Anrup

¿Rebelión o Reconciliación? Una mirada benjaminiana a la contemporaneidad colombiana-1a edición. - Bogotá, Colombia.-Fundación Walter Benjamin.

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-958-53878-1-2

La verdad es que no hay un solo instante que no lleve consigo su oportunidad revolucionaria. Sólo que exige que se la entienda como una oportunidad específica, es decir, como la oportunidad de dar una solución nueva a desafíos totalmente inéditos. Para el pensador revolucionario la oportunidad revolucionaria propia de cada momento tiene su banco de pruebas en la situación política existente. Pero la verificación no es menor si se efectúa valorando la capacidad de apertura de que dispone cada instante para abrir determinadas instancias del pasado hasta ahora clausuradas. La entrada en esa estancia coincide de lleno con la acción política.

Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*

Índice

Prólogo.....8

Prefacio.....22

I: Historia y Memoria.....30

1. Terror y Trauma.....31
2. Testimonio y Testigo.....59
3. Duelo y Disenso.....83

II: Ciudadanía y Soberanía.....100

1. Ciudadanía y Constitución.....101
2. Pueblo y Padre.....127
3. Patria y Pueblo 149
4. Comuneros y Campesinos.....189

III: Violencia y Democracia.....232

1. Seguridad y Soberanía 233
2. Poder y Paz.....221
3. Retórica y Reconciliación 271
4. Democracia y Diferendo 301

Referencias Bibliográficas.....324

Prólogo

Para la *Fundación Walter Benjamin* es muy grato publicar el último libro del profesor sueco Roland Anrup. Entregar al público de lectores esta erudita y profunda obra, constituye una contribución a la comprensión de una realidad tan dinámica y compleja como la colombiana. Actualmente se desempeña como Profesor Titular de Historia de *Mid Sweden University*, en Estocolmo. Ha tenido una vinculación estrecha con América Latina y Colombia desde hace varias décadas, siendo profesor invitado en FLACSO (Quito), la Universidad Andina (Quito), la Universidad Distrital (Bogotá), Universidad Libre (Bogotá) y Universidad de los Andes (Bogotá). Su pasión y seguimiento a la realidad política colombiana lo ha llevado a publicar diversos artículos y capítulos de libros sobre el devenir de las luchas emancipatorias en nuestro país. Ha sido un testigo excepcional de los avatares de la izquierda revolucionaria en nuestra historia política y se ha convertido en entrevistador de figuras representativas del quehacer político. Algunas de estas entrevistas aparecen en este libro y conforman un hito editorial. En muchas situaciones no se conforma con las fuentes secundarias y decide intervenir como testigo directo.

El título de la obra introduce dos ideas o tesis transversales del autor. La primera evoca la tensión y antinomia entre "rebelión" y "reconciliación", al convertir sus interrelaciones en un interrogante: *¿Rebelión o Reconciliación*? Existe una narrativa instrumental e ideológica que ha convertido la "reconciliación" en una subordinación o sometimiento al Estado y al orden social dominante; una naturalización al conformismo para la cual los dispositivos del "perdón" y el "consenso" han sido bastante útiles. Convierten la

"reconciliación" en un engaño, una ficción o un "dulce sueño" (Kant). Mientras la "rebelión", al contrario, siempre persigue fines que van en contra de los intereses estatales y el orden social constituido; nunca rinde culto a lo acabado, sino postula el disenso, el conflicto y la potencia de la negatividad. "La justicia y la democracia implican necesariamente un conflicto que expresa las dinámicas vivas de la sociedad, por lo que inmediatamente sus sentidos se presentan como espacios políticos inacabados que se resisten a una narrativa de reconciliación y consenso".

La segunda tesis postula la pertinencia y relevancia de la "mirada benjaminiana" para develar la "contemporaneidad colombiana". El espectro y la fuerza del pensamiento crítico de Walter Benjamin son ineludibles para apropiar, comprender y fustigar la realidad colombiana. Se trata de recuperar "una mirada" que no podemos convertir en el método o modelo benjaminiano de interpretación, por su condición fragmentaria, ambigua, inacabada y provisional. Esta perspectiva tiene algunos núcleos fuertes: (a) La mirada [Blick], entendida como mirada retrospectiva (Rückblick), se encuentra dialécticamente sostenida por el instante del relámpago (Blitz) que le permite al historiador ver una imagen (Bild); (b) La tarea del intérprete contiene siempre un doble sentido: como conservador de la memoria en medio del peligro que acecha y como modo de integrarla a los estallidos del presente; (c) La memoria colectiva y la solidaridad intergeneracional tienen que constituirse a partir del disenso y del conflicto; son campos de batalla hermenéuticos; (d) La imagen dialéctica, lo fragmentario, lo discontinuo y lo singular, exigen una forma de entender y hacer histo-

ria que recupere la multiplicidad de los acontecimientos singulares, una historia concreta que deje de ser el lugar de la resolución de una teleología triunfante. "Un marco filosófico y un análisis histórico, de corte benjaminiano resulta revelador para comprender los acontecimientos de la contemporaneidad colombiana".

Se escuchan ecos del libro póstumo de Benjamin, nunca terminado, *Das Passagen-Werk*, en el escrito de Anrup. El filósofo alemán ocupó de 1927 hasta su muerte en 1940, sus esfuerzos por culminar una "filosofía material del siglo XIX" teniendo como horizonte a Paris. Nuestro investigador sueco hace más de tres décadas persigue la "contemporaneidad" de Colombia. "El proyecto de los Pasajes desarrolla un método filosófico altamente original, que podría ser descrito como la dialéctica de la mirada" (Buck-Morss). Se trata de una forma de escritura que genera una nueva constelación más allá de las formas corrientes de exposición, donde se une lo material con lo teórico, la colección de citas con la interpretación, el análisis del momento singular con el cristal del acontecer total y se retoma el principio del "montaje" para comprender la historia. Se busca la "máxima concreción" (Benjamin) a través de una suerte de "detectives históricos" (Buck-Morrs). Para Benjamin, en su plan inicial era un texto de cincuenta páginas que terminaron convertidas en mil folios de colección de fragmentos y notas. Además, inconclusas y alterando el orden inicial. Para el investigador europeo, una dialéctica de la mirada próxima a trescientas, donde bullen poemas, cuentos, novelas, obras de arte, tragedias, entrevistas, filosofías, desechos, expedientes, periódicos, cartas, leyes, etc.

El texto consta de un prefacio y tres capítulos. "Este libro pone en juego las tensiones entre la memoria y la historia, la ciudadanía y la soberanía, la violencia y la democracia. Estos conceptos adquieren su constitución mediante la infiltración recíproca". El autor selecciona tres categorías en tensión ("infiltración recíproca") que atraviesan la historia del conflicto interno colombiano y las convierte en los capítulos centrales. La primera, de estirpe plenamente benjaminiana, la tensión existente entre "ciencia" de la historia y memoria. Siempre en Colombia existirá un conflicto entre la historia amnésica de los vencedores con la memoria plural de las luchas de los explotados y oprimidos. La segunda, cercana a las reflexiones de Foucault y Agamben, problematiza paralelamente las nociones de soberanía, ciudadanía, pueblo y nación. Las ambigüedades y vacíos de las nociones de "pueblo" y "nación" se ponen al servicio de un programa de control estatal y vaciamiento de la dimensión crítica de la política. La tercera, recuperando la filosofía política de Derrida y Badiou, devela los intrincados nexos entre violencia y democracia, como también la retórica colombiana actual de la "reconciliación". Es ineludible deconstruir la retórica de la "democracia" existente en Colombia y su supuesta anomalía de coexistencia con la violencia.

Siempre en el horizonte de su "mirada" están dos preocupaciones muy conscientes: la lucidez de las anticipaciones de Walter Benjamin en estas tres dimensiones y los crudos ejemplos de la realidad colombiana que los hacen patentes. Las citas y alusiones al pensador alemán son profundas y pertinentes. El prefacio y los capítulos siempre se abren con una aguda evoca-

ción directa al maestro de la historia a contrapelo, con una traducción del alemán realizada por el profesor Anrup. El prefacio inaugura la dialéctica de la mirada: los acontecimientos que rodean al historiador y en los que participa son como un "texto escrito en tinta invisible" (*Das Passagen-Werk)*. El capítulo primero tiene que remitir desde la frase inicial a la Tesis IX: "Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*" (*El concepto de Historia*). El segundo ilustra el carácter de la moral y el pensamiento burgués: "la moral de la burguesía está bajo el signo de la interioridad. Su punto cardinal es la consciencia, ya sea la del *citoyen* de Robespierre o la del ciudadano del mundo kantiano" (*"Historia y coleccionismo*"). El tercer capítulo retoma la anticipación benjaminiana del nexo entre soberanía moderna, violencia y estado de excepción: "Quien manda está destinado de antemano a detentar dictatorialmente el poder durante el estado de excepción, cuando la guerra, la rebelión u otras catástrofes así lo provoquen" (*"Ursprung des deutschen Trauerspiels*").

La "máxima concreción" (Benjamin) y la materialidad de los ejemplos evidencia una gran proximidad con la investigación y la existencialidad colombiana. Son muchos y diversos esos pasajes contenidos en este libro. Tenemos que limitarnos a algunos bastante escasos.

Su manejo sobre la literatura y la violencia en Colombia es destacado y constante. Para sentir su crudeza remite a Evelio Rosero, José Ramón Mercado, Gabriel García Márquez, Germán Castro Caycedo, María Victoria Uribe, Oscar Collazos, entre muchos otros. Dos poemas ilustran estas búsquedas.

Evocando la Tesis IX a partir de las ruinas que produce el "*ángelus novus*" del progreso en el caso colombiano remite al terrorismo de estado que afectó la zona norte con la implantación de la siembra de palma de aceite. Un exterminio planificado y perpetuado por militares y paramilitares para imponer un modelo de agrocombustibles. La violencia en la zona de Montes de María (Departamento de Bolívar) encuentra su manifestación estética en el poeta recientemente fallecido, José Ramón Mercado. En su poema "Llanto por los caídos de los Montes de María", redime cientos de poblaciones del campo colombiano que se han convertido en "ruinas", en pueblos fantasmas como *La Comala* de Juan Rulfo:

La señal de los muertos insepultos
eran los buitres famélicos
de los Montes de María
Salustiano dijo que escasearon los ataúdes
En el propio Macayepo
mil mujeres temblaban por delante
de sus muertos
En Salitral pusieron de escarmiento
a un niño
que llevaba un recodo en el bolsillo
San Onofre fue una fosa ciega
de cientos de desaparecidos
Cuando volvió la lluvia
por los montes ariscos
la yuca sabía a rucho

el sol se hizo añicos
El verano acosó los arroyos y los árboles
Los pájaros se mudaron de las ramas
Sobre la tierra arrasada creció el cadillo
Las lagartijas se estrellaban ciegas
contra los muros del cielo
Las casas quedaron solitarias en El Salado.

Uno de los poetas colombianos más importantes del siglo XX, Luis Vidales, en su colección *La Obreriada,* realiza una crítica contundente a la perspectiva burguesa de la "paz", que ha dominado en las clases dominantes del país. En su poema "*Letanía de la paz burguesa*" manifiesta:

Paz para que pueda seguir la plusvalía
queda prohibida la violencia
dejad que el explotador duerma tranquilo
la ignominia deberá seguir su curso
tened santo respeto por el rico
no perturbéis el saqueo legalizado
la rebelión es un delito
paz para que continúe la injusticia
paz contra la dignidad del hombre
paz contra la esperanza de los seres
paz para que el saqueador de Gringolandia
se lleve a pedazos el país
paz contra la libertad de palabra

paz contra la libertad de reunión
paz contra la libertad de conciencia
paz contra la libertad de prensa
si es obrera
paz para que el grande sea libre
de usar la libertad a su manera
paz contra la libertad de cátedra
paz para mantener
la agresión contra el pueblo
paz para atiborrar las cárceles de inocentes
paz paz paz paz paz
hasta que impongan la paz de letras gruesas
los que sabemos.

En esta misma "letanía" de la "paz", anticipada por el poeta colombiano, nos mantenemos aún hoy. Para el filósofo político, Roland Anrup, el Acuerdo entre el gobierno de Santos y las FARC, pretende enmascarar las condiciones irreconciliables del conflicto colombiano; intenta mostrarse como una armonización o "reconciliación" de intereses, cuando en el fondo es la imposición de una parte sobre otra. Hay que recordar que "todo consenso traiciona las reivindicaciones originales de, al menos, una de las partes". En este caso, debemos reiterarlo, traiciona el sentido de la rebelión originaria de las FARC. El Estado, el gobierno y el orden social dominante imponen su visión de la paz burguesa.

"El no-resultado del Acuerdo de Paz, es decir, su fracaso medido en relación con las transformaciones

profundas que requiere la sociedad colombiana, va a servir para despejar e indicar precisamente lo intratable. Al mismo tiempo, es un motivo de donde una parte de la resistencia obtiene su energía y muestra su poder de inventar nuevas formas de democracia y de autonomía, sin referirse al Estado o a una "nación reconciliada".

El "no-resultado" del Acuerdo manifiesta la supresión del diferendo y la imposición de una visión de "paz" estatal y burguesa. Aquella que plasma en "letras gruesas" la perpetuación de la plusvalía, la continuación de la injusticia para que "el explotador duerma tranquilo". La que evade las transformaciones profundas que requiere la sociedad colombiana. Pero al mismo tiempo, se convierte en "motivo" para desplegar las energías de las resistencias y la rebeldía, para inventar otras formas de democracia y autonomía, más allá del estadocentrismo.

Apoyado en su conocimiento de la filosofía francesa contemporánea, el investigador sueco se despliega en referencias a Foucault, Derrida, Lyotard, Ranciere, Nancy, Badiou y Levinas, para tomar distancia de la democracia liberal, la idea moderna de soberanía, el estatismo de la izquierda institucional y la identificación entre "perdón" y "reconciliación". Siempre en un diálogo cercano y permanente con Benjamin y Agamben.

Su crítica a la democracia liberal se dirige hacia sus pilares fundacionales y reconoce en la filosofía francesa contemporánea una inspiración: "La concepción liberal de la política se basa en tres supuestos: la idea del progreso, la idea de la democracia parlamentaria,

y la idea del Estado y el ordenamiento jurídico como escena y realización de la política. En su trabajo *Kritik der Gewalt*, Benjamin desarrolla una crítica del parlamentarismo de la democracia liberal. Tal como Derrida (2002a, 103) anota, "Benjamin no oculta su desdén por las declamaciones del activismo pacifista".

La distancia de aquella identificación "retórica" entre "perdón" y "reconciliación", también objeto de la crítica filosófica francesa tiene consecuencias demoledoras en la realidad colombiana. Hay que desenmascarar como intenta suprimir el conflicto, borrar los disensos y someterse al totalitarismo estatal. "La justicia y la democracia implican necesariamente un conflicto que expresa las dinámicas vivas de la sociedad, por lo que inmediatamente sus sentidos se presentan como espacios políticos inacabados que se resisten a una narrativa de reconciliación y consenso. La totalización estatal es el momento pleno de la reconciliación. Se trata, en esa lógica, de someter a los resistentes a la reconciliación, entendida como un conjunto de procedimientos cuyo único fin es fabricar un consenso estratégico en medio del conflicto (...) La reconciliación no dejará de ser un engaño, o en palabras de Kant, *ein süsser Traum* (un dulce sueño). Algunos sostienen que se puede llegar a tal reconciliación y justicia social por medio del diálogo. Pero ¿cuáles son las reglas de este diálogo? La rebelión persigue fines que van en contra de los intereses del Estado concebido como totalidad en la medida en que persigue objetivos que son "intraducibles" al lenguaje del poder establecido".

Ilustra de forma lúcida cómo ante las palabras del expresidente Santos ante la Comisión de la Verdad existen dos formas de interpretar el fenómeno del

"perdón" y el "arrepentimiento" en la propia comunidad religiosa de los jesuitas en Colombia. Persiste inevitablemente el diferendo es este grupo religioso. Mientras Francisco de Roux, jesuita y presidente de la Comisión, termina exculpando las ejecuciones extrajudiciales (conocidas como "falsos positivos") cuando Santos fue ministro de Defensa de Álvaro Uribe; el padre jesuita Javier Giraldo postula como en ese caso el valor cristiano del perdón "puede alcanzar su máxima perversión: pasar de ser un acto creador de fraternidad a ser un acto encubridor de la institucionalización del crimen".

El horizonte que orienta la reflexión del profesor Anrup es su nítida y explícita concepción de lo político. Una visión de la dimensión política que emerge del disenso, la diferencia y la rebelión. La reconciliación y el consenso son el cierre o "fin" de lo político; el tránsito al conformismo, el acomodamiento y sometimiento al orden social dominante. "La esencia de la política reside en los modos de subjetivación que conducen a un disenso que demuestra la diferencia en la sociedad. La política no puede ser concebida a partir de una "idealización" del Estado y la nación al estilo de la retórica alrededor de paz y reconciliación, al modo de una unidad, sino a través de la división y la ruptura entre las clases que conforman la sociedad. La misma existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son inconciliables. La política es, al decir de Rancière (1995, 95-97), una actividad que tiene como racionalidad propia el desacuerdo".

Queremos agradecer la confianza que este "colombianista sueco" ha puesto en la *Fundación Walter Benjamin* para la publicación de su reciente libro y

estamos seguros de que su "mirada" de la contemporaneidad colombiana constituye un aporte muy relevante a la comprensión de nuestro pasado y presente. Nos dará también muchas luces para las resistencias y las rebeldías futuras.

Sergio De Zubiría Samper

Presidente Fundación Walter Benjamin para la investigación social

Prefacio

> Los acontecimientos que rodean al historiador y en los que este participa constituyen la base de su presentación, como un texto escrito con tinta invisible.
>
> Benjamín, *Passagen-Werk*

Este libro pone en juego las tensiones entre la memoria y la historia, la ciudadanía y la soberanía, la violencia y la democracia. Estos conceptos adquieren su constitución mediante la infiltración recíproca. La primera parte concierne a las relaciones entre terror y trauma, muerte y masacres, drama y duelo. La segunda parte problematiza las nociones de soberanía y ciudadanía, así como de pueblo y nación, mediante capítulos dedicados al estudio de varios movimientos, entre ellos el M-19, y de diferentes tipos de comunidades campesinas e indígenas. Finalmente, la tercera parte explora los ligámenes entre soberanía, violencia y democracia, para enfocar críticamente la retórica de la reconciliación y la dicotomía entre guerra y paz. El libro se sitúa en el plano histórico-filosófico dado que

únicamente así podemos orientarnos frente a las nuevas tareas y, como dice un gran conocedor de Walter Benjamin, el filósofo italiano Giorgio Agamben (2003, 21), "desbrozar el terreno que conduce a esta nueva política que, en gran parte, está por inventar".

Un marco filosófico y un análisis histórico, de corte benjaminiano resulta revelador para comprender los acontecimientos de la contemporaneidad colombiana. En el caso colombiano, se trata de un diferendo, un conflicto entre posiciones en el cual todo consenso traiciona las reivindicaciones originales de, al menos, una de las partes. En este sentido, el filósofo colombiano Sergio de Zubiría (2015, 24) hace referencia a una orientación teórica que, "en lugar de suponer un consenso racional para fundar la justicia, parte de su ausencia y, desde la percepción de esa injusticia real, proyecta lo que podría remediar esa situación de injusticia. Se inspira en Benjamin, Adorno, Derrida, Lyotard ...". Algunos de estos autores nos guiarán a lo largo de este estudio, especialmente Walter Benjamin y su concepto de la historia que es completamente ajeno a los conformismos, los consensos y las conciliaciones.

Walter Benjamin (2010, 21-22) insistió en que la transformación del pasado en historia es inescindible del presente del historiador, más específicamente, del bloque espacio-temporal donde acontece el enunciado historiográfico; de ahí que él pueda afirmar, en la quinta tesis de su *Sobre el concepto de historia*, que la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer en cada presente que no se reconozca aludido en ella. La principal conceptualización de Benjamin sobre la memoria y la historia se puede captar con las tres palabras alemanas *Blick, Blitz* y *Bild.* Esto es así

porque la mirada [*Blick*], entendida como mirada retrospectiva (*Rückblick*), se encuentra dialécticamente sostenida por el instante del relámpago (*Blitz*) que le permite al historiador ver una imagen (*Bild*).

El historiador trae consigo ciertas imágenes insustituibles y también marcadas con el índice histórico de su tiempo: instantáneas rescatadas de una historia compartida durante la cual él ha presenciado y formado parte de los acontecimientos políticos y sociales. Los elementos de esas imágenes le llegan como relámpagos visibles en un instante que después busca ordenar en una estrategia y una táctica o en una lógica y una interpretación histórica. La tarea del intérprete es fundamental en un doble sentido: como conservador de la memoria en medio del peligro que acecha y como modo de integrarla a los estallidos del presente. Entendemos, entonces, que el presente tenga esa suerte de obligación con lo pasado y que lo pasado, a pesar de su evidente ocurrencia, no se haya cumplido, por lo que, en su exigencia de justicia, permanece inconcluso y también palpitando en la posible ruptura que trae consigo el presente. En el presente de la cognoscibilidad histórica se produce el despertar del historiador, algo que ocurre aun con más fuerza cuando él mismo se sitúa en el lugar social y político donde la historia de los olvidados y oprimidos, que es indisociable de las relaciones sociales del presente, exige justicia.

Esta exigencia —que concierne a las subjetividades políticas y a la escritura del historiador— es indicada por Jacques Derrida (2002a, 45) en los siguientes términos: "En cuanto lo que nos ha sido legado en más que una lengua bajo el nombre de justicia, la *tarea* de una memoria histórica e interpretativa está en el cen-

tro de la desconstrucción". Para Derrida (2002a, 58) la justicia es el movimiento mismo de la deconstrucción en el derecho y en la historia del derecho, así como en la historia política y en la historia misma. Estamos, en palabras de Derrida (2002a, 70), ante "la memoria del fantasma, de aquello que no está ni muerto ni vivo, de aquello que más que muerto y más que vivo, es sólo superviviente, la ley de la memoria más imperiosa, aunque la más borrada, la más borrable, pero por eso mismo la más exigente". Sobre esta correlación entre justicia y deconstrucción, escribe Derrida (1995, 12-13) que, si nos disponemos a hablar de víctimas, de fantasmas, de los otros que no están presentes, ni presentemente vivos, "es en nombre de la *justicia*":

> Ninguna justicia [...] parece posible o pensable sin un principio de *responsabilidad*, [...] ante los fantasmas de los que aún no han nacido o de los que han muerto ya, víctimas o no de guerras, de violencias políticas o de otras violencias, de exterminaciones nacionalistas, racistas, colonialistas, sexistas o de otro tipo; de las opresiones del imperialismo capitalista o de cualquier forma de totalitarismo. Sin esta *no contemporaneidad a sí del presente vivo,* sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esa responsabilidad ni ese respeto por la justicia para aquellos que *no están ahí*, aquellos que no están ya o no están todavía *presentes y vivos*, ¿qué sentido tendría plantear la pregunta "¿dónde"? "¿dónde mañana?".

La memoria, en un contexto como el colombiano, no es un acto de introspección o retrospección tran-

quila, es un doloroso recordando, una nueva articulación de un pasado desmembrado, para dar sentido al trauma del presente. El río de la memoria fluye en el tiempo, intacto y desolado, con su lecho de piedras. Hay una memoria habitada por dolores y miedos, individual y compartida, que a la vez atraviesa la política, la justicia y la cultura. La memoria es un dilema en cuanto a su relación con el pasado, no lejano, sino inmediato, que se presenta en forma entrecortada y conflictiva; también la memoria es un drama de violencia y muerte que cobra envergadura a partir de la conciencia de un tiempo homicida y horroroso. Para el contexto colombiano es pertinente el planteamiento de Mark Osiel (1997, 36-55), quien, en su obra *Mass Atrocity, Collective Memory and Law,* argumenta que, frente a las masacres y genocidios, la memoria colectiva y la solidaridad tienen que constituirse a partir de un *dissensus*. Ciertamente, existe una correspondencia política entre el *dissensus* y la memoria entendida como un campo de batalla, donde los datos judiciales, los testimonios personales, las imágenes artísticas y las historias exponen formas de hacer presente un pasado no superado. Esta perspectiva insiste en las preguntas que recuperan y participan de las rupturas y desgarros de la vida social. Borrar de la memoria colectiva sus atrocidades y la identidad de los victimarios: esa es la estratagema de cuantos han asesinado sin piedad. Contra los intentos de crear una memoria unitaria hay que emplear la función crítica de la disciplina de la historia y, de esta manera, problematizar la imagen unívoca del pasado que esconde las tensiones y conflictos entre las diversas memorias. Así se puede resistir el asalto a la memoria histórica, que ha sido pisoteada no solo por el ocultamiento de lo sucedi-

do sino también por la proclamación de enunciados como "perdón y reconciliación".

La tarea política e historiográfica exige restituir la memoria de los enfrentamientos, conducir la huella de los caminos al porvenir, y hacer visibles las rupturas con la opresión. La imagen dialéctica, lo fragmentario, lo discontinuo y lo singular, que atraviesan la obra de Benjamin en estricta referencia a la historia, exigen una forma de entender y hacer historia que recupere la multiplicidad de los acontecimientos singulares, una historia que deje de ser el lugar de la resolución de una teleología triunfante y, por tanto, de una filosofía política del consenso. Por lo mismo, es pertinente insistir en que el concepto benjaminiano de "imágenes dialécticas" se distancia de la totalidad hegeliana. Benjamin propone una dialéctica de imágenes; se trata de una "dialéctica detenida", es decir, de una constelación en la que la contradicción no se supera hegelianamente, sino que se mantiene cargada de tensiones. De esta manera, Benjamin entrega un paradigma para una nueva historia en la cual el concepto de imagen es refinado, pues aparece como una forma de la detención o suspensión [*Stillstand*] que conserva el campo de fuerzas al que pertenece, mostrando —en su detención— un intercambio entre pasado y presente (Dollé, 2002, 21-24; Wallenstein, 2007, 242-244). La nueva historia que nos propone es, en síntesis, una imagen discontinua que aparece en un instante del presente; solo así será visible como un relámpago. A partir de lo singular, se capta una imagen dialéctica y fragmentaria de la sociedad y la historia. En el proyecto de *Los Pasajes*, Benjamin trabaja con citas y fragmentos de fenómenos particulares que son la

materia que le sirve para la construcción de un nuevo tipo de historia. Benjamin (2005, 463, N2, 6) explica su método de acercamiento a las fuentes y su análisis así:

> La primera etapa de este camino será retomar para la historia el principio del montaje. Esto es, erigir mayores construcciones a partir de los más pequeños segmentos finamente cortados y manufacturados. En realidad, descubrir la cristalización del acontecimiento total en el análisis de los pequeños momentos particulares. Esto significa romper con el naturalismo histórico vulgar. Captar la construcción de la historia como tal. En la estructura del comentario. Desechos de la historia.

Benjamin recoge esos desechos de la historia, y se transforma en un "arqueólogo y trapero de la memoria", como dice acertadamente el historiador del arte y filósofo francés Georges Didi-Hubermann (2005) en su libro *Ante el tiempo*. El historiador italiano Carlo Ginzburg, al final del prólogo de su libro *Il formaggio e i vermi* (1976), también recupera para su propia microhistoria el método historiográfico de Benjamin cuando cita del *Über den Begriff der Geschichte:* "nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse perdido para el pasado". Es comprensible que los mundos en miniatura fueran la especialidad de Benjamin; él poseía la habilidad de "ver el mundo en un grano de arena" (Grundfeld 1987, 234). Por esta razón, se puede afirmar que el método de Benjamin consiste en seguir las huellas dispersas y tratar los fragmentos escogidos no con métodos inductivos ni deductivos, sino más bien como casos "ejemplares". Frente al discurso filosófico de su

tiempo, él prefirió construir historias hechas de fragmentos, detalles conceptuales y momentos concretos. En este sentido, Theodor Adorno (1995, 24) reconoció agudamente uno de los aspectos del método que Benjamin ensayó en su trabajo *Los Pasajes* [*Passagen-Werk*], su última e inconclusa obra: "La intención de Benjamin era renunciar a toda interpretación manifiesta y hacer surgir los significados únicamente mediante el montaje chocante del material. [...] las citas de sus trabajos eran como ladrones en el camino, que saltan de pronto y le arrancan al lector sus convicciones". El montaje es el método con el cual es posible organizar en un conjunto elementos dispersos y por medio de la articulación de fragmentos captar en una instantánea un momento histórico. El lector percibirá que, de alguna manera, el procedimiento del presente trabajo, especialmente en la primera parte, sigue estos mismos principios en cuanto al montaje de memorias, de citas y conceptos, de fragmentos y fenómenos.

I

Historia y Memoria

Terror y Trauma

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus.* Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener este aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para *nosotros* aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo.[1]

1 "Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen, und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf

En la novena de sus tesis *Sobre el concepto de historia*, Benjamin (2010, 24-25) evoca el cuadro *Angulus Novus* de Klee, el "ángel de la historia" que ve "una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies", y que quisiera detenerse para "despertar a los muertos y recomponer lo despedazado". La noción de ruina es central en el trabajo de Benjamin. Las ruinas que menciona en la novena tesis nos dan una imagen de las masacres y otras infamias de la historia. Esta imagen, como otras en la historia latinoamericana, también pertenece a aquellas poblaciones del campo colombiano que se han convertido en ruinas, en pueblos fantasmas a la manera de *La Comala* de Juan Rulfo, llenos de polvo y de voces de muertos, habitados por gente que ya no existe, por caballos desbocados, por siluetas, por ánimas que penan y buscan a alguien que pueda rezar por ellas para terminar con su purgatorio. Lo ha expresado a su manera Carlos Satizabal (2019) en su poema *¿Dónde están?*: "Perdí la razón con mis muertos: Ahora dejan huellas en mis sueños, canciones en mis manos / Afantasman los ríos donde viven, las calles donde vivieron. / El pueblo es un pueblo despoblado. / Hay calles deshabitadas que los deudos no nos atrevemos a cruzar".

En toda representación conmemorativa, en todo recuerdo, en todo ejercicio de memoria, la falta de

Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradise her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst." (Benjamin 1961, 272-273).

memoria (olvidos) y la ausencia de enunciación verbal (silencios) son elementos constitutivos con alto valor significativo. En el contexto de la teorización de la memoria y de la experiencia traumática, Benjamin aborda la percepción disgregada y fragmentada que resulta de situaciones de caos sensorial e intensidad emotiva como la guerra. En el ensayo "Experiencia y pobreza" [*Erfahrung und Armut*], Benjamin (1994, 168) comenta que como un efecto de las atrocidades de la guerra los soldados regresaban enmudecidos e indefensos, más pobres en cuanto a experiencia comunicable "en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de explosiones y corrientes destructoras, estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano".[2] Estas experiencias intensas y fragmentadas no logran asimilarse e insertarse en un marco que posibilite narrarlas. Esta falta de comunicabilidad es llamada por Benjamin (1977, 213-219) *Erfahrungsarmut.* En "Sobre algunos temas en Baudelaire", Benjamin (2014) hace referencia al seminal trabajo de Freud sobre el trauma de guerra, *Más allá del principio del placer.*[3] Lo que Freud plantea en ese escrito obliga a repensar la relación entre memo-

2 En "Respecto del lenguaje en general y el lenguaje de los hombres", Benjamin (2014, 167) señala que "En cualquier clase de duelo o pena la mayor expresión es el enmudecimiento. Ello es más que una simple falta de capacidad o de motivos para comunicar". En original: „Es ist in aller Trauer der tiefste Hang zur Sprachlosigkeit, und das ist unendlich viel mehr als Unfähigkeit und Unlust zur Mittelung".

3 La teoría freudiana sobre el trauma se resume así por J. Laplanche y J. B. Pontalis: « Evénement de la vie du sujet qui se définit par son intensité, l'incapacité où se trouve le sujet d'y répondre adéquatement, le bouleversement et les effets pathogènes durables qu'il provoque dans l'organisation psychique,» *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

ria, experiencia y lenguaje. Para Benjamin (2014, 25) una experiencia no procesada [*Erlebnis*] no es aún, en estricto sentido, una experiencia [*Erfahrung*]: "Según mayor sea la porción del choque [*Chockerlebnis*] en las impresiones separadas, más deberá la conciencia permanecer alerta a fin de implementar una defensa ante los estímulos. Cuanto más exitoso sea su trabajo — y cuanto en menor medida ingresen los estímulos en la experiencia [*Erfahrung*] — tanto más pertenecen a la concepción de experiencias vitales [*Erlebnis*]."

Las producciones de la memoria deben considerarse como representaciones dinámicas, mutables y contextualizadas socio-históricamente. ¿Puede hablarse de la memoria más allá de la subjetividad del que la porta, más allá de la memoria individual, fragilizada y fragmentada? ¿Puede haber una memoria colectiva y, en tal caso, de cuál colectividad? Walter Benjamin (2001, 10) destacó la idea de que la memoria conecta recuerdos individuales y colectivos: "Donde hay experiencia en el sentido propio del término, ciertos contenidos del pasado individual entran en conjunción en la memoria con elementos del pasado colectivo".[4]

Un trauma, como el de la guerra, puede dejar para un individuo, para un grupo, o para un país una herida abierta y profunda (Caruth 1995; Koselleck 2014, 241-253; Soriano 2017, 155-166). Tal como ha señalado la antropóloga colombiana María Victoria Uribe Alarcón (2004, 15), aunque los sobrevivientes logran expresar oralmente los hechos de las masacres no pueden

4 "Wo Erfahrung im strikten Sinn obwaltet, treten im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion." (Benjamin 1961, 205).

darle un sentido. El Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación (GMH 2008, 203) recoge testimonios que, como el siguiente, indican esa modificación experiencial y lingüística que impone la violencia: "El drama que desató la violencia es una herida abierta. Cada vez que se vuelve sobre ella vuelve a sangrar". Para el historiador colombiano Francisco A. Ortega Martínez (2011, 30) la noción de trauma social designa los procesos por medio de los cuales las comunidades encaran la construcción y respuesta a las experiencias de graves fracturas sociales injustas. La Colombia contemporánea se ha consumido, tétricamente, en el terrorismo de Estado (el exterminio planificado y perpetuado por militares y paramilitares), cuyas manifestaciones extremas son las masacres, la desaparición y el desplazamiento forzado de incalculables personas (Fajardo 2002a, 68-77). Las declaraciones, de agosto 2021, de Salvatore Mancuso ante la Comisión de Paz son comentadas con acierto por José Antequera:

> Cuando se hace el recuento de la racionalidad empresarial y de los "planes, programas y proyectos"—confesados por Mancuso— implementados para asesinar militantes de la Unión Patriótica con participación de múltiples integrantes del Ejército, la Policía, el DAS, etc., se está esclareciendo el genocidio como el producto de una empresa criminal necesariamente estatal. Y que se plantee que la responsabilidad es del Estado no significa una atribución al ente abstracto, sino el señalamiento de responsables que han hecho parte de go-

biernos concretos.[5]

En Colombia se ha intentado hacer de la memoria un dispositivo de las políticas gubernamentales neutralizadoras de la conciencia de la barbarie. Una de estas formas institucionales son los monumentos conmemorativos. Sobre este peligro, Reinhart Koselleck (2011, 48) advierte que: "[...] todo monumento erigido lleva consigo el peligro de la petrificación [...] el peligro de que, precisamente porque fija institucionalmente formas de recuerdo, bloquee el propio recuerdo." A través de algunos homenajes y actos de perdón rituales, las políticas institucionales colombianas pretenden haber respondido y cancelado la deuda con el pasado. Tal como dice el historiador francés Jacques Le Goff (1988, 109): "Dominar la memoria y el olvido es una de las grandes preocupaciones de las clases, de los grupos y de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas". Algunos se empeñan en manipular la realidad con el objetivo de legitimar un pasado, mientras que otros se afanan en recuperar la memoria para que esta sirva a la ilegitimidad del presente. En este sentido, Luis Armando González (2017) señala que "[...] los victimarios no han estado solos en este asalto a la memoria histórica: ideólogos y publicistas del más distinto pelaje se han dado a la tarea de torcer los hechos históricos, ajustándolos a la conveniencia de aquéllos".

En ambos casos de manipulación se asiste a una estrategia de exterminio en la que el desajuste simbólico y la ruptura del sentido que impone el asesinato

5 *El Espectador* 6 de agosto 2021. https://www.elespectador.com/colombia-20/analistas/que-dijo-mancuso//?

profundiza la injusticia mediante la tergiversación, la disimulación y la omisión de la memoria histórica. En efecto, no todo decir de la memoria es un decir justo. Ciertamente, ante los abusos de la memoria se han hecho esfuerzos de aproximación a la verdad del pasado. Asistimos a una proliferación de instituciones que tienen como finalidad la reivindicación de la memoria histórica. Sin embargo, esta tendencia que da lugar a la memoria y a las víctimas no tiene como base un concepto de justicia que conduzca a un desmantelamiento de los aparatos represivos del Estado. Apenas algunos planteamientos ponen el acento de la memoria histórica en una idea de justicia que señalaría al Estado como el principal responsable y victimario de la guerra. Al Estado no le va bien la memoria de los muertos que ha generado. Francisco A. Ortega Martínez (2011, 18) señala que:

> En efecto, en un contexto de polarización aguda, empobrecimiento acelerado y seria fragilización institucional, la memoria se convierte en el lenguaje hablado por todos: aquellos que deseaban recordar, los que ansiaban escapar del recuerdo herido, y aquellos que imponían su olvido. Y, precisamente, cuando más parecía que el olvido iba a recubrir con su manto silencioso la sociedad entera, renacieron con mayor vigor las identidades ancestrales, se agitaron combativas movilizaciones populares, se manifestaron las memorias clandestinas y dieron fe los testimonios vehementes, todos ellos impugnando las acomodadas versiones oficiales. El arte y la literatura se

> poblaron de memorias fragmentadas, irresueltas y exiliadas, recuerdos obsesivos, impertinentes y perturbadores, que aún sacuden el sopor colectivo y regresan para recordar incisivamente.

Toda una anatomía de terror marca los testimonios de quienes han presenciado las masacres. Los testimonios y las novelas, el arte y la historia, proyectan un sentido de recuperación de la memoria, de elaboración de un proceso de duelo, pero también de denuncia de la violencia sobre esos cuerpos reducidos a *nuda vida.* A partir de una intuición benjaminiana, la investigación arqueológica de Agamben (2003) concluye que la *nuda vida* —presentada ejemplarmente en la política occidental por la figura del *homo sacer*— es la vida a la cual se puede dar muerte sin cometer homicidio. En este sentido, ¿no explica este carácter de *nuda vida* los crímenes, la crueldad, el desplazamiento forzado, la desaparición de los cuerpos, el terror? (Jaramillo Fernández 2011, 30-36). En su trabajo de investigación doctoral, *En busca de una ontología de la violencia: el dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria*, Jaramillo F. (2022) profundiza en el análisis de la ontología de la violencia con la ayuda de los conceptos mencionados en el título del trabajo. A partir del diálogo establecido con algunas corrientes de la filosofía francesa e italiana, y además con un enfoque interdisciplinario que se extiende a los estudios llamados "poscoloniales", Jaramillo logra construir y formular los dos conceptos fundamentales: el dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria. Ambos conceptos constituyen, respectivamente, la disposición objetiva de la violencia extrema, que produce una vida

asesinable, y el efecto subjetivo que sufre esta vida abandonada a la violencia; entre estos efectos subjetivos, el terror es un fenómeno subjetivo que, en el límite del decir justo y testimonial, señala la tensión entre el trauma de la violencia y su reparación.

Por su parte, el escritor Evelio Rosero (2007, 190-192) ha captado esta atmósfera de terror que, en una glosa benjaminiana, se desprenden de las ruinas de la violencia. En su novela *Los Ejércitos*, Rosero relata que cuando los paramilitares se han tomado un pueblo, después que el Ejército oficial les ha dado cancha libre, el protagonista de la novela (un profesor viejo) se encuentra con la siguiente escena:

> A la altura de la escuela encuentro un grupo de gente caminando en fila, en dirección a la carretera. Se van de San José: debieron pensar lo mismo que yo; son un gran pedazo de pueblo que se va. Lentos y maltrechos —hombres, mujeres, viejos, niños—, ya no corren. Son una sombra de caras en suspenso, ante mí, las comadres rezan en balbuceos, uno que otro hombre se empecina en acarrear las pertenencias de más valor, ropa, víveres, hasta un televisor, ¿y usted no se va profesor? No, yo me quedo me escucho a mí mismo responder. Y aquí me quedo entre la sombra caliente de las casas abandonadas, los árboles mudos [...] Un ruido de voces y respiraciones brota de una orilla de la escuela, de la espesa ribera que colinda con los árboles, las montañas, la inmensidad, brota creciente del angosto camino que viene de la serranía: de allí

> arriban sudando otros hombres y mujeres que se unen a la fila, oigo sus voces, hablan y tiemblan, alegan, se lamentan, "Están matando gente como a moscos" dicen, como si no lo supiéramos.

La novela de Rosero termina con que el profesor, al regresar a su casa de paredes destruidas, se encuentra con una tétrica escena: su joven vecina es abusada por varios de los paramilitares quienes continúan violándola incluso después de muerta. En este sentido, aquello que se encuentra en el límite de lo representable y, por tanto, de la memoria y del decir justo, no sólo exige otros medios de expresión como la literatura, también remite el fin de estos medios a un punto común entre los diferentes discursos que visibilizan la víctima: denunciar las injusticias que, entre el decir testimonial y la memoria histórica, se encarnan en la *nuda vida* que produce la violencia.

¿No son estos discursos un índice del presente colombiano que, en medio del trauma y del terror remiten a la memoria frágil y exigente de las víctimas? El discurso jurídico, aunque se mueva en una esfera de tensiones con respecto a la memoria histórica y experiencial de la víctima, permite contrarrestar la tergiversación u omisión que unas veces se impone social y políticamente por obra de quienes, en determinado entramado de relaciones de poder, utilizan tanto la fuerza como la estrategia política. Resulta, entonces, importante considerar que la escena final escrita por Rosero, en cuyo centro el cuerpo femenino se transforma en una *nuda vida* (incluso después de muerta es violada), articula un punto de contacto con diferentes informes y enunciados jurídicos y políticos sobre

la violencia. En este sentido, Jean-Marie Haenkaerts (2008), asesor jurídico del Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR) en el tema de mujer y guerra, dice: "La violencia sexual contra los civiles es con frecuencia un método bélico utilizado sistemáticamente para desestabilizar, desmoralizar y humillar las comunidades y obligarlas a huir de su lugar de residencia". En Audiencia del 29 de julio de 2008 la Defensora del Pueblo, estableció la relación existente entre violencia sexual y el desplazamiento forzado. El 17,7% de las personas que sufrieron agresión sexual manifestaron que ésta fue la causa de su desplazamiento. Por su parte, María Elvira Samper (2010, 44) afirma: "No hay que darle más vueltas al asunto: la violencia sexual es un instrumento de guerra y la Fuerza Pública no está libre de culpa, como queda claro en el informe de 2009 sobre la situación de derechos humanos de la Alta Comisionada de la ONU [...] Como en el escándalo de las ejecuciones extrajudiciales, nadie se traga el cuento de los casos aislados". Otro ejemplo de esta puesta en común que hace pública la injusticia son las denuncias hechas por Alexandra Moreno Piraquive en lo concerniente a las violaciones de mujeres y menores de 14 años por parte de integrantes de las FF.AA. Para entonces, la senadora señaló que la mayoría de las denuncias estaban dirigidas en primer lugar contra miembros del ejército, y en segundo lugar contra los integrantes de la Policía: "Hemos consultado Medicina Legal y de los casos que ellos reciben por violencia sexual la Fuerza Pública registra un mayor número de implicaciones".[6] La violencia sexual es un mecanismo para castigar liderazgos y autonomías femeninas. So-

6 *El Espectador*, 25 noviembre de 2010.

bre este asunto, escribe María Emma Wills Obregón (2010, 3-4): "Buscan doblegar la belleza femenina, y al hacerlo en una forma tan vejatoria, dejar en claro a la víctima que son ellos los amos y señores de toda la vida que los circunda".

La memoria de las víctimas también se confunde con las condiciones materiales y objetivas en las que se produce la violencia. En este orden de ideas, también se necesita una toma de conciencia de las máquinas de muerte y los campos de exterminio desplegados sobre el territorio nacional por una estrategia contrainsurgente (elemento político esencial de las principales violencias contemporáneas en Colombia) que contó con el aval de sectores empresariales y políticos (Franco 2009, 141-286). Por ejemplo, los empresarios que se ocupan de la explotación de la palma africana han expoliado inmensos recursos afectando gravemente el medio ambiente. Los suelos han quedado desérticos y erosionados, por medio de un crimen ambiental de inmensas proporciones acompañado del desplazamiento forzado de comunidades enteras. Un caso ilustrativo es la comunidad de Pavarandó, la cual fue expulsada de sus propiedades por medio de acciones militares y judiciales. Empleando militares y paramilitares para forzar las comunidades negras del Chocó al desplazamiento, grupos de empresarios nacionales y trasnacionales han pasado a ocupar sus tierras. En octubre 2008 fue asesinado Walberto Hoyos Rivas, líder de las comunidades de Curvaradó y Jiguamiandó, quien era testigo en procesos contra ex jefes del "Bloque Élmer Cárdenas" de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). En enero 2010 mataron a Argenito Díaz, quien un año antes de su muerte ins-

tauró, junto con otros miembros de la comunidad de Curvaradó y Jiguamiandó, una acción legal ante el Tribunal de Chocó en la que se exige la restitución de la propiedad colectiva y el cese de actividades a las empresas palmicultoras. Ya en 2003, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos exigió al gobierno de Colombia garantizar medidas de protección para las comunidades de Jiguamiandó y Curvaradó dadas las "[...] amenazas de muerte, destrucción de bienes, saqueos, detenciones ilegales, actos de hostigamiento, asesinatos y desapariciones" que han sufrido sus miembros con el fin de desplazarlos de sus territorios o para que se vinculen a la producción de palma o de la ganadería a gran escala. Un alto funcionario estatal, Arturo Vega, director del Instituto Colombiano de Desarrollo Rural, declaró ante estos hechos que el gobierno lo que busca es: "[...] ser propositivo y darles sostenibilidad a estos territorios, para que haya progreso", y también agregó que se deben buscar alianzas estratégicas entre los empresarios y las comunidades, con proyectos productivos como los de palma, para lograr la pacificación del país.[7]A pesar de estos antecedentes, el 20 de diciembre 2017, Pastor Alape Lascarro (@AlapePastorFARC) desde Mapiripán, lugar de una masacre horrenda, escribió en un tuit: "En Mapiripán luego de visitar plantaciones de palma aceitera en el marco de gestión con Poligrow y el gobierno, con miras a establecer un proyecto de palma para la paz y la reincorporación de los territorios". La actuación de Lascarro sigue los planteamientos de Rodrigo Londoño, quien en su discurso durante la entrega de armas en junio 2017 aseguró que no se opone al *agrobusiness*.

7 *Semana*, 28 de marzo, 2005, 40-41.

Refiriéndose a *agrobusiness* de la palma la antropóloga Italia Samudio escribió en julio 2021:

> [...] a cada asesinado le sucedía un desplazamiento y a cada desplazamiento un nuevo propietario de tierras que llegaba con la solución a todos los problemas: palma aceitera. Ahora, "legalizar" los muertos fue la traducción a una operación que tenía varios interesados. Por un lado, los paramilitares tenían "urgencia" de "despejar" el territorio para acatar las órdenes de sus jefes que incluían sacar a la población y así garantizar la disponibilidad de las tierras campesinas para sus negocios. En el Ejército necesitaban justificar su presencia y presupuesto y así abonar a una política de megaemprendimientos agrícolas determinada en el escritorio de algún funcionario público y que a la postre redundaba en réditos para los amigos y socios del funcionario. Todos ganaban menos los campesinos, ellos les estorbaban. La mampara antisubversiva bajo la cual actuaba el Ejército hacía parte de la estrategia para legalizar el negocio del despojo.[8]

El Estado colombiano ha llevado a cabo una estrategia jurídica de legalización de las tierras arrebatadas a sangre y fuego a las comunidades campesinas, negras e indígenas, por parte del paramilitarismo en asocio con el capital trasnacional (Castrillón 2008, 253-267).

8 Comunicación en FB el 20 de julio 2021.

Samudio señala:

> La dimensión real de las violencias contra la población civil de Montes de María supera cualquier relato. El territorio fue el escenario, pero también fue (y sigue siendo) el objetivo desde el principio. Las políticas militares contrainsurgentes fueron el velo para legalizar el despojo de tierras. Muchas empresas entraron con luz verde al territorio: exploraciones de gas, petróleo, maderables, girasoles, palma … Todas tienen algo en común: se establecen en territorios convertidos en campos de horror y vienen disfrazadas de desarrollo, de paz, de reconciliación.[9]

Tal como Samudio anota, el discurso de "reconciliación" sirve al proceso de acumulación capitalista. En casi todo el país funcionarios estatales han adjudicado las tierras de los campesinos desplazados por las fuerzas militares y paramilitares a testaferros de grandes terratenientes. Estamos ante un proceso que repite y continúa "la acumulación originaria" que estudió Karl Marx en un famoso capítulo de *El Capital*. La acumulación originaria no ha sido en ninguna de sus apariciones históricas un hecho aislado, un acto único de expropiación por parte de la burguesía naciente, sino una recurrente expropiación que conserva celosamente el presupuesto de la violencia directa en la violencia estructural. El paramilitarismo, así como ha acentuado aún más la concentración de la

9 Comunicación personal el 18 de julio 2021.

propiedad de la tierra, ha sido a la vez consecuencia de esa alta concentración, producto del desarrollo de una ganadería extensiva incentivada por grupos sociales de estratos altos que al mismo tiempo constituyen una fracción importante de la élite política (Richani 2003; Romero 2003, 2004; Piccoli, 2005).

Estas condiciones objetivas y materiales, en las que se han producido inimaginables violencias en el territorio colombiano, delimitan un espacio de estrategias económicas y políticas que rodean y producen cuerpos precarios y excluidos: se trata de aquellos cuerpos que, como víctimas de un régimen dominante de injusticias, retornan como una exigencia, parcialmente cumplida en el discurso que explica las condiciones que producen la violencia y que, finalmente al remitir a la experiencia de la víctima, recibe su valor mesiánico, en términos benjaminianos, cuando se habla desde la víctima en medio de su memoria y experiencia. Entre las múltiples memorias y experiencias de la violencia, aquellas que nacen del destierro son emblemáticas para ilustrar la intuición benjaminiana: emergen entre el fragmento y la discontinuidad, y así aparecen en un instante del presente como una imagen suspendida, que conserva y participa del campo de fuerzas formado entre el pasado y el presente, dejando captar, en ese caso singular, la situación de injusticia.

Arturo Alape, quien dedicó su vida a rescatar la memoria histórica en Colombia, en uno de sus últimos artículos (2003a, 24-30), habla sobre lo que él llama "[...] el inmenso cadáver que aún continúa insepulto", formado por cientos de miles de muertos en el curso de medio siglo de guerra. En un texto sobre las voces de los desterrados, dice Arturo Alape (2003b, 236) que es-

tas "[...] prefiguran la memoria, la memoria que se conserva contra el olvido y el tiempo, la memoria que hilvana el gran relato de los desplazados, relato supremo de nuestra reciente historia". Al decir de Alape (2003c, 57-58), "la huella del desplazamiento se volvió relato oral [...] complejas historias de amor, abrazos filiales, historias de sangre y venganza, hazañas individuales, reencuentros con los espacios perdidos, historias de pequeños y grandes poderes económicos, historias de sueños soñados y sueños por realizar". Poseedores de un espacio de experiencia y de un horizonte de expectativa, los desplazados buscan los espacios necesarios para las re-vueltas; para rememorar sus experiencias, para rehacer sus vidas y retornar a sus tierras, para romper con el régimen de violencia. La dramaturga Patricia Ariza (2003, 40) sostiene algo parecido cuando afirma que "[...] las personas en situación de desplazamiento son, como ningunas otras, portadoras de memoria". Sus relatos se cantan, se danzan y se teatralizan; un ejemplo sobre esto es la producción "Yolanda", hecha por el grupo de teatro "Los desplazados de la Miel en el Tolima" (Beltrán 2004). Refiriéndose a este tipo de experiencias, Yolanda Sierra León (2018, 25, 30) habla de un litigio estético, una "[...] suerte de acusaciones sociales [que] se manifiesta por medio de gestos performativos, expresiones orales, manuales, corporales y otras prácticas materiales determinadas por la cultura". Los campesinos chocoanos interpretan *a capella* cantos sobre sus tragedias en medio de las persecuciones del Estado, los desplazamientos forzados y los enfrentamientos a que da lugar el conflicto armado. Así canta Rafael Moreno en Yuto Chocó:

Oiga señor presidente
cómo es que va a gobernar
porque así los campesinos, ¡hombe!
con ellos van a acabar
Oiga señor presidente ¡caramba!,
cómo es que va a gobernar
porque así los campesinos ¡hombe!,
con ellos van a acabar
Oiga señor presidente ¡caramba!,
a usted no le da dolor
de tantos desplazamientos, ¡hombe!,
que se oyen por la región (bis)
Cómo corre el campesino ¡caramba!
buscando dónde escapar
porque en los enfrentamientos, ¡hombe!,
no los vayan a matar (bis).
Y en esta horrible tormenta, ¡hombe!
que hubo allá en el bajo Atrato,
se quedaron sin sus padres, ¡hombe!,
pobrecitos los muchachos (bis)
Hace más de cinco años ¡caramba!
de esta desesperación
y por todos los lugares ¡hombe!,
se oyen penas y dolor (bis).
Y por todos los lugares, ¡hombe!,

se oyen penas y dolor.[10]

Los pobladores de San Onofre (Sucre) comentaban en 2007 que, desde la llegada del bloque "Héroes de los Montes de María" (paramilitares al mando de Rodrigo Peluffo alias "Cadena"), unos 3.000 de sus 50.000 habitantes han ido desapareciendo. Los cuerpos han sido enterrados en fosas comunes. Se han encontrado cinco fosas en distintas veredas y corregimientos. En una de ellas fueron ubicados los restos de 16 personas: "[...] uno [de los restos] es de hombre, tres de mujeres y once están pendientes para identificar su sexo".[11] Por su parte, la antropóloga Italia Samudio, coordinadora de investigación del Museo Itinerante de la Memoria y la Identidad de los Montes de María (MIM), cuenta:

Los muertos que se contaban (de hecho, sólo una minoría son los que aparecen en algún listado, incluyendo los listados de los "falsos positivos") justificaban a todos los actores interesados y ese es tal vez el horror más grande en estas tragedias incontables: muchas de las personas asesinadas en Montes de María jamás entraron a ningún listado, su desaparición y asesinato no ha sido narrado. Los que mostraban y contaban los guerreros servían al relato oficial de la guerra cuando así convenía. Tenían que, por ejemplo, justificar la dotación y el uso de esa dotación que estaba sirviendo en las filas paramilitares de los grandes terratenientes. Las fosas comunes, las ciénagas y los ríos dan cuenta de todos los asesinatos que ya no podían justificar por su cantidad. Las prebendas a los soldados no fueron el incentivo, fueron la estrategia para cooptar a

10 Echavarría (2005, 24-31). Ver también https://vimeo.com/31130555

11 *El Tiempo*, 26 de noviembre de 2007.

los cómplices en el Ejército regular que eran testigos y perpetradores a la vez. Reportar algunos de ellos fue la cortina de humo para justificar una barbarie que aún no se puede contar.[12]

El recientemente fallecido poeta popular de los Montes de María, José Ramón Mercado, es un testigo de esta matazón, tal como expresa en su "Llanto por los caídos de los Montes de María":

> La lista de muertos es interminable
> como la morbosidad de los fantoches
> armados de machetes y hachas y sierras y metrallas
> El recuerdo arruina la memoria
> No da mérito al poema anacrónico
> y hubo otros pueblos desastrados
> La señal de los muertos insepultos
> eran los buitres famélicos
> de los Montes de María
> Salustiano dijo que escasearon los ataúdes
> En el propio Macayepo
> mil mujeres temblaban por delante
> de sus muertos
> En Salitral pusieron de escarmiento
> a un niño
> que llevaba un recado en el bolsillo
> San Onofre fue una fosa ciega

12 Comunicación por FB el 20 de julio 2021.

de cientos de desaparecidos

Cuando volvió la lluvia por los montes ariscos

la yuca sabía rucho

el sol se hizo añicos

El verano acosó los arroyos y los árboles

Los pájaros se mudaron de las ramas

Sobre la tierra arrasada creció el cadillo

Las lagartijas se estrellaban ciegas

contra los muros del cielo

Las casas quedaron solitarias en El Salado

Italia Samudio cuenta en su crónica "En Montes de María nos siguen matando" publicada en *Arcadia*:

> Los muertos dejaron de contarse cuando llorarlos también se volvió una sentencia de muerte, tal como ocurre hoy. En esta parte del país, los grandes clanes familiares del poder han acudido históricamente a todas las formas de violencia conocidas –también a las más perversas– para que nuestros muertos sirvan a su único propósito: las tierras. Al matar un liderazgo, la comunidad queda inerme, el desplazamiento se hace inminente y el botín de tierras empieza a repartirse.[13]

Hoy la situación sigue siendo sumamente grave con una renovada expansión del paramilitarismo en la

13 Samudio, "En Montes de María nos siguen matando", *Arcadia*, no. 171, 25 de febrero 2020, 2.

Costa de Caribe. En enero 2021 circularon panfletos amenazantes contra varios miembros de la comunidad del Salado, en Montes de María, firmados por las Águilas Negras: "Sentencia de muerte a todos los líderes sociales, ladrones, drogadictos, expendedores de droga de esta comunidad. Estamos presentes en la comunidad y esta es nuestra segunda advertencia para que abandonen El Salado o el plomo irá por ustedes. Estamos para limpiar la comunidad de esta plaga de gente", señala el panfleto. Las comunidades señalan que en diciembre 2020 también fueron amenazados y que quieren volver a desplazarlos.[14] El 21 de enero de 2021 la comunidad denuncia que circuló un listado de integrantes de la misma que son "marcados" y que ha llegado un mensaje que dice:

> No tienen derecho a abrir la boca. El Salado es una tierra en donde la gente cree que jamás entrará a masacrarlas nuevamente. Pus (sic) se equivocan porque nosotros sí vamos a acabar con las plagas y las ratas que habitan esa comunidad. El día que menos piensen entramos y todos los marcados se morirán o simplemente acabamos con ustedes si no abandonan el territorio.[15]

A principios del milenio la táctica contrainsurgente de la Armada Nacional se dirigiría contra las bases sociales de la guerrilla en la región de Montes de María ubicada en los departamentos de Bolívar y Sucre. En el curso de estas acciones la Armada Nacional comandada por el general Rodrigo Quiñonez, en colaboración

14 *El Espectador*, 19 de enero 2021.

15 *El Tiempo*, 21 de enero 2021

con una unidad paramilitar, convierte al pueblo de Salado en un *Lídice* colombiano. El jefe paramilitar Salvatore Mancuso confirmó, en una confesión de 2007, que en el caso de la acción en El Salado "[...] si pasaba algo, Quiñonez era el contacto".[16] Una unidad del Frente 37 de las FARC-EP atacó reiteradamente a uno de los grupos paramilitares que avanzaba hacia El Salado. Ese grupo paramilitar pidió refuerzo a otros dos y, tras integrarse, tomaron ventaja numérica y de poder de fuego, debido al empleo de un helicóptero artillado. Esto obligó a replegarse a los guerrilleros. Un reportaje de Germán Castro Caycedo (2001, 247-248) describe cómo el mando de la Brigada de la Infantería de Marina formó un anillo de seguridad para la unidad de 450 paramilitares impidiendo repetidas veces que pudiera un grupo de reporteros llegar al pueblo:

> El Salao parece un pesebre de Navidad. Parece un nacimiento: frente a la iglesia hay una explanada, pequeñas casas alrededor, un campo verde, árboles florecidos. Los paramilitares rodearon el lugar, a unos treinta pasos de ellos hicieron una línea de hombres y mujeres. Los niños al lado de sus padres. El Capitán Veneno hizo llevar mesas de los comedores de algunas casas y un conjunto con ropa de camuflaje empezó a tocar tambores y flautas: unos colocaban a la gente sobre las mesas y allí las desmembraban, y mientras las desmembraban, otros cantaban y bailaban al ritmo de los tambores. Muchos huyeron y muchos caye-

16 *El Tiempo*, 16 de diciembre de 2007.

> ron. Los muertos fueron más de cien: tres días de tambores y cuchillos. Los reporteros habían llegado a los alrededores el primer día de matanza y regresaron el segundo día, pero no los dejaron cruzar.

Cientos de personas torturadas, humilladas, vejadas, las mujeres violadas, en la plaza frente a la Iglesia, sus cuerpos descuartizados, delante de vecinos, niños, ancianos y adultos durante tres interminables días (Wills, 2008). Cuando cuatro años después regresaron algunos de los familiares de las víctimas fueron detenidos por la Fuerza Pública acusados de ser colaboradores de la guerrilla.[17] El ex jefe paramilitar Uber Enrique Bánquez, segundo al mando del frente "Héroes de los Montes de María" contó en 2008:

> Lo que voy a decir es muy duro, pero es bueno contarlo. A algunas de las víctimas de la masacre de 'El Salado' las guindaron con cáñamos en los árboles, y las mataron con bayoneta. Fusiles que tenían bayonetas, y eran degolladas. Una de estas fue una niña que dijeron era la novia de Martín Caballero. Eso fue delante de la gente … utilizaron también los instrumentos de una iglesia o un colegio, no recuerdo bien, ubicado frente a la plaza donde se estaban ejecutando a las personas. Mientras mataban, los otros, de puro ocio, tocaban gaitas, tamboras y violines.[18]

17 *Semana*, 22 a 29 de agosto de 2005, 30.

18 *El Tiempo*, 30 de julio 2008.

La cancha de microfútbol fue el escenario que escogieron para reunir a los pobladores que no alcanzaron a huir y que presenciaron la muerte de sus familiares y allegados, que fueron torturados al son de la música de los equipos de sonido que los verdugos prendieron mientras saqueaban las casas. Once años después Roberto Pérez, ahora en sus sesentas y uno de los líderes actuales de la comunidad, camina despacio por la cancha central de El Salado, hasta llegar a una cruz blanca que construyó la comunidad en honor a las víctimas. Once años después de la masacre las denuncias de la comunidad por la participación de la Infantería de Marina en la masacre no se han investigado. "Ahí en este pedacito — Roberto señala el extremo de la cancha de microfútbol — cogieron a una señora, que según ellos era guerrillera, y le atravesaron con un fusil sus partes vaginales, murió desangrada" (Herrera 2011). Belén Martínez vio cómo a Carmen Figueroa, su vecina, le mataron sus tres hijas delante de ella, impotente, sin poder gritar y sin permiso para llorar. Esa imagen, que ella intenta borrar de su memoria, la sacude de la cama todos los días, desde la mañana aquella en que los 'paracos' llegaron, bebieron ron hasta la saciedad, mocharon cabezas como si fueran figuritas de barro y después jugaban fútbol con ellas.[19]

En *Jugaban fútbol con las cabezas* María Fernanda Cardoso ha unido en el arte plástico dos cráneos humanos que conforman una especie de balón de fútbol. La pieza se refiere a un hecho varias veces repetido: los paramilitares después de degollar a sus víctimas terminan pateando sus cabezas como si se tratara de

19 *El Tiempo*, 21 de febrero 2010.

un juego. La vida interrumpida está en la obra de Cardoso ligada a la mortalidad de una sociedad que vive en medio de la violencia social y política. Entrevistada por Adriana Herrera para *LatinArt*, María Fernanda Cardoso dice:

> Me interesa estar en el borde de algo que se convierte en arte y algo que no es arte, que es una realidad simplemente. Tocar ese espacio de las transformaciones [...] Por otra parte, se daba una representación de la paradoja entre una cultura que se niega sistemáticamente a encarar la muerte, pero al tiempo, la produce de una forma desbocada, tal y como sucede en Colombia.

El arte de Cardoso ha estado ligado a la muerte y a diferentes facetas de la violencia. En *Con pies y manos* (1989) empleó medias veladas de mujer y guantes de látex y los rellenó con tierra y pegante sintético, moldeando de manera muy precaria cuerpos humanos entrelazados resaltando dedos, manos y piernas. Esas partes del cuerpo humano cubiertas de tierra por todos lados terminaron por producir una imagen chocante como la de los cadáveres de víctimas de la violencia que han sido encontrados bajo tierra mucho tiempo después de su desaparición. En *Sol negro* (1990) una bola de polipropileno está totalmente cubierta por moscas aferradas a lo que parece una cabeza humana que también alude a tantos cuerpos encontrados gracias a estos insectos que van persiguiendo los rastros de la muerte. En sus esculturas de insectos y reptiles disecados organizados en geometrías simples los animales muertos son proyecciones de muertes humanas

y heridas históricas.[20]

20 Diego Garzón, "La naturaleza muerta de Cardoso", *Semana*, 9 de agosto, 2004.

Testimonio y Testigo

> Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.[21]
>
> Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte,* VI

En medio de la coyuntura del Paro Nacional Indefinido iniciado el 28 de abril 2021, el presidente de la República Iván Duque escogió, para realizar un diálogo con representantes religiosos, el sitio *Fragmentos: Espacio de Arte y Memoria* en una carrera central de Bogotá cerca el Palacio de Nariño. El espacio, en el cual se realiza exhibiciones relacionadas con el conflicto y la memoria, fue creado por la artista colombiana Doris Salcedo a partir de un edificio en ruinas. Salcedo reaccionó contra la presencia del mandatario que consideró que mancilló el valor simbólico del espacio. "Fue muy grave. Y no se le ha dado la importancia que

21 "Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, dem Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor der Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört". Benjamin (1961, 270).

este hecho merece", aseguró la artista en una entrevista con el periódico español *El País*. En esta misma entrevista, Salcedo formuló un diagnóstico preciso y agudo del acontecimiento político del Paro Nacional Indefinido:

> Estamos dentro de este gran paro, de esta protesta [...] hacen uso de la fuerza pública para lo que a bien tengan. Hemos visto tanquetas asesinar, imágenes violentas, testimonios de mujeres forzadas [...] Vivimos una situación de violencia extrema en nuestras ciudades con más de 200 desaparecidos, 50 asesinados, una estrategia de oprobio contra la población basada en el abuso y la violación de mujeres. La coacción es total y contiene todos los elementos de un Estado dirigido por gobernantes autoritarios.

Las señales de aviso sobre el talante autoritario y violento del gobierno colombiano eran evidentes para ella y retrotraen a tiempos, memorias y estéticas reconocibles: "La genealogía de estos actos es clara desde que la iniciara Mussolini, son igualitos, nada más que les retoman el relevo. Todo está unido". Refiriéndose a Duque continuó: "No había más que ver cómo se presentó en Cali, en plena crisis, con su chaqueta de aviador militar. Es la imagen de un hombre débil que necesita revestirse de fuerza para impresionar a lo que siempre más les ha molestado: el arte, el periodismo y las mujeres". En el momento en que Duque, para Salcedo, mancillaba el espacio de *Fragmentos*, ella tenía instalada allí la muestra *Vidas robadas* que entregaba,

a la esfera pública de la memoria, los rostros de las víctimas durante el Paro Nacional Indefinido. Salcedo buscaba, en esta instalación, dar "constancia de la huella trágica e imborrable, que la muerte violenta y arbitraria de nuestros jóvenes deja sobre la conciencia nacional. Lamentablemente la violencia política define el *ethos* de nuestra sociedad, ya que en Colombia se ha borrado la diferencia entre combatientes y población civil"[22]. Esta instalación, como el contramonumento *Fragmentos*, es un aparato estético en el que se reparten nuevamente las posiciones políticas: reaparecen, entonces, en la frágil impresión gráfica que remite a la intensa presencia de la muerte, los contornos gestuales y verbales, como trazos de la memoria y del duelo, de quienes fueron asesinados durante el Paro. Sobre el significado de esta exhibición dice Salcedo:

> Dejamos constancia de la huella trágica e imborrable, que la muerte violenta y arbitraria de nuestros jóvenes, deja sobre la conciencia nacional. [...] Las víctimas que han muerto durante estas protestas tienen rostros que debemos reconocer y nombres que debemos nombrar como una manera de hacer el duelo por su irreparable ausencia. *Fragmentos* demarca un lugar en el que los ausentes se pueden hacer presentes.[23]

22 "'Vidas robadas', el réquiem con el que Doris Salcedo honra a los muertos de las protestas en Colombia" *El País*, Madrid, 28 de mayo 2021.

23 Cuestión Pública, 31/5 2021. https://www.facebook.com/fragmentosarteymemoria

Es a partir de las ideas de *Über den Begriff der Geschichte* de Benjamin que Doris Salcedo ha elaborado parte de su obra representada en las exhibiciones permanentes en lugares de la memoria como el Museo de Arte Moderno de Estocolmo, el *Tate Modern* de Londres y el *Museum of Modern Art* de Nueva York. Su arte está basado en una "arqueología" en la cual investiga y "excava" un espacio particular de desarraigo, insensibilidad y fragilidad, creando así una especie de *memorial* de la violencia (Bal, 2010). El arte, tanto del artista como del historiador, consiste, también, en dar voz al duelo, dar sentido a las palabras perdidas, calentar las cenizas, reemplazando cada palabra perdida con una voz que manifiesta su sentido. Para Benjamin la memoria tenía que recoger la historia del sufrimiento del mundo y rechazaba un arte de "la reconciliación". Por su parte, el filósofo alemán Jürgen Habermas (1975, 303) dice en referencia a Benjamin y el concepto de alegoría en la obra de éste:

> [...] que da expresión a la experiencia de lo sufriente, de lo oprimido, de lo irreconciliado y de lo malogrado, a la experiencia de lo negativo, se opone a un arte simbólico que simula y anticipa positivamente la felicidad, la reconciliación y la plenitud. Mientras que este último necesita de una crítica ideológica para ser descifrado y superado, aquél es en sí mismo crítica, o al menos remite a la crítica.

Además de Walter Benjamin, las lecturas de George Bataille, Maurice Blanchot, Emmanuel Levinas y Jacques Derrida han sido influencias importantes para la

obra artística de Salcedo. Salcedo siente una responsabilidad frente a los muertos que hace recordar las palabras de Levinas (1993, 21) en su curso de 1975-1976 publicado en *Dieu, la mort et le temps*:

> La muerte de alguien no es, a pesar de todo lo que parece a primera vista, una vulgaridad empírica; la muerte no se agota en esa representación. Alguien que se expresa sin tapujos —a cara descubierta— es alguien que me reclama, que se pone bajo mi responsabilidad: a partir de ese momento tengo que responder a él. [...] La muerte del prójimo que muere me afecta en mi identidad responsable hasta de mí mismo [...] una identidad hecha de una indescriptible responsabilidad.

Los comentarios de Derrida (2000b, 2005a) sobre el poema *Shibboleth* de Paul Celan inspiraron una instalación que Salcedo exhibió en 2007 en el *Tate Modern*. La instalación consistía en una grieta extendida a lo largo de 167 metros a través del piso de la gigantesca *Turbine Hall* del museo (Lyall, 2007). Lo que busca *Shibboleth* (tanto el poema de Celan como la instalación de Salcedo) es que lo rememorado vuelva a tener sentido, "hoy, ahora para nosotros" (Derrida 2002b, 18). En una entrevista, con ocasión de la inauguración de esta obra, Salcedo (2007) dice: "en el país de donde yo vengo tenemos ruinas, no solamente de edificios, sino vidas que han sido arruinadas". Ella se propone "hacer regresar vidas humanas que fueron excluidas" para que los espectadores puedan recuperar algo de estas vidas perdidas. En sus obras, la artista interviene en

objetos que son testigos de una pérdida indescriptible y en las superficies de sus esculturas transforma objetos triviales en relicarios llenos de fuerza. Sus instalaciones armadas con muebles —como armarios o mesas— y objetos *trouvés* —como zapatos— detentan el dolor y la memoria de las víctimas de la violencia, de los que han sufrido el desplazamiento o la muerte de alguien amado (Salcedo 1993; Burke 1992; Merewether 1993; Cameron 1994). En una entrevista Salcedo afirma: "no creo que hay tal cosa como un espacio neutral. La historia de las guerras, y tal vez la historia en general, no es otra cosa sino una lucha incesante por conquistar espacio" (Princenthal, Basualdo y Huyssen 2000, 12). En otro lugar, la artista prolonga estas reflexiones estéticas y políticas al sostener que "los actos de violencia definen el Estado" (Harrison y Wood 2003, 1180-1183). En un intento por recordar y rendir homenaje a las víctimas de la barbarie de los militares, Salcedo utiliza, para su obra *Plegaria muda*, materias del terruño como la madera, el pasto vivo que crece en las mesas y la tierra: materias que conforman y simbolizan el centro del hogar, pero que, al ser volteadas, adquieren la forma de ataúdes. Salcedo ha convivido con las madres de Soacha, víctimas de la práctica de secuestros y asesinatos del Ejército. *Plegaria muda* fue hecha a pedido del Museo de Arte Moderno de Suecia y de la Fundación Gulbenkian de Lisboa. "Es una especie de ritual funerario", dice Salcedo (2011), "el que se le ha negado a tanta gente, como a todos los desaparecidos". Con *Plegaria muda*, Salcedo insiste en que "es importante mostrar la fosa". Ella quiere recordar los que no tuvieron espacio cuando estaban vivos y tampoco cuando muertos. Quiere mostrar una falta de es-

pacio y un tiempo que no pasa, un tiempo suspendido de suplicio y de dolor. El gesto estético se desdobla, de esta manera, en una exigencia ética: debemos conocer la historia para acompañar a las víctimas en ese tiempo suspendido.[24] Los cuerpos desaparecidos o desmembrados y las fosas comunes nos hacen preguntar: ¿Cómo representar la ausencia? En palabras del filósofo francés Jean-Luc Nancy (2006, 33): "¿Cómo "dar presencia a lo que no es del orden de la presencia?".

Salcedo cuenta una historia reprimida, vuelve al pasado, recupera y replantea la historia escuchando la voz silenciada de las víctimas. Ella dice que "el silencio es un lenguaje, de lo no expresado y de lo inexpresable".[25] Explica que su arte no tiene la capacidad de aliviar el dolor ni tampoco la intención de ayudar a olvidar la afrenta y el agravio; su apuesta estética y política busca, más bien, inscribir ciertos momentos injustos de la historia contemporánea en la memoria colectiva. Por esta razón, recibir esta inscripción estética de la injusticia orienta las subjetividades sociales a una acción justa que nace de las ruinas de la violencia. La acción depende, entonces, del pensamiento que la experiencia estética ha recuperado en su ambigüedad expresiva: da que pensar y que actuar con la huella y el silencio. Como una Antígona contemporánea, Salcedo rescata a los muertos que exigen justicia. Los

24 González (2011, 22-25). Sobre la actividad artística de Salcedo durante los últimos años ver Rubiano (2017, 103-120); Eljaiek-Rodríguez (2020, 50-58); Martínez (2020, 43-49).

25 http://www.youtube.com/watch?v=q88Oq3p9iOQ. publicado el 1/04/2013. De la serie Arte, violencia y memoria. Doris Salcedo habla de su obra y la violencia política.

índices que marcan la existencia real, en un pasado que clama reaparecer, de un hogar, de camas donde un esposo ha dormido, de armarios para la ropa que ha cubierto el cuerpo de una mujer, de zapatos gastados por los pasos de una hija, constituyen la frágil e insistente presencia de aquellos seres anónimos que exigen justicia y memoria. Salcedo dice que viene de "un lugar donde el sentido de la historia es pobre y la amnesia una manera de poder seguir viviendo" (Salcedo 2000, 84). Por eso, ella trabaja con testimonios, recogiendo las voces de quienes son "invisibilizados", tal como cuenta sobre su obra: "Cada pieza se refiere a una experiencia específica de la guerra civil que es una parte intrínseca de la vida en el campo colombiano. Hablé con tres niños que habían presenciado el asesinato de sus padres. Tenían dos años y medio, seis y siete; niños muy pequeños querían que su historia se conociera" (Salcedo 2000, 84). Unas líneas de una novela de Óscar Collazos (1983, 5) nos dan una idea de los efectos psíquicos de tales experiencias y nos muestran cómo aparecen *a posteriori* en forma de alucinaciones y sueños:

> No supe más de esa noche. Por momentos, con los ojos abiertos, se mantuvo inmóvil mirando los relieves del techo. Contó las franjas de madera del cielorraso, sus irregularidades, sus ásperas texturas, las grietas y partes agujeradas. Luego todo empezó a desvanecerse. Lo último que vio fue un río turbio y agitado, ruidoso manantial precipitándose, cuerpos flotando en la superficie de las aguas, vientres abiertos

> a cuchilladas, desechos arrastrados por la corriente, algunos cuerpos recalando en la playa de arena grisácea ante la indiferencia de los moradores, indiferencia de testigos que renunciaban a la visión de esos muertos sin procedencia... ¿Había sido la fiebre? ¿O era acaso su memoria volviendo a un sitio y unos episodios que suponían olvidados? ... De nuevo el río agitado y los cadáveres descompuestos bajando, flotando sobre las aguas del río, enredándose en recodos y matorrales.[26]

Con un acto público realizado en 2010, jóvenes del centro y norte del Valle recordaron como de niños pasaban las tardes contando los muertos que llevaba el río Cauca. De un solo municipio, Trujillo, tras ser torturadas y descuartizadas, 342 personas fueron arrojadas al cauce. En conmemoración de las víctimas de esa masacre, siete balsas fueron puestas a flote desde el *Monumento a las Víctimas*, llevando pinturas de 4,20 metros ancho por 8 metros de largo, muchas pintadas

26 El fragmento de la novela de Collazos nos recuerda que la documentación de los sueños representa una fuente de primera categoría. En su texto "Terror y sueño" nos dice Koselleck 1993, 274-275: "Los sueños relatados tienen carácter ejemplar para todos los aspectos de la vida cotidiana en los que penetran las olas del terror. […] Aunque sólo se pueden concebir como textos para ser contado, son también historias prelingüísticas, que han sucedido dentro de y con las personas afectadas. […] Así los sueños descubren […] una dimensión antropológica sin la que no se podrían comprender el terror y su eficacia. No son sólo sueños de terror, sino primeramente y ante todo sueños en el terror que persigue al hombre hasta cuando duerme."

por los mismos allegados de las víctimas.[27] Este homenaje a las víctimas es un fenómeno comunitario que, de acuerdo con la antropología de Víctor Turner (1998, 138), cristaliza una *Communitas*, es decir, una comunidad experimentada y vista como una *comitatus* o una comunión de individuos reunidos en una situación de encuentro totalmente contraria a lo que representan las estructuras jurídico-políticas y su concomitante violencia militar. Muchos de los asesinatos en Trujillo habrían sido ejecutados por el mayor del ejército Alirio Antonio Urueña, un militar supuestamente ejemplar que recibió entrenamiento dos veces en Estados Unidos. Un testigo contó que Urueña "dirigía las torturas (...) Les hacía ponerles un chorro de agua en la nariz con manguera y en la boca (...) Luego los metían en un costal y utilizaban soplete y motosierras". Poco después este testigo fue desaparecido. El informe del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación (GMH 2008, 50-51) ha señalado la responsabilidad de Urueña en el caso Trujillo. En ese municipio, dice el documento, hubo una "profesionalización de la tortura" en la que Urueña jugó un papel clave: "En Las Violetas (finca del capo 'don Diego'), donde 16 personas fueron despedazadas con una motosierra por el mayor Urueña, estaban presentes unos 150 militares".[28]

En Beltrán, un pequeño corregimiento de pescadores en Risaralda, se quedaban varados, entre troncos y basura, en un recodo del río Cauca, los cadáveres de

27 *El Tiempo,* 17 de abril, 2010.

28 www.memoriahistorica-cnrr.org.co y www.cnrr.org.co.

las personas asesinadas en el norte del Valle. Narcés Palacio, el sepulturero, recuerda que enterró unos 500 cuerpos en fosas comunes: "Los cuerpos venían a veces por partes, llegaba una pierna, después una cabeza." Los muertos siguen bajando, pero los pescadores, por amenazas, ya no los rescatan: "Ahora uno les da una patada para que sigan", dice uno de ellos.[29] Sobre el río Cauca, en esta misma vereda de Beltrán, la familia Flórez Naranjo realizó el 3 de julio 2021 un acto de rememoración con un retrato pintado de Norbey Alberto Flórez desaparecido desde hace 20 años. El horror no ha cesado. La historia se repite y los cuerpos de los asesinados siguen bajando por el río Cauca. En mayo de 2021, Human Rights Watch denuncia ante CIDH que cadáveres de desaparecidos, entre ellos el de Brian Gabriel Rojas López, de 24 años, van bajando por el río Cauca, después de que el ESMAD reprimió una protesta en La Virginia, Risaralda, disparando a una manifestación de protesta al inicio del Paro Nacional Indefinido, el 28 de abril.

En una de sus *Crónicas del desarraigo*, Alfredo Molano (2005, 82-83) relata la experiencia de un niño que después de una masacre perpetrada por los paramilitares espera, junto con otros parientes, que las víctimas aparezcan bajando por el río:

> A la madrugada comenzó la cosecha. Llegaba uno tras otro, tantos, que los huecos que se habían abierto no alcanzaron. Sólo se oían los "ese es mío", "ese es mío". Hacía

29 "Por siete ríos corrió la sangre derramada", *El Tiempo*, 23 de abril 2007.

> frío de ver tanto muerto. Aunque mi gente, la que yo esperaba, no llegó. Cada muerto era la ilusión de que fuera mi papá, mi mamá, mis hermanos. Pero no. Ninguno, por más que mirara y mirara los que iban arrimando, y tratara de que alguno fuera el que esperaba. Uno necesita el cuerpito del muerto para poder llorarlo, y para que descanse ese arrebato que le deja a uno el finado por dentro. Sin muerto, el muerto sigue vivo. [...] Esa tarde llegaron los diablos y dijeron que estaba prohibido pescar los muertos, que había que dejarlos seguir río abajo y que si alguien desobedecía la orden lo echaban a hacerle compañía al difunto que sacara.

El paramilitar Éver Veloza, alías 'HH', al explicar por qué tiraban las víctimas a los ríos dice: "la Fuerza Pública nos decía que nos dejaba trabajar, pero que desapareciéramos a los muertos para que no se subieran los índices de homicidios".[30] En una larga entrevista con la periodista Luz María Sierra, un muchacho que a sus 17 años, en el 2004, ya era veterano paramilitar, contaba que a veces les dejaban los muertos "a los 'chulos" y otras veces los "picaban" para echarlos a los ríos, y explicaba que "tocaba chicotearlos y sacarles las tripas, porque si no, flotaban. Las tripas las pincha uno, les abre hueco para que se llenen de agua y al río las echa también."[31] De esta manera no

30 *El Tiempo*, domingo el 16 de diciembre de 2007, 22.

31 María Luz Sierra, "Fantasmas de víctimas descuartizadas llevaron

queda rastro de las víctimas. El 12 de julio de 1997 un centenar de miembros de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) aterrizaron en el aeropuerto de San José de Guaviare en vuelos irregulares y fueron recogidos por miembros del Ejército. El Ejército colombiano facilitó el transporte de los paramilitares hasta la localidad de Mapiripán. Al llegar a Mapiripán, los paramilitares tomaron control del pueblo, comunicaciones y oficinas públicas, y procedieron a intimidar, torturar y asesinar a sus habitantes. Durante 5 días con sus noches los habitantes estuvieron a la merced de los criminales, cinturones militares evitaban la salida, las casas eran allanadas, buscando papeles, libros o cualquier elemento que involucrara a sus moradores con la guerrilla, ya estableciendo quienes habitaban, con una "lista negra" previamente elaborada antes de la incursión, capturaban, torturaban, desmembraban, desvisceraban y degollaban a sus víctimas, muchos de los infortunados terminaron arrastrados por el caudaloso río Guaviare, así fueron eliminando las pruebas los victimarios.[32]

En la región de Catatumbo perdió Isabel Mejía a su hijo, David Ortega, un muchacho de 17 años que se fue a raspar coca a La Gabarra.[33] "Me dijeron que los 'paras' no se contentaron con matarlo, sino que echaron su cuerpo al río, dizque para que se lo tragaran los peces", cuenta Mejía. "Quisiera hallar al menos algo de

a la locura a varios 'paras' en Meta y Casanare", *El Tiempo* el 25 de noviembre 2007.

32 "Caso de la Masacre de Mapiripán vs Colombia". Sentencia de 15 de septiembre 2005 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

33 Sobre Catatumbo ver Ó Loingsigh (2008).

mi hijo para poderlo enterrar y estar tranquila el resto de mis días". El mismo vacío ha perseguido por años al abogado Jorge Núñez, hermano de Boris Núñez, quien fue secuestrado en Barrancabermeja el 17 de mayo del 2001 y, según testigos, posteriormente asesinado y arrojado al río Magdalena, donde los "paras", a quienes se señala como culpables de cerca de 5.000 muertes en el puerto, tenían "botaderos" de cadáveres. Dice Jorge Núñez: "El río en esta región es cómplice, el río en esta región se lleva a la gente, la historia de mi hermano es una lápida de agua".[34] Sobre los acontecimientos del Magdalena Medio el padre Francisco de Roux, presidente de la Comisión de Verdad, se pronunció en el *Gran Foro Colombia 2022 ¿Cómo mejorar la seguridad y la convivencia?*, organizado por la revista Semana y Diners, de la siguiente manera:

> ¿Porque se salvó esto? [...] Entro una cosa que jugó un papel muy importante que fue el paramilitarismo. Importantísimo el papel que jugó del paramilitarismo. Barrancabermeja no fue liberada por las Fuerzas Militares, ¡Yo estaba allí!, no fue liberada por las Fuerzas Militares de la presencia del Eln y de las Farc, fue liberada por el Bloque Central Bolívar de los paramilitares, por supuesto, por Julián Bolívar, por Rodrigo Pérez.[35]

Enrique Henao fue el único sobreviviente de doce

34 *El Tiempo*, 23 de abril 2007.

35 *Semana* 25 de enero 2022 https://youtu.be/TH4ZwVXHF20 1:49:30 -1:50:18.

hermanos de la zona del Catatumbo, Norte de Santander. El 3 de abril de 2006 este hombre logró, tras una larga búsqueda, encontrar la fosa común en la que yacía el cadáver de su hermano, Pablo, asesinado el 23 de octubre del 2002 por miembros del bloque Catatumbo de las AUC, quienes lo calificaron de guerrillero por ser líder de la junta de la vereda. Amigos de Enrique le habían contado que en la parte alta de la Gabarra había cerca de 200 fosas.[36] Reconoció el esqueleto de Pablo por el pantalón gris, la franela roja y blanca que tenía y por una venda que usaba en el pie izquierdo junto con una correa que él le regaló. Lo llevó en una canoa por el río Catatumbo, echado en una bolsa plástica que después metió en un cajón de madera para darle "cristiana sepultura" (Peñalosa, 2006, 5).

En la persecución y exterminio de la UP ni siquiera los entierros fueron respetados como se desprende de una comunicación publicada en FB el 28 de julio 2021 por Diana Forero, hija de Teófilo Forero, un reconocido dirigente sindical y líder nacional de la UP que fue asesinado en Bogotá el 27 de febrero de 1989. Diana Forero cuenta un acontecimiento anterior que vivió de cerca:

> El 1 de septiembre de 1986 fue asesinado el abogado y senador de la República por la Unión Patriótica, Pedro Nel Jiménez Obando, en momentos en que se disponía a recoger a su hija, menor de edad, en la Normal Nacional, ubicada en la vía que conduce a la localidad de Puerto López. Por entonces yo

36 Sobre las masacres en la Gabarra ver Ó Loingsigh (2008, 46-73).

> estudiaba en el bachillerato femenino, que es el colegio de al lado, al que precisamente iba llegando a esa hora, a clases. Nadie se imagina lo que significó para esta prepúber que, próxima a cumplir los 12 años, ya militaba en la JUCO, ver el cadáver aún humeante en esa acera, en medio del pozo de sangre y saber que compartir sus mismas ideas era prácticamente cargar sobre sí una sentencia de muerte. [...] Versiones de testigos presenciales, afirman que los victimarios materiales entraron en la sede de la VII Brigada del Ejército. [...] Como horrendo epílogo a este caso, dos días después, el 3 de septiembre, en momentos en que participaban en los funerales del senador Pedro Nel Jiménez Obando, fueron secuestrados en el cementerio mismo Jahir López y Crispulo Hilario Muñoz, militantes de la Unión Patriótica de San José del Guaviare. Fueron sacados del camposanto por 6 hombres que se movilizaban en un campero Toyota, y sus cadáveres encontrados dos días después, en la vía que conduce a Acacias, con señales de tortura.

Una niña de cuatro años violada y destripada apareció, a mediados de mayo de 2017, tirada en el medio de la calle principal de Bocas de Satinga, un pueblito a orillas del río Patía. Relata Alfredo Molano (2017), en un reportaje para *El Espectador,* que en el pueblo "se oye decir que los paras dijeron que el que no cumpla la orden quedará como la niña destrozada". Los pa-

ramilitares regresaron a raíz de la concentración de los guerrilleros de las FARC en las Zonas Veredales de Transición y Normalización. Durante casi dos décadas las FARC habían dominado la zona después de expulsar al ejército estatal y a los paramilitares, que recientemente volvieron a aparecer. A finales de los años 1990, estos últimos habían llegado por primera vez a Bocas de Satinga e impusieron su control "a punta de muertos". Por el río Patía bajaban flotando cuerpos que nadie se atrevía a tocar. Cuenta Molano que la gente decía que "un rosario de cadáveres boyaba hacia la mar". El único que no acató la orden fue Chaín, el Mago, que pescaba los cadáveres flotantes, los llevaba hasta el cementerio, los bautizaba y los enterraba.

El entierro de un N.N. no logra el estatus del rito funerario (Figueroa 2003, 54). Se trata de dar sepultura al cadáver y, con ello, arrebatarle la muerte a la naturaleza para entregársela a la historia. Así el cadáver se transforma en el recuerdo de una vida singular; la sepultura y el nombre lo transforman en una víctima cuya memoria se inscribe en el orden significante y, de esta manera, ingresa en el tejido moral y hermenéutico de una comunidad. Paul Ricœur (2000, 476) dice que sepultar es un acto que no es un hecho momentáneo. El sepultar no se limita al entierro, es un recorrido que "al igual que el duelo transforma en presencia interior la ausencia física del objeto perdido".[37]

37 « La sépulture en effet n'est pas seulement un lieu à part de nos cités, ce lieu appelé cimetière où nous déposons la dépouille des vivants qui retournent à la poussière. Elle est un acte, celui d'ensevelir. Ce geste n'est pas ponctuel ; il ne se limite pas au moment de l'ensevelissement ; la sépulture demeure, parce que demeure le geste d'ensevelir ; son trajet est celui même du deuil que transforme en

En el duelo, el rito fúnebre convoca al orden simbólico de la comunidad que asume, normalmente, la tarea de alejar de su dominio al espectro de los cadáveres insepultos y de dominar la muerte transformándola en algo compartido a través de rituales de entierro y de cementerios. Al decir de Derrida (2011, 176):

> [...] en el funeral mismo, en la forma organizada, en el dispositivo jurídico y en el conjunto de procedimientos técnicos mediante los cuales nosotros, como comunidad, familia, nación, Estado, humanidad, entregamos el cadáver a su porvenir, preparamos el porvenir de un cadáver y nos preparamos nosotros mismos, lo mismo que se dice que se prepara un cadáver.

La muerte no tiene más que el cementerio para ubicarse en comunidad. El filósofo francés Jean-Luc Nancy (2009, 106-107) dice que "saber compartir la muerte es la gran cuestión, el gran secreto, tal vez, de todas las culturas. Una cultura fuerte es siempre la que sabe qué hacer con sus muertos". Los ritos funerarios traducen la necesidad de abordar la muerte, no solamente como hecho físico sino como hecho social. Desde este punto de vista, para el deudo el muerto no está plenamente muerto hasta que no se completado los ritos apropiados (Morales 2003, 277-278). El registro de aquel que pudo ser ubicado mediante un nombre debe ser preservado por el acto de los funerales y de

présence intérieur l'absence physique d'objet perdu. La sépulture comme lieu matériel devient ainsi la marque durable du deuil, l'aide-mémoire du geste de sépulture ». Ricœur (2000, 476).

la inhumación en su tierra natal. En un texto titulado "Benjamin's silence", traducido por Erna von der Walde para una publicación de la Universidad del Rosario, Soshana Felman (2017, 65) señala que: "El cementerio representa un espacio en la cultura y en la historia. Una tumba materializa la supervivencia de un nombre frente al deterioro de un cadáver".

Esta práctica, natural para nuestra cultura aunque a menudo negada por el Estado colombiano a los familiares de los insurgentes y víctimas civiles caídos en combate o asesinados—, fue igual de importante para los antiguos griegos, pues enlazaban la memoria con lo épico y lo dramático (Carrol y Rempel, 2010; Ruin, 2014). En la *Ilíada,* Homero nos relata cómo una vez muerto el cuerpo de Héctor es lacerado por los aqueos, y posteriormente atado por los tobillos al carro de Aquiles, que lo arrastra extramuros. Durante varios días, el cuerpo permanece expuesto al sol y a los animales, pero el dios Apolo protege el cuerpo del héroe de estos maltratos y lo conserva impoluto. Finalmente, el padre de Héctor se aventura hasta la tienda de Aquiles y le suplica por la devolución. Aquiles se apiada y entrega el cadáver de Héctor a su padre que ya en Troya realiza los funerales.[38] [En cambio, para los gobernantes tiránicos, sean de la antigüedad o de los tiempos actuales, la ley no puede ser aplicada de igual forma para quienes defienden el Estado y para quienes lo combaten. En la tragedia *Antígona*, el soberano Creonte, quien ha asumido el poder después de la

38 Sobre el canto de Homero a Aquiles y Héctor ver Arendt (1997, 108-118).

muerte de Eteocles, prohíbe el entierro honroso del insurrecto Polinices. Al defender su bando, ante los ancianos ilustres de la ciudad, dice (Sófocles 2004, 20-21)

> [...] he mandado que anuncien que en esta ciudad no se le honra, ni con tumba ni con lágrimas: dejarle insepulto, presa expuesta al azar de las aves y los perros, miserable despojo para los que le vean. Tal es mi decisión: lo que es por mí, nunca tendrán los criminales el honor que corresponde a los ciudadanos justos.

Entregar a la crudeza primaria de la naturaleza los restos mortales de un individuo que ha tenido un nombre y un lugar en el cuerpo social, que ha tenido una historia y que, por lo tanto, ha sido objeto de los ritos del lenguaje, es borrar su memoria. La sepultura tiene el sentido de un lugar material, es una señal duradera del duelo (Vernant 1990a). Lo real —la carne— se reintegra en los ciclos naturales de descomposición y recomposición; y lo simbólico —el nombre— es preservado por la historia y por la tumba. Se trata de la construcción de lo que el historiador francés Jules Michelet (2002, 453-463) denominó "una ciudad común entre los vivos y los muertos". En las primeras páginas de su gran obra *L'écriture de l'histoire*, Michel Certeau (1975) comenta que "la ternura" de Michelet busca a los muertos, uno tras otro, para insertarlos al tiempo; y Jacques Rancière (1990, 111) finaliza un ensayo sobre Michelet diciendo que "la ciencia del historiador es, en primer lugar, un arte de amar". La masa histórica es para Michelet un cuerpo para estrechar, en última instancia hace reposar la historia "sur le corps humain".

(Barthes 1954, 80; 1984, 239-240; 2004, 93-95). El reino de los muertos, que es el lugar de la historia, no dispone de capacidad de impugnación a "viva voz" (Guillot 1987, 40). Sin embargo, como lo expresa Michelet (1973, 607): "Guardián de la tierra, monumento del hombre, la tumba contiene un testigo mudo que hablaría si fuera necesario". Los testigos mudos, a quienes el historiador hace hablar porque detentan la verdad, son instancias que legitiman el saber, por eso también son esenciales para la memoria y la historia.[39] Refiriéndose a estos testigos mudos dice Michelet (1959, 378):

> Les hace falta un Prometeo y que las voces que flotaban heladas en el aire vuelvan a hablar al calor del fuego que ha robado. Hace falta más. Hay que escuchar las palabras que jamás fueron dichas [...] hay que hacer hablar a los silencios de la historia, a esos terribles calderones en que no dice más nada y que son justamente sus más trágicos acentos.

39 Dice Ricœur (2000, 649) : L'opération historique tout entière peut alors être tenue pour un acte de sépulture. Non point un lieu, un cimetière, simple dépôt d'ossements, mais un acte renouvelé de mise au tombeau. Cette sépulture scripturaire prolonge au plan de l'histoire le travail de la mémoire et le travail de deuil. Le travail de deuil sépare définitivement le passé du présent et fait place au futur. Le travail de mémoire aurait atteint son but si la reconstruction du passé réussissait à susciter une sorte résurrection du passé. Faut-il laisser aux seuls émules, avoués ou inavoués, de Michelet la responsabilité de ce vœu romantique ? N'est-ce pas l'ambition de tout historien d'atteindre, derrière le masque de la mort, le visage de ceux qui jadis ont existé, ont agi et souffert, et tenu des promesses qu'ils ont laissés inaccomplies ? Ce serait là le vœu le plus dissimulé de la connaissance historique. Mais son accomplissement toujours différé n'appartient plus à ceux qui écrivent l'histoire, il est entre les mains de ceux qui font l'histoire.

Rescatar los muertos del olvido, hacerlos sobrevivir, viene a ser tarea de quien inscribe sus nombres en el relato, viene a ser tarea del historiador. Los muertos sólo pueden hablar a través de nosotros, sólo hablando de nuestros muertos, y en su nombre, podemos conservar su memoria viva. Tal como dice Jean-Francois Lyotard (1992, 73): "El adversario contra el que el historiador pelea con todas sus fuerzas no es fácil de derrotar; es la muerte, es el olvido que es la muerte de la propia muerte. Y si gasta tanta energía para hacernos oír a sus héroes es con el fin de conservar, en la vida de nuestro recuerdo, lo que ha desaparecido de la otra vida". La temática del historiador es la de la supervivencia. Es originario: la vida es sobrevivir. Sobrevivir, en el sentido corriente, quiere decir continuar viviendo, pero, también, vivir después de la muerte. Benjamin subraya la distinción entre überleben de una parte, sobrevivir a la muerte, como un hijo o una hija puede sobrevivir la muerte de los padres y, de otro lado, *fortleben*, continuar viviendo. En este contexto cobra sentido lo que Benjamin denomina intervención salvadora en el pasado. El historiador existe para re-conocer un calor, es el mago que retoma a los muertos sus actos, sus sufrimientos y sus sacrificios. En su necrológica de Benjamin, escribía Theodor Adorno (1995, 71): "Se ha perdido la mirada que veía el mundo desde la perspectiva de los muertos, como si yaciera ante él en una penumbra solar". Benjamin (1972, 1241) señala, en una de las notas preparatorias para su Über den Begriff der Geschichte, que es más difícil honrar la memoria de los sin nombre que la de los famosos. A la memoria de los sin nombre está consagrada la construcción histórica. ("*Schwerer ist es, das Gedächtnis*

der Namenlosen zu ehren als das der Berühmten. Dem Gedächtnis der Namenlosen ist die historische Konstruktion geweiht"). El historiador tiene que traer a la mesa los *Abgeschiedene*, los muertos y los apartados para hacerles justicia. Se pregunta Benjamin (2010, 20):

> ¿Acaso no nos roza, a nosotros también, una ráfaga del aire que envolvía a los de antes? ¿Acaso en las voces a las que prestamos oído no resuena el eco de otras voces que dejaron de sonar? [...] Si es así, un secreto compromiso de encuentro [*Verabredung*] está entonces vigente entre las generaciones del pasado y la nuestra. Es decir: éramos esperados sobre la tierra. También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una *débil* fuerza mesiánica, a la cual el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos. Reclamos que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialista histórico.

Duelo y Disenso

> [...] el sacrificio trágico se distingue de cualquier otro por su objeto - es decir, el héroe - y es al mismo tiempo comienzo y final. Final en el sentido de sacrifico expiatorio ofrecido a los dioses guardianes de un antiguo derecho; principio en el sentido de acción sustitutiva en la que se anuncian nuevos contenidos de la vida del pueblo. Pero éstos, que a diferencia de las antiguas sujeciones mortales no remiten a un mandato superior sino a la vida del héroe como tal, al final lo aniquilan porque, inadecuados a la voluntad individual, solo benefician a la vida de la comunidad popular aún por nacer.
>
> Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*

Cerca de la estación del ferrocarril en Ciénaga, Magdalena, una escultura de Arenas Betancourt que se llama "Prometeo de la libertad" se erige en homenaje a los trabajadores de las bananeras asesinados por el ejército en diciembre de 1928, cuando estaban en huelga contra la compañía estadounidense United

Fruit Company. Gabriel García Márquez (2007, 352) describe, en *Cien años de soledad,* la represión que siguió la masacre:

> En la noche, después del toque de queda, derribaban puertas a culetazos, sacaban a los sospechosos de sus camas y se los llevaban a un viaje sin regreso. Era todavía la búsqueda y el exterminio de los malhechores, asesinos, incendiarios y revoltosos del Decreto Número Cuarto, pero los militares lo negaban a los propios parientes de sus víctimas, que desbordaban la oficina de los comandantes en busca de noticias. "Seguro que fue un sueño", insistían los oficiales. "En Macondo no ha pasado nada, ni está pasando ni pasará nunca. Este es un pueblo feliz". Así se consumaron el exterminio de los jefes sindicales.

La primera novela de Gabriel García Márquez, *La hojarasca*, está ambientada en un pueblo que, después del auge de la explotación bananera, ha sido abandonado por la United Fruit Company. El pueblo tiene su origen en el desplazamiento provocado por lo que el autor llama "el rastrojo de una guerra civil que cada vez parecía más remota e inverosímil", refiriéndose así a la "Guerra de los Mil Días". Al final de la novela "todo lo había traído la hojarasca y todo se lo había llevado. Después de ella sólo quedaba un domingo en los escombros de un pueblo, y el eterno trapisondista electoral en la última noche de Macondo, poniendo en la plaza pública cuatro damajuanas de aguardiente a disposición de la policía [...] Macondo fue un pueblo atropellado por un grupo de bárbaros armados; un pueblo

empavorecido que enterraba a sus muertos en la fosa común".[40] *La hojarasca* fue publicada en 1955 durante ese período de la historia colombiana que ha recibido el nombre *La Violencia* sin que la guerra haya cesado desde entonces. Colombia hoy sigue viviendo en "la noche de los alcaravanes", esos pájaros que "cantan cuando sienten el olor a muerto".[41] En la segunda novela de García Márquez (1978, 56 y 82) *El coronel no tiene quien le escriba*, terminado en 1957, el protagonista, cuyo hijo ha sido acribillado por repartir propaganda clandestina, recuerda que "tuvimos razón cuando le dijimos al coronel Aureliano Buendía que no se rindiera. Eso fue lo que echó a perder el mundo". Se da cuenta que no había "tenido un minuto de sosiego después de la rendición". En este caso, como en muchos otros, la interpretación literaria expresa, en su espacio estético, la tensión y el disenso que la violencia y la guerra civil conducen a un punto límite. De esta manera, el enunciado literario, al expresar el carácter conflictivo y violento de cierto vínculo político y social (un vínculo soberano), también sugiere el llamado de justicia que subtiende —sin reconciliación posible— entre la víctima y el poderoso.

La Hojarasca lleva un epígrafe que proviene de la tragedia *Antígona* de Sófocles. La heroína homónima del drama, en su primera aparición, habla de su hermano, muerto en el campo de batalla, a quien ella pretende dar sepultura a pesar del edicto del nuevo

40 García Márquez (2003, 168-169). Un comentario reciente de índole psicoanalítica se encuentra en Figueroa (2003, 48-56).

41 García Márquez (2003, 180). Sobre el cuento "La noche de los alcaravanes", que escribió García Márquez a los 20 años, vea Mutis (2007, xvii).

soberano, Creonte, que prohíbe enterrar a quien éste considere un insurrecto:

> Y respecto del cadáver de Polinices, que miserablemente ha muerto, dicen que ha publicado un bando para que ningún ciudadano lo entierre ni lo llore, sino que insepulto y sin los honores del llanto, lo dejen para sabrosa presa de las aves que se abalancen a devorarlo.

La grieta que en *Antígona* se abre entre la Ley del Estado y quien se opone a ésta genera el espacio en el cual se inscribe el conflicto. Antígona afirma que existen leyes (*nomoi*) no escritas (ágrapha nómina) que son superiores al derecho del Estado y resuelve dar sepultura a su hermano, su *autádelphos*. Resuelta a seguir la costumbre ancestral de enterrar a los muertos Antígona se refiere al soberano, Creonte, como el enemigo, *echthros*, e invita a su hermana Ismene para que den sepultura a su hermano. Ismene se niega e intenta impedir que Antígona contradiga la ley. El conflicto entre Antígona e Ismene es una relación de oposición entre la rebelión y la sumisión ante el Estado. La decisión de Creonte de dejar a Polinices insepulto tiene el significado de convertirlo en un desterrado aún en su muerte. Para Antígona ese cuerpo que, como el suyo propio, ha salido del vientre de su madre Yocasta, no puede desaparecer en el orden ciego de la naturaleza, y así borrarse de la memoria. Antígona baja al campo de batalla y, entre los muertos nivelados por la descomposición que empieza, reconoce a Polinices. Oponiéndose a la ley dictada por el soberano entierra simbólicamente el cadáver de su hermano bajo una fina capa de polvo, suficiente como para que quede oculto a

la mirada. Cuando más tarde, un mensajero comunica a Creonte lo ocurrido le asegura que no se encontró ninguna huella de quien lo hizo, ante lo cual Creonte ordena que se disperse nuevamente el polvo. Antígona regresa al sitio y repite el rito, pero esta vez es sorprendida en el acto. Tal como señala el filósofo francés Gilles Deleuze (1981, 52-53):

> La repetición está contra la ley: está contra la forma semejante y el contenido equivalente de la ley. Si podemos encontrar la repetición [...] es en nombre de una potencia que se afirma en contra de la ley, que trabaja bajo las leyes, y que tal vez es superior a las leyes. [...] expresa a la vez una singularidad contra lo general, una universalidad contra lo particular, un extraordinario contra lo ordinario [...] La repetición es la transgresión. Pone en cuestión a la ley, denuncia su carácter nominal o general, en provecho de una realidad más profunda.

Cuando da sepultura a su hermano, en contra del decreto o del *bando* del soberano, Antígona se convierte en rebelde contra el gobernante. Ya que la acción de Antígona puede provocar la simpatía popular, Creonte la condena a morir encerrada viva en una rocosa caverna: "Y, pues que yo la hallé, sola a ella, de entre toda la ciudad, desobedeciendo, no voy a permitir que mis órdenes parezcan falsas a los ciudadanos; no, he de matarla" (Sófocles 2004, 48). Antígona, al oponerse al soberano, transgrede el destino de la mujer en la cultura patriarcal griega. Rebelde, joven insurrecta y desafiante, así invoca la fuerza del amor y escoge desposarse con la muerte antes de doblegarse frente al po-

der de Creonte, quien considera que la trasgresión de Antígona amenaza al Estado con la anarquía. Creonte, por su parte, demuestra desde su primera aparición en la obra su carácter autoritario: "tales son las normas con que yo acrecentaré la prosperidad de esta ciudad" (Sófocles 2009, 41). No es sólo el gobernante de Tebas, sino también su estratega (*strategós*) y jefe militar, él tiene en sus manos todos los poderes civiles y militares. Decide enterrar a Eteocles con todos los honores militares de un jefe de Estado. La anarquía que al morir el soberano amenaza la ciudad se controla ritualizando el estado de excepción en luto público. Dice Creonte (Sófocles 2009, 69):

> ... no existe mal mayor que la anarquía. Es ella la que destruye las ciudades, es ella la que arruina los hogares y la que hace prorrumpir en fuga a la lanza aliada. Por el contrario, la vida de los que triunfan la salva las más de las veces la disciplina. En consecuencia, he de prestar apoyo a las disposiciones dadas y no he de quedar vencido bajo ningún concepto por una mujer. Mejor es, si es preciso, sucumbir ante un varón así no se nos llamaría inferior a una hembra.

Representante paradigmática de una empresa liberadora, Antígona desenmascara la ilusión de una natural equivalencia entre feminidad y pasividad. Ella es inspirada por una profunda pasión que la sitúa más allá del miedo, donde ninguna amenaza ni sanción tiene poder sobre ella; así se rebela contra el orden tiránico. La lectura y traducción del poeta alemán Friedrich Hölderlin de la tragedia *Antígona* recoge el sentido de rebeldía en la acción de la protagonista principal

(Clément 1994, 66-68). En sus propias "Notas" sobre su traducción del drama dice Hölderlin (1997, 165): "El modo de proceso en *Antígona* es el de una insurrección" ("*Die Art des Hergangs in der 'Antigonä' ist die bei einem Aufruhr*" Hölderlin s.f., 119).

Lo que Antígona sacrifica, en toda su enormidad, indica los perfiles trascendentes de la causa a la que mantiene su lealtad incondicional. Tal como dice Benjamin (2006, 316): "La muerte trágica tiene el doble significado de desvigorizar el derecho antiguo de los olímpicos y de ofrendar al dios desconocido el héroe en cuanto de primicia de la nueva cosecha humana". Al ser franca y decir la verdad, Antígona muestra ser una *parresiastés,* alguien que asume el riesgo sin miedo a pesar de estar en una posición de inferioridad con respecto del interlocutor. Como señala Michel Foucault (2004, 42-43): "Cuando se acepta el juego *parresiástico* [...] se corre el riesgo de morir por decir la verdad en lugar de descansar en la seguridad de una vida en la que la verdad permanece silenciada". La *parresía* tiene la función de una crítica que puede enfurecer al interlocutor, por eso arriesga la relación establecida entre quien habla y la persona a la que se dirige la verdad: la existencia de quien habla se pone en juego, al menos si su interlocutor tiene algún poder sobre él y no puede tolerar la verdad que se le dice (Foucault 2010, 31).

La mayoría silenciosa de los ciudadanos no está presente en forma directa en el intercambio entre Antígona y Creonte. Sin embargo, Antígona ejerce una suerte de "*parresía* demócratica", ya que toma a los ciudadanos, en el drama representados por el coro, como testigos. Antígona sabe lo que ha hecho y obra con conciencia en contra de las leyes del soberano (García

1990, 59-60). Creonte dice dirigiéndose al coro: "Tocante a mis órdenes, gente hay en la ciudad que mal las lleva y que en secreto desde hace ya tiempo contra mí murmuran y agitan su cabeza, incapaces de mantener su cuello bajo el yugo, como es justo, porque no soportan mis órdenes" (Sófocles 2004, 26). En una de las escenas más famosas e inmortales de la dramaturgia universal, Creonte dice a Antígona "has tenido la osadía de transgredir las leyes" y ella responde: "Es que no las ha hecho Zeus, ni la Justicia [*diké*] que está sentada al lado de los Dioses subterráneos" (Sófocles 1997, 48). Antígona da su vida por defender a *diké*, la justicia más allá de lo contingente y arbitrario. Ella muere, pero sobrevive en la memoria colectiva como el caso ejemplar de una vida enaltecida que se ofrece por enterrar a su hermano, y por *diké*, la justicia. Antígona invoca a los ciudadanos como testigos: "Todos éstos te dirán que mi acción les agrada, si el miedo no les tuviera cerrada la boca; pero la tiranía tiene, entre otras muchas ventajas, la de poder hacer y decir lo que le venga en gana" (Sófocles, 2004, 38). Está convencida de que su acción goza del favor de los ciudadanos. Creonte no representa en modo alguno a los ciudadanos de la *polis*; la voz de la *polis*, el coro, unánime, está de parte de Antígona. En efecto, el corifeo concluye por el coro y los ciudadanos: "y ahora hasta yo me siento arrastrado a rebelarme contra leyes" (Sófocles, 2004, 57). Tal como nos dice Aristóteles: el coro es un verdadero miembro del drama que colabora con los actores. Antígona continúa diciendo: "Con todo, Hades requiere leyes igualitarias" (Sófocles, 2004, 39). Defiende frente a Creonte esas "leyes igualitarias".

Un disenso radical enfrenta Antígona y Creonte. En el drama *Antígona,* la palabra *nómos* –la norma o la ley– es invocada con valores contrarios por las partes. Hay una lucha de una *diké* contra otra *diké,* por eso estamos frente a un derecho que expresa un campo de tensiones. Lo que Antígona defiende contra Creonte no es solamente el uso antiguo y el principio de la tradición familiar, sino el poder trascendente de *Diké,* como la fuente de la cual emana el auténtico derecho. Aquí no se trata del conflicto entre leyes positivas y la costumbre o lo consuetudinario; se trata, más bien, de imperativos absolutos. Antígona encarna la creación de autonomía frente al Estado y la rebelión contra el orden constituido. La resistencia se sitúa aquí de forma extraordinariamente firme, en un espacio ajeno a lo institucional, a lo jurídico o a lo estatal. El sentido de la obediencia de Antígona al *Nomos* de *Diké* consiste, entonces, sencillamente en que Antígona defienda los derechos sagrados de la muerte y de la familia como lo afirmaba Georg Wilhem Friedrich Hegel (1991, 43):

> De manera plástica se presenta la colisión de los dos más elevados deberes morales entre sí en *Antígona,* ejemplo absoluto de la tragedia; de un lado el amor a la familia, la santidad, la intimidad, el sentimiento de pertenencia, por lo cual se llaman también las leyes de los dioses, en colisión con el derecho del Estado. Creonte no es un tirano, sino más bien un poder moral. Creonte no deja de tener razón; él afirma que la ley del Estado, la autoridad del Gobierno deberá ser respetadas y que la pena sigue a la violación.

Desde que Hegel quiso encontrar en la tragedia de Sófocles el conflicto entre el Estado y la familia se han defendido, continuamente, interpretaciones análogas. Pero la tenacidad con que tanto el coro, como su propio hijo Hemón y el viejo vidente Tiresias, hacen reproches a Creonte, deja tales interpretaciones sin fundamento. Al respecto, considérese de la tragedia *Antígona* (Sófocles 2004, 52-53) una parte breve del fuerte litigio entre Creonte y su hijo Hemón. Empieza el primero diciendo: "¿Pero, es que me van a decir los ciudadanos lo que he de mandar?" Hemón le responde: "No puede una ciudad ser de un hombre"; a lo que Creonte replica: "La ciudad, pues, ¿no ha de ser de quien la manda?". Nuevamente, su hijo lo rebate: "A ti te iría bien es gobernar, tu sólo, una tierra desierta". Creonte se nos revela como un precursor, tanto de los teóricos del Estado patriarcal como de los actuales mandatarios autoritarios, cuando exige la obediencia como la norma fundamental de gobierno. Personificando el orden autoritario y patriarcal, Creonte afirma frente a su hijo Hemón: "Y así, hijo mío, has de guardar esto en el pecho: en todo estar tras la opinión paterna; por eso es que los hombres piden engendrar hijos y tenerlos sumisos en su hogar" (Sófocles 2004, 47). Creonte no quiere escuchar el discurso que se le opone. El coro le canta: "Y servirte de todo tipo de leyes te es sin duda posible tanto por lo que se refiere a los muertos como a los que aún vivimos". Para Creonte, el discurso verdadero era aquel que inspiraba respeto y terror, aquel al que uno hacía bien al someterse por ser el reinante: era el discurso de la ley, el discurso que señalaba el destino de cada uno, era el discurso que asignaba a cada uno su lugar.

El espacio de antagonismo que constituye la estructura del drama *Antígona* perturba la distribución de las posiciones, disloca la partición de las actividades, trastorna las identidades, y puede destruir así la legitimación de las relaciones que determinan las posiciones de los cuerpos en la estructura, en el espacio común. Una *subjetivización* política es la capacidad de producir escenarios polémicos, esos escenarios paradójicos que hacen ver la contradicción de dos lógicas (Rancière 1995, 43-67). La tragedia *Antígona* descubre una verdad que cuestiona la soberanía y finalmente destruye al soberano. El coro del pueblo le reprocharÁ a Creonte el haber despreciado a *Diké,* la justicia, y así anuncia el inicio de su caída del poder. El sociólogo y antropólogo francés Georges Balandier (1994, 16) ha notado que los personajes reveladores de la mitología y las tragedias de la Antigüedad griega, tales como Antígona y Prometeo, sirven para personificar principios. Tragedias tales como *Antígona* de Sófocles y *Prometeo Encadenado* de Esquilo encarnan los dilemas y conflictos de la vida colectiva, y nos abre un campo jurídico-político a través de la *mimesis* dramática.

En su libro *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Benjamin (2006, 326) señala la relación de asimilación entre el proceso judicial y la tragedia clásica griega; más específicamente, sobre este asunto escribe lo siguiente: "La tragedia se ajusta en todo caso a la imagen del desarrollo de un proceso: porque también en ella se produce un debate con vistas a una final expiación". El choque de las argumentaciones antagónicas, el desarrollo de los conceptos y las ideas, así como también las grandes confrontaciones políticas y judiciales, encuentran su lugar en el drama griego antiguo. El

drama recurre a "la prueba despiadada de la escena" y opera a la manera de un "tribunal". En este sentido, siguiendo de cerca el argumento de Benjamin (2009b, 326-330), Foucault (2003, 66) observa:

> Muchas obras de Sófocles, como por ejemplo *Antígona* y *Electra*, son una suerte de ritualizaciones teatrales de la historia del derecho. Esta dramatización de la historia del derecho griego compendia una de las grandes conquistas de la democracia ateniense: la historia del proceso a través del cual el pueblo se apoderó del derecho de juzgar, de decir la verdad, de oponer la verdad a sus propios señores, de juzgar a quienes lo gobernaban.

Hay que distinguir entre dos concepciones de la sociedad. Para algunos la sociedad es una totalidad unida, una unicidad que funciona por *consensus ómnium*, mientras que, para otros, ubicados del lado de la perspectiva crítica, la sociedad se concibe a partir de la división social. Esta segunda concepción, de la división, de *agón*, lucha y conflicto social, es mucho más acertada como aproximación a un entendimiento de la sociedad. Estamos, en el primer caso, ante una configuración político-intelectual que propone la "ciudad", es decir, la idea de una sociedad unida e indivisible, en paz consigo misma: un modelo que se remonta al imaginario de la Atenas del siglo IV a.C. (Stevens 2004, 47-57). Sin embargo, no debemos buscar la definición de la democracia entre los demócratas retóricos del siglo IV a.C., sino en la formulación crítica que les contraponen sus propios adversarios cuando, para atacarlos en sus escritos, la llevan más allá de sus

límites, tanto en la forma que la dan como en el proyecto con que la revisten (Gil 2009, 57-90). Para Platón la democracia es un régimen viciado en su fundamento, un régimen dominado por la multitud ignorante, la multitud apasionada y pasional y no por el sabio o la sabiduría, lo justo y la justicia (Rancière 2000, 55-72). En La República (VIII, 10) de Platón (1976, 578) encontramos la siguiente definición de la democracia:

> El gobierno pasa a ser democrático cuando los pobres, habiendo conseguido la victoria sobre los ricos, asesinan a unos, expulsan a otros, y se reparten por igual con los que quedan los cargos de la administración de los asuntos. Así es, en efecto, como se establece la democracia, bien por el camino de las armas, bien porque los ricos, temiendo por sí mismos, adopten el partido de retirarse.

La *isonomía* ateniense significa que el sentido de la ley consiste en representar la igualdad, es decir, la idea de que la ley específica de la política es una ley fundada sobre la igualdad que se opone a toda ley de dominación. El régimen estético de la institución teatral griega es el del *demos*, instaura la posibilidad de una comunidad democrática. Es por eso que el Estado intentó establecer su control como ya Platón (1972, 1328) nos informa en *Las Leyes*: "la masa del público era mantenida en orden por medio de la vara de la policía".[42] Platón denuncia la escena de la tragedia como portadora de un síndrome democrático y opina que la

42 Sobre la censura que propone Platón ver Wind (1985, 1-16).

democracia en realidad debería llamarse "teatrocracia". Platón rechaza la antigua concepción griega de la justicia que planteaba permanentemente la cuestión abierta de la distribución entre los ciudadanos: ¿Quién debe dar qué?, ¿quién debe tener qué? Al hacer la justicia una propiedad holista u holística, una propiedad de un todo jerárquico del conjunto de la ciudad, Platón asigna a cada uno su lugar donde debe ocuparse de sus asuntos, en hacer lo que le toca, lo que le es propio, lo que corresponde a su lugar sin la posibilidad de modificarlo. En Platón encontramos un intento de fundar, en el derecho y en la razón, la jerarquía de la ciudad entre libres y esclavos, entre ricos y pobres (Castoriadis, 2003, 19-20). El teatro y la asamblea democrática son dos espacios que Platón tiene que negar conjuntamente para así poder constituir su idea de Estado como una vida orgánica comunitaria sin contradicciones, en realidad sin política, sin lucha, sin antagonismo. Para Hegel (1991, 869) "el verdadero desarrollo [del conflicto trágico] no consiste más que en la superación de las oposiciones en cuanto oposiciones, en la reconciliación de las potencias de la acción que tratan de negarse mutuamente en su conflicto". Hablando de *Antígona,* Hegel (1987, 487) considera que "la conclusión de la tragedia es la reconciliación". Sin embargo, es posible sostener otra interpretación que acerca el espacio trágico con la tensión irresoluble de la comunidad. En este sentido, René Girard (2010, 80 y 84) critica a Hegel:

> Por creer en el hombre, Hegel creyó en una reconciliación casi automática de todos los hombres. Pero eso sucedía sobre la base de una violencia fundamental de la

> historia. Afirmando la positividad de los conflictos humanos, su dialéctica constituye entonces una etapa en esa escalda filosófica y espiritual en el mundo moderno. [...] La esperanza en la identidad, en la reconciliación futura, constituyó durante largo tiempo el sentido de la historia. [...] Yo mismo pensé -en una época- que más allá de todos los obstáculos esa idea de lo idéntico [...] podía por sí sola producir la epifanía. *Debía* reconciliar los hermanos enemigos. Eso era olvidar a la enseñanza de la tragedia griega: Eteocles y Polinices nunca se reconciliaron.[43]

Por su parte, y desde una perspectiva muy diferente, Derrida (2002a, 16-25) reivindica, contra la concepción hegeliana que interpreta la esencia de *diké* como armonía y reconciliación, que es necesario pensar bajo el nombre de justicia algo diferente a la ley. El imperio de la *diké* nunca es algo definitivamente logrado, sino un constante intento de superación de la *adíkia*, la injusticia, la disyunción, lo trastornado o desquiciado (Derrida 1995, 38-39; 1998, 384). Un aforismo de Heráclito (Nussbaum 2004, 51 y 126) dice que la justicia (*diké*) es contienda (*éris*); por su parte, el comentario de Heidegger a este aforismo subraya la pertenencia recíproca (*Zusammengehörigkeit*) de la justicia y el conflicto (Derrida 1998, 410). Así mismo, tal como indica Derrida (2002a, 92), tampoco el término *pólemos* (discordia o guerra) es extraño a todas las formas y las

43 Ver también Girard 1972, 95-97.

significaciones de *diké*. La justicia no es cuestión de reconciliación, unificación, totalidad y armonía. La *diké* toma cuerpo en un conjunto de demandas del *demos* en su diferencia y su *dissensus* con el orden dominante. Recordemos que con el poeta griego Hesíodo encontramos que la palabra *diké* se convierte en lema de una lucha social: las partes de un litigio dan y toman *diké*. Por eso la leyenda heroica divide el mundo de la guerra en dos bandos opuestos y complementarios presididos por *díké* e *hybris*; a todo guerrero "salvaje" opone un guerrero justo sentando el triunfo de *diké* sobre *hybris* (Loraux (2012, 167-168). Al decir de Benjamin (2001, 124): "[...] Prometeo, desafía con valeroso ánimo el destino, lucha contra él con variada fortuna y el mito no lo deja del todo sin esperanzas de que algún día pueda entregar a los hombres un nuevo derecho. Es en el fondo este héroe, y la violencia jurídica del mito congénita a él, lo que el pueblo busca aún hoy ..."

II

Ciudadanía y Soberanía

Ciudadanía y Constitución

> La moral de la burguesía está bajo el signo de la interioridad. Su punto cardinal es la consciencia, ya sea la del *citoyen* de Robespierre o la del ciudadano del mundo kantiano.
>
> Benjamin, *Historia y coleccionismo*

En la tragedia *Antígona* de Sófocles la aparición "indebida" de una mujer, en un escenario en el cual el orden dominante supone que no forma parte, transforma en modo de exposición la relación desigual soberano-súbdito que caracteriza al régimen creontino. Así hace Antígona cuando se presenta frente a Creonte como una igual frente a un igual: ya no es una súbdita sino una ciudadana donde el espacio soberano la excluía. De esta manera, su aparición y exposición política demuestran la contradicción de la *polis*: la institución de la ciudadanía excluye su género. No se puede pasar por alto el hecho de que no sólo desde su evolución histórica, sino ya desde su emergencia la *polis* hacía irrealizable la justicia. Esta resultaba un ideal imposible de cumplir toda vez que se definía la

polis a partir de una ciudadanía excluyente, que dejaba de lado a la mayor parte de la población: mujeres, esclavos y extranjeros (Riesenberg 1992, 3-55; García Gual 1990, 53-166). Cuando Aristóteles, en el tercer libro de su *Política*, hizo de la ciudadanía un objeto de una reflexión teórica, su institucionalización se había desarrollado durante siglos. A partir del siglo V la ciudadanía fue una de las instituciones fundamentales que daba forma a la vida, por lo que fue decisiva no solamente para el desarrollo de las ciudades-estado sino también para la concepción sobre el individuo y para la comprensión de lo que significaba ser "griego". La comunidad de ciudadanos era algo primario, y en cierta medida era la que creaba y formaba la personalidad individual y su bienestar, por lo tanto, era el objeto natural y evidente de consideración y preocupación del individuo (Vernant 1990b).

Cuando Denis Diderot, a mediados del siglo XVIII, escribió su artículo sobre ciudadanía para la *Enciclopedia* explicaba y discutía el concepto a partir de la *polis* antigua. Rousseau, por su parte, admiraba la ciudad-estado de la *polis* griega y de su natal Ginebra que transfigura en la reencarnación de las venerables y virtuosas instituciones y tradiciones de la Antigüedad greco-romana (Grimsley 1993, 115-153; Shklar 1985, 12-32). El único gobierno popular, según Rousseau, es el que toma la forma de la democracia directa, en la que los ciudadanos pueden estar presentes en la asamblea comunal, legislando como hicieron los antiguos griegos y romanos (Villaverde 1988, ix-xxxiii). Desde los griegos el concepto de ciudadanía ha sido objeto de una variedad de definiciones. No existe un modelo uniforme o dominante de la ciudadanía. No es fácil captar

la institución de ciudadanía en una sola y exhaustiva definición. La historia ha sido testigo de una amplia variedad de formas de ciudadanía con diferentes objetivos, derechos y obligaciones. Muchas veces se identifica ciudadanía y democracia, pero ella no puede ser definida en *stricto sensu* en relación con la democracia. Por cierto, si la ciudadanía ha sido asociada con instituciones o ideas democráticas también ha sido posible encontrarla en regímenes no democráticos. Ha sido factible combinar la institución de ciudadanía con una gran variedad de formas de organización política, así como con diferentes sistemas de valores éticos (Heater 1990; Steenbergen 1994; Beiner 1995; Alejandro 1993). La ciudadanía puede implicar tanto privilegios como exclusión. De hecho, una de sus funciones ha sido la de ser una medida discriminatoria que ha determinado los limites en los cuales se ejercen los derechos de unos grupos y de los que se excluyen otros. La ciudadanía puede unir individualismo y corporativismo, es posible combinarla con individualismo en tanto es un derecho especial o un conjunto de privilegios que pertenecen a un hombre y no a otro. De este modo la diferenciación ha sido uno de los rasgos distintivos de la ciudadanía, pero también puede poner énfasis en la corporación, en la dependencia con la comunidad que es la base de la identidad de cada uno.

¿Cómo debemos entender la ciudadanía? ¿Es el esfuerzo de crear identidades de ciudadanos una tarea vital para un proyecto democrático? ¿Puede esta identidad política plasmarse en la figura del ciudadano sin que implique la condición de súbdito a un Estado-Nación? Hay muchas formas de concebir la institución de ciudadanía en las que, en su específica discusión filo-

sófico-política e histórica, se juegan problemas importantes. El modo en que definimos la ciudadanía está ligado al tipo de comunidad política que buscamos construir. De los múltiples ángulos posibles de análisis de la ciudadanía, el histórico es indiscutiblemente necesario. A pesar de su importancia en la vida política y la filosofía de la Antigüedad se ha argumentado en favor de la tesis de que pertenece a la política moderna y que tiene que ser vista como un producto de la "modernidad", como una consecuencia de las revoluciones norteamericana, francesa e industrial. En tal sentido, Bryan Turner (1994) afirma que la ciudadanía es el resultado de la progresiva desaparición de la sociedad feudal y, por lo tanto, directamente relacionada con el surgimiento de la sociedad moderna industrial capitalista. Considero que es posible cuestionar y problematizar esta tesis: la ciudadanía como institución no pertenece exclusivamente a la modernidad ni su surgimiento se limita espacialmente al lugar donde acontecieron las revoluciones políticas e industriales que supuestamente marcan su sentido moderno.

Las concepciones actuales sobre la ciudadanía son el resultado de siglos de reflexión, de debate y de muchos intentos de teorización que han partido de diferentes perspectivas dando un espesor histórico a esta noción. En esta trayectoria podemos distinguir dos diferentes tipos de modelo de ciudadanía. La primera, que tuvo su apogeo durante la *polis* griega, la temprana república romana y la comuna medieval, es de escala reducida, diferenciada jerárquicamente, y limitada a una minoría masculina. Sin embargo, se caracterizaba, a pesar de sus variaciones, por una participación activa. El otro tipo de ciudadanía está basado en el

nacimiento o la residencia dentro de un estado territorial, el cual ha conquistado terreno durante los últimos siglos. La nacionalidad y la ciudadanía muchas veces se conciben como sinónimos, como conceptos que se corresponden; la ciudadanía se define así con relación a la nacionalidad o como efecto de ella. Bajo esta óptica es difícil imaginar una ciudadanía no nacional. Sin embargo, se hace necesaria la distinción conceptual (Colas 2004, 11-53).

"La nación" ha sido entendida por la Revolución Francesa como una comunidad de ciudadanos que se adhiere a una constitución, y así forma un pueblo en el sentido de *demos*, mientras que el Romanticismo la ha visto como una comunidad étnica, un pueblo en el sentido de *ethnos*. Esta concepción parte de la idea de que las naciones son unidades culturalmente consolidadas y con "personalidad propia". De esta manera se construyen identidades nacionales a partir de estereotipos y generalizaciones. En el mundo de las Naciones-Estado que se ha creado durante los últimos dos siglos, ha habido un conflicto, entre dos ideales de ciudadanía que se formularon casi al mismo tiempo durante el período de la Revolución y de las guerras napoleónicas. Estos paradigmas también los podemos encontrar en las tipologías que ahora son comunes en la investigación sobre el nacionalismo. En éstas se suele distinguir entre, por un lado, un nacionalismo territorial que tiene su referente en la Revolución Francesa, y, por otro, un nacionalismo étnico-cultural que tiene sus raíces en el Romanticismo. A dichas tipologías corresponden una ciudadanía territorialmente basada –*jus solis*– y una que se basa en la comunidad sanguínea –*jus sangvinis*– (Brubaker, 1992). Una variante del

ciudadano moderno –*le citoyen*– nace con la Revolución Francesa. Lo central del concepto de ciudadanía de 1789 fue la idea de que cualquier hombre podía ser ciudadano de Francia a condición de que aprendiera el lenguaje y obedeciera las leyes francesas. El ciudadano fue también el hombre armado, aquel convocado, en *La marsellesa*, a las armas.[44] Con miras a la unidad nacional en torno a la Revolución, se sustituyeron los términos señor y señora por los de ciudadano y ciudadana.

En 1726 la Real Academia Española definió el concepto ciudadano bajo el término jurídico de vecino que se refería al habitante de una ciudad junto con sus derechos y obligaciones. En 1803 la Academia redefinió al ciudadano con el sinónimo de "hombre bueno".[45] Pero, algunos años más tarde, los gestores de la Independencia hispanoamericana comenzaron a hacer uso de esta palabra para marcar una nueva relación entre el individuo y el Estado (Guerra 1989, 1999, 2001; Herzog 2003). En sus discursos el concepto ciudadano no sólo significaba una nueva relación constitucional, es decir, una nueva libertad política, sino que también denotaba un nuevo orden económico que prometía la supresión de privilegios y leyes que daban pie a la desigualdad. Sin embargo, las promesas de este nuevo orden político no incluyeron las mujeres. En el curso del siglo XIX el discurso de amplia ciudadanía entró en contradicción con las estructuras socio-políticas heredadas de la colonia. Se fueron ejecutando sucesivos

44 Este aspecto de la ciudadanía colombiana ha sido abordado por Calderón y Thibaud (2010, 153-173).

45 Ver https://apps.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle

recortes a la amplia y concesiva institución de la ciudadanía de la primera hora. La definición de la ciudadanía republicana fue profundamente influenciada por formas de diferenciación social y racial que implicaba limitar las promesas revolucionarias de igualdad de derechos. Para el caso colombiano, Sanders (2004) ha mostrado que esta tendencia se hizo más pronunciada a partir de los ochentas del siglo XIX, década en la cual se adoptó la Constitución del 1886. Varias preguntas se abren a la investigación: ¿de qué manera influyeron las diferentes experiencias coloniales en el desarrollo de los conceptos de ciudadanía, pueblo y nación en los países bolivarianos?, ¿de qué forma se concibió la idea de ciudadanía, pueblo y nación en los diferentes proyectos políticos independentistas?, ¿de qué manera los conceptos de ciudadanía, pueblo y nación, incorporaron, ignoraron o excluyeron de su proceso significante a los grupos subalternos marginados del goce de derechos civiles desde la época colonial, como fueron las mujeres, los grupos indígenas y los afrodescendientes?

Cuando, a partir de las revoluciones anglo-americana, francesa e hispanoamericanas, el *Pueblo* se convierte en depositario único de la soberanía remplazando al rey en esta función, la cuestión de la ambigüedad del *pueblo* y su exclusión se vuelve por primera vez problemática (Rancière, 1990; 1998, 233-237; 2002; 2003). Desde finales del siglo XVIII las referencias a la *soberanía popular* y a la *ciudadanía* comandan los más importantes artículos de las constituciones (Guerra 1989, 1999, 2001; Chiaramonte 1999, 94-115). Comentando la "Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América", Derrida (2009, 17-18) anota que el

"nosotros" de la declaración habla "en nombre del pueblo":

> Ahora bien, ese pueblo no existe. No existe *antes* de esa declaración, no existe *como tal*. Si se da origen, en cuanto de sujeto libre e independiente, en cuanto signatario posible, esto puede deberse únicamente al acto de esa firma. La firma inventa al signatario. Ese sólo puede autorizarse a firmar una vez llegado al final, por decirlo de algún modo, de su firma, y en una suerte de retroactividad fabulosa.

Sin importar si el soberano es concebido como Padre o Príncipe, Emperador o Pueblo se trata siempre es de aplicar el concepto de soberanía a una situación concreta. La soberanía y su evolución conceptual dependen de luchas políticas de poder. Esta dinámica permitió que, en un determinado momento histórico, la idea de soberanía transitara de la figura del Príncipe hacia la ficción del Pueblo como soberano. En su lenguaje inconfundible, Derrida (2005b, 34) se refiere a este trayecto histórico y señala además su carácter paternalista y patriarcal:

> [...] esta mitología teogónica de la soberanía pertenece, si no es que lo inaugura, a un largo ciclo de teología política a la vez paternalista y patriarcal, por lo tanto masculina, con la filiación padre-hijo-hermano. También la llamaré ipsocéntrica. Teogonía o teología política impulsada o sustituida (a pesar de algunos desmentidos de los expertos en Bodino y en Hobbes, en los que no

> me puedo extender aquí) por la teología política así llamada moderna de la soberanía monárquica e incluso por la teología política inconfesada, y no menos falocéntrica, falo-paterno-filio-fraterno-ipsocéntrica, de la soberanía del pueblo - en una palabra, de la soberanía democrática.[46]

En el racionalismo del siglo XVIII, "el Siglo de las Luces", la influencia de la teología política no desaparece, de hecho subyace en la idea de "la voluntad general", propuesta por Jean-Jacques Rousseau quien opone al derecho positivo la ley verdadera: "aquella inspiración celeste que enseña al cuerpo a imitar aquí abajo los decretos inmutables de la divinidad".[47] El concepto rousseauniano de voluntad general (*volunté générale*) gravita toda una tradición teológica que pone justamente en la generalidad la característica de la voluntad divina. Este carácter general de verse a sí mismo como parte de un todo referido a Dios como centro es característico de la voluntad general. La misma que resulta ser idéntica a la voluntad del soberano, si bien en esta concepción es el Pueblo el que ha tomado la po-

46 « […] cette mythologie théogonique de la souveraineté appartient, si elle ne l'inaugure pas, à un long cycle de théologie politique à la fois paternaliste et patriarcale, donc masculine dans la filiation père-fils-frère. Je la dirais aussi ipsocentrique. Théogenie ou théologie politique relancée ou relayée (malgré quelques dénégations des expertes de Bodin et de Hobbes sur lesquelles je ne peux m'étendre ici) par la théologie politique dite moderne de la souveraineté monarchique et même par la théologie politique inavouée, et tout aussi phallocentrique, phallo-paterno-filio-fraterno-ipsocentrique, de la souveraineté du peuple - en un mot de la souveraineté démocratique. » Derrida (2003, 38).

47 Citado por José Montoya, "Rousseau" en Camps (2002, 276).

sición del Príncipe.[48] La autoridad suprema, la soberanía popular, no puede ser alienada ni modificada por la creación de un poder superior. Rousseau insiste en que el gobierno es fruto de una concesión que el pueblo hace para ser administrado. Por lo tanto, se supone que el soberano -el pueblo- controla continuamente a sus delegados.[49] No hay contrato entre el pueblo y el gobierno sino sólo un mandato el cual puede ser revocado a voluntad del pueblo soberano. Para Rousseau (2003, 106-107) el cuerpo político tiene dos móviles, el de la voluntad que es el poder legislativo y emana del soberano en tanto ciudadanos y el de la fuerza que es el poder ejecutivo depositario del mismo soberano y encargado de la ejecución de las leyes al pueblo en tanto súbdito. La fuente del cuerpo político es originaria y no derivada. Rousseau (2003, 67) concebía esto en el sentido de excluir todo gobierno representativo, ya que la soberanía del pueblo no puede ser representada, ni tampoco enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general y la voluntad no se representa:

> Por lo tanto, digo que, siendo la soberanía tan sólo el ejercicio de la voluntad general, no puede nunca enajenarse, y que el soberano, que no es sino un ser colectivo tan solo puede ser representado por sí mis-

48 Una crítica interesante de la teoría de Rousseau sobre el estado de naturaleza se encuentra en Louis Althusser, "Sur le Contrat Social", *Cahiers pour l'Analyse*, no. 8, Cercle d'Epistémologie de l'Ecole Normale Supérieure, Paris: Seuil, 1969. Ver también Dalmasso (1983, 78-102).

49 Béjar (1993, 19-48). Sobre la concepción de Rousseau del pueblo ver Shklar 1985, 165-197; Frédéric Lefebvre, « Peuple et identité chez Rousseau » en Desbrousses, et. al, (2003, 65- 78).

> mo: el poder puede transmitirse, pero no la voluntad.

El objetivo de Rousseau en *El Contrato Social* es determinar qué condiciones pueden hacer legítima la situación universal de sujeción política en la que los individuos se encuentran. Su intención es explorar bajo qué requisitos el sometimiento político dejaría de ser injusto y tiránico y se convertiría en algo legítimo. La *auctoritas* de la voluntad general permite oponer el universalismo del cuerpo colectivo al particularismo del interés del individuo. Cada sujeto debe participar en el acto de gobernarse para dar forma a la voluntad general, cuyo sentido no proviene del hecho de ser mayoría, sino de permitir la expresión del interés común (2003, 55):

> Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo. Inmediatamente, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea y por este mismo acto ese cuerpo adquiere su unidad, su yo común, su vida y su voluntad.

El sometimiento que implicaría una relación amo-súbdito anula la naturaleza del pacto social. Este corresponde siempre a la unión de individuos que en tanto libres naturalmente se conservarán libres socialmente. Sólo correspondiendo la unión a la li-

bertad, las instituciones políticas son legítimas. Para Rousseau la soberanía no es el dominio por parte de otros, ni un consenso ante la ley de otros, sino la autoproducción de cada uno como pueblo a través de la conformación de su propia ley. La legitimación del poder se sitúa en la primacía de la esfera pública. Cada individuo renuncia y transfiere lo que le queda de libertad natural a una voluntad general por medio de la cual se va a obtener la libertad civil. Las condiciones que hacen posible la voluntad general se pueden resumir en una: la participación informada de todos los ciudadanos en todas las leyes que han de regir su vida común. El poder soberano despersonalizado en la voluntad general es el resultado de la forma en que se presenta la asociación de los ciudadanos, que es al mismo tiempo unión de todos y sumisión de todos al todo. En *El Contrato Social* Rousseau postula un estado de naturaleza como hipótesis y categoría teórica que le permite distinguir lo natural de lo artificial en el hombre. La discusión sobre la naturaleza de la sociabilidad humana se transfiere a gran parte del pensamiento político moderno; para captar el carácter y las carencias de esta perspectiva es necesario volver a sus orígenes en la antropología política del iluminismo. La supuesta naturaleza sociable se enmarca en una concepción idealizada de la naturaleza humana que considera la violencia como un fenómeno que no le pertenece. A diferencia de la concepción hobbesiana en el estado de naturaleza rousseauniana no hay hostilidad y guerra, más bien predomina la solidaridad y la paz. Todas las conductas hostiles, antagónicas y violentas creadas por el estado de opresión y desigualdad en la sociedad civil podrían erradicarse gracias a esta naturaleza esencial de los hombres. No hay violencia

desinteresada, la violencia es provecho o compensación y se inscribe en las relaciones de opresión correspondientes a intereses sociales complejos. Rousseau (1992, 222) argumenta que cuando surge la propiedad se generan desigualdades y un antagonismo social cuya progresiva profundización sume a la sociedad en un estado de guerra. En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1987, 161-162) dice:

> El primero que, habiendo cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío, y encontró gentes lo bastante simples para creerlo, ése fue el verdadero fundador de la sociedad civil. ¡Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, cuantas miserias y horrores no habría evitado al género humano aquel que, arrancando las estacas o allanando el cerco, hubiese gritado a sus semejantes: "guardaos de escuchar a este impostor, estáis perdidos si olvidáis que los frutos son de todos y la tierra no es de nadie"!

En la ficción del "contrato social" de Rousseau se elimina la violencia y la hostilidad; el intercambio humano adopta la forma de una comunicación y una comunidad transparente entre iguales (Starobinski 1971). Rousseau establece una fórmula en la que no hay antagonismo entre ley y libertad: el individuo está obligado a participar de la libertad política. La forma de reconciliar la oposición entre libertad y ley consiste en asociarlas. Ya que el individuo ha perdido irreversiblemente la inocencia del estado natural y debe sacrificarse a las imposiciones de una colectividad, es necesario que las reglas que la colectividad impone permitan la libertad. Rousseau será aún más enfático:

la cuestión esencial consiste en lograr la identificación de la voluntad individual con la voluntad general. No se trata de escoger entre ser libre o estar sometido a la ley; la ley existe para permitir la libertad. En Rousseau (2003, 66) la libertad no es la ausencia de restricciones, sino el ejercicio de imponerse las propias reglas:

> Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes.

El acuerdo de voluntades que funda la asociación se basa en una ficción que marca la originalidad de Rousseau respecto de los teóricos anteriores del pacto social, para quienes se trataba una convención entre dos partes distintas: el pueblo y el soberano (Althusser 1969, 19-20; Pozo 1980, 12). La soberanía, para él, no es otra cosa que la ficción de la voluntad general del pueblo. La "soberanía popular" y el "contrato social" manifiestan el momento en que "el pueblo" se autoconstituye como sujeto autónomo: se da el ser al manifestar su voluntad. "El pueblo" funda en el "contrato social "su existencia. La idea del "contrato" es mistificadora ya que considera al "pueblo" como un cuerpo social único. En efecto, aunque "el pueblo" tenga todo "el poder", toda la "rectitud moral" y toda "la sabiduría", no puede, en cuanto sujeto social, expresar su voluntad ni ejecutarla a nivel del moderno Estado territorial. Aunque ungido como soberano, como un agregado de ciudadanos, incluso como ser supremo, la "soberanía del pueblo" es fantasmagórica y, pese a las advertencias de Rousseau, alienada.

En el Estado moderno el pueblo es proclamado rey, pero su corona, en últimas, sirve para aturdirlo y aislarlo de la política. Tal ha sido la función del concepto de soberanía popular en el marco del Estado moderno. Según la ficción jurídico-política, el Pueblo ejerce la soberanía en forma directa o por medio de sus representantes. En este sentido, el pueblo sólo es Pueblo en la medida en que es soberano. Hans Kelsen (1977, 53) somete esta ficción a una deconstrucción *avant la lettre* cuando se refiere a la institución de la representación popular –supuestamente fruto de la soberanía del pueblo– y opina que ésta, en realidad, ha cumplido una función diferente:

> [...] ha mantenido en un nivel sensato el movimiento político de los siglos XIX y XX que se hallaba bajo la inmensa presión de la idea democrática, haciendo creer que la gran masa del pueblo se determinaba políticamente a sí misma en el parlamento elegido, impidió una hipertrofia excesiva de la idea democrática en la realidad política.

El Estado moderno y su ciudadanía es, en mayor grado de lo que normalmente se quiere reconocer, un legado de un desarrollo que, vía la Ilustración y el Despotismo Ilustrado, pasando por la época revolucionaria y por el Estado burocrático, nos ha conducido a la llamada democracia de hoy; una "democracia" de ciudadanos sin participación activa. Hacia finales de la época medieval comenzó un proceso que gradualmente transformó al individuo político activo, "el ciudadano" en un sujeto pasivo, en un "súbdito" del Estado absolutista. Aunque no queremos aceptarlo, el resultado de este proceso es heredado por el Estado moderno y

su forma de ciudadanía no participativa. Las revoluciones políticas a finales del siglo XVIII efectuaron un movimiento terminológico que aparentemente va en una dirección opuesta a la tendencia y trayectoria que he señalado, cuando reemplazaron el término súbdito con el término ciudadano. Innegablemente este cambio en el discurso político está asociado a un punto de ruptura real en la historia de la institución que consiste especificamente en la transición a un segundo y moderno modelo de ciudadanía. Esta discontinuidad revolucionaria, sin embargo, no debe impedirnos ver una continuidad tal vez más profunda y fundamental en el desarrollo del Estado. Gradualmente la ciudadanía, después de los éxitos en la lucha por el sufragio de los movimientos obrero y feminista, ha tomado forma y carácter de universal y no diferenciada, por lo menos en principio. No obstante, estas conquistas en cuanto a la extensión e inclusión de la ciudadanía, a menudo han sido acompañadas por un vaciamiento de su significado más profundo. El sujeto, por cierto, se volvió de nuevo ciudadano, pero en un mundo de aparatos de Estado crecientes y reforzados que, a través de sus técnicas específicas, produjeron un ciudadano disciplinado, lo cual redujo la ciudadanía —y a su potencia política— a un proceso gubernamental de subjetivización y personificación, cuyos efectos inmediatos buscan regular, enseñar, y fomar el fundamento moderno de la soberanía: el ciudadano. Tal como señala Agamben (2003, 154) en su trabajo *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*:

> Es como si, a partir de un cierto punto, cualquier acontecimiento político decisivo tuviera siempre una doble faz: los espacios, las libertades y los derechos que los indivi-

> duos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían liberarse.

La ciudadanía liberal está fundamentada en una corriente central para la modernidad que concibe al hombre como un individuo libre e independiente, pues toma decisiones sobre su propio destino y contribuye, con su voz política, al bienestar de la sociedad. En lo fundamental es esta imagen del ciudadano la que se ha convertido en un ingrediente importante para la fórmula a través de la cual las sociedades occidentales se conciben a sí mismas. Al mismo tiempo es evidente que esta idea presupone un ciudadano que es *introuvable*, y que los Estados probablemente considerarían como un problema si llegara a aparecer. La figura central del liberalismo es ontológicamente ambigua; su maniobra de poder se centra en otorgar libertad, igualdad y representación a sujetos abstractos en vez de a sujetos concretos, por lo que el sujeto es idealmente liberado o emancipado a través de su ungimiento como persona abstracta: un ser humano formalmente libre e igual que es subordinado en la práctica a través de los constituyentes materiales que constriñen su libertad. El Estado liberal deja a su hombre ideal a la merced de los verdaderos poderes que lo subyugan. El falso universalismo del Estado presupone y refuerza poderes sociales estratificantes. El Estado constitucional liberal se basa en relaciones sociales no igualitarias y despolitizadas.

Dominada por una perspectiva racionalista, individualista y universalista, la visión liberal es incapaz de aprehender el papel constitutivo del antagonismo. El núcleo de la concepción imaginaria liberal está ocupado por individuos autónomos que constituyen la política liberal, y, al mismo tiempo, se construyen a través de esa política. La "primera persona" de esa cultura liberal se convierte caprichosamente en el "nosotros universal" para justificar los patrones de juicio y pautas de acción. El "nosotros" deviene impersonal y el nuevo artefacto sociocultural es el individuo. Este individuo no tiene nada que ver con el un individuo ciudadano perteneciente a la tradición aristotélica; es más bien, el ciudadano *individuo qua individuo* de la sociedad liberal. Imaginemos por un momento otros puntos de partida, otros presupuestos. Si dejamos de considerar la libertad del individuo como algo dado, preexistente y poseedor de un don "natural" tal como la doctrina liberal presupone, y, en su lugar, vemos los sujetos políticos como efectos de una multiplicidad de acciones gubernamentales que promueven la construcción del individuo como un ser "racional y responsable", entonces tanto la libertad como la autonomía, es decir las bases del liberalismo, se relevan como supuestos abiertos a cuestionamiento. Los sujetos emergen a partir de tecnologías de subjetivación a través de las cuales los individuos son instruidos y la persona asume su forma social. Por lo tanto, tenemos que preguntarnos ¿qué queda de la libertad individual y de la autonomía personal? Si renunciamos a una visión trascendental del sujeto y privilegiamos una en la que éste pueda ser entendido como condicionado, por lo tanto, no como constituyente sino como constituido por y en el juego mismo de las relaciones sociales, en-

tonces la función *a priori* privilegiada y fundacional de la doctrina liberal debe ser problematizada.

Frente al disenso democrático que encarna el pueblo, el constitucionalismo liberal otorga libertad y representación a sujetos políticos abstractos en lugar de sujetos políticos concretos y reales. Permanece en el liberalismo subjetivista la razón práctica kantiana que se apoya en una libertad abstracta que desconoce los condicionamientos sociales e históricos dejando así la subjetividad concreta indefensa. Los "derechos del hombre y del ciudadano" son la forma en la que este orden de poderes sociales legitima las condiciones de existencia de la falta de libertad sustantiva y de democracia real. Lo que es irreductible en la promesa emancipatoria es una idea de la justicia diferente al derecho estatal o a los llamados "derechos humanos", y una idea de la democracia diferente a la definición liberal (Derrida 1995, 73).

En una "democracia liberal" siempre se ponen límites al ejercicio de la soberanía del pueblo (Mouffe 2003, 22). Estos límites se presentan como un elemento que define el marco para el respeto de los "derechos de propiedad" que, de hecho, son una expresión hegemónica de la idea liberal según la cual es indispensable poner límites a la democracia en nombre de la libertad. Ya desde el siglo XIX, el escritor liberal francés Benjamin Constant (1767-1830) enfatiza, en sus trabajos constitucionalistas, sobre la distancia entre el liberalismo y la democracia a partir de la tensión política que subyace a la 'libertad'. Si para los antiguos la libertad consistía en la participación en la asamblea popular, para los modernos se trata de un derecho restringido y excluyente: el gozo de los bienes privados. Parece justificado

sostener que este valor excluyente de la libertad ejerce un rechazo del valor popular y democrático de la libertad ejercida como disenso (es ese mismo rechazo el que hace de su estallido político una perversión, una canallada). Según Constant, la democracia corresponde a la antigüedad en tanto el liberalismo es propio de la modernidad. Mientras los antiguos ejercitaban colectivamente la soberanía al votar leyes, pronunciar juicios y someter a control a los funcionarios, la libertad de los modernos consiste en los derechos de la propiedad, la privacidad y de la petición frente a la autoridad. Dice Constant (1978, 15): "El objetivo de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. A esto le llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad de los goces privados".

Una crónica de Juan Manuel Santos (2004, 20) da un ejemplo de tal concepción liberal, para la cual la otra libertad, aquella entendida como disenso democrático (tan alejada de la libertad individualista), es una forma política, libertina y negativa de gobierno: "Me da mucha pena con aquellos que piensan que no puede haber exceso de democracia porque el interesante libro de Fareed Zakaria titulado El futuro de la libertad, muestra claramente que sí, y que hoy por hoy la democracia no es sinónimo de libertad". Cuando Santos habla en nombre de la libertad se trata de lo que Benjamín (1977, 187) llama *gestaltlose Freiheit*, es decir una libertad puramente formal, sin contenido real para las mayorías: una libertad sin disenso, sin antagonismo. Tal vez por esta razón, Derrida (2003, 69) puede sostener lo siguiente: "poner en cuestión deconstructivamente la ontología política de la libertad

me ha llevado a restringir y vigilar la palabra libertad y a utilizarla rara vez, con reservas, con parsimonia y circunspección". Ante la disyuntiva entre la democracia y la libertad, Santos escoge el liberalismo, tal como lo hizo Alexis Tocqueville. Santos teme a la democracia radical, al "exceso" de pueblo, al exceso de los sin parte, de los "dejados aparte", de los que no son representados y que constituyen las verdaderas soberanías populares, a diferencia de las fórmulas constitucionales.

Fue bajo el signo de la colectividad de individuos autónomos que la modernidad hizo su entrada en América Latina. En las repúblicas independientes latinoamericanas el discurso del liberalismo ha sido dominante hasta ahora. Nada más apropiado entonces que indagar en los supuestos del imaginario liberal. Las constituciones latinoamericanas están moldeadas sobre la matriz de las constituciones liberales de tradición francesa y norteamericana. Toda discusión sobre la ciudadanía debe partir de un replanteamiento de los fundamentos de esta tradición. Tal replanteamiento debe reflejarse en propuestas que orienten no sólo el debate teórico, sino la práctica de una ciudadanía que, sobre la base de problematizar los principios liberales y eurocéntricos, nos permita imaginar caminos diferentes. Hay que descentrar el enfoque de la ciudadanía con relación a la tradición universalista de raíz liberal que supone sociedades homogéneas.

El artículo tercero de la actual Constitución Política de 1991 dispone que la soberanía reside exclusivamente en el pueblo, del cual emana el poder público. De aquí se desprende que el pueblo ejerce la soberanía de forma inequívoca. Sin embargo, durante dos siglos de

historia republicana colombiana, la distancia entre la realidad sociopolítica, marcada por formas extremas de exclusión, y la retórica, acerca de "la ciudadanía" y del "pueblo soberano", se ha ido profundizando. Tras el carácter emancipatorio que se le ha querido atribuir a la Constitución de 1991 se esconde un proyecto de exclusión hegemónica, cuyo fin es perpetuar un esquema de dominación, mimetizándolo mediante figuras como el Estado de Derecho y la "democracia participativa" (Fuertes 1991, 179-262; Mejía 2005a, 75-100; Moncayo 2004, 197-217). El jurista Oscar Mejía Quintana (2005b 228-229) afirma que la Constitución de 1991 no es representativa de la totalidad de las "formas de vida" y de comunidades que se encuentran en Colombia. De ahí que el conflicto armado es sintomático del inconformismo y discriminación social que no se resolvió, y que no se puede resolver por medios constitucionales. Se hace necesario explorar y definir un modelo que verdaderamente incluya los sectores de los que prescindió:

> [...] de lo contrario institucionalmente seguiríamos prolongando la constitucionalización del engaño, la hegemonía ideológica y la dominación histórica que las élites colombianas quisieron hacer con una Constitución que quiso ser la esperanza de un renacer y una reconciliación nacional y que, por no poder concretarlo, terminó perpetuando el esquema de subordinación que pretendió superar, profundizando la crisis de la que no parece que podamos salir.

En el caso del fetichismo constitucionalista colombiano, se produce todo lo contrario al principio demo-

crático de la Constitución como contenido concreto del pueblo. Marx (1979, 92) constata en su trabajo *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* que la consigna ¡Viva la Constitución! no significaba otra cosa que ¡Abajo la revolución!, pues, según su fuerte crítica, las ilusiones constitucionalistas expresan la posición restringida, privilegiada y excluyente de la burguesía:

> [...] a pesar de todo su experiencia de la Asamblea Constituyente, no había comprendido todavía que la interpretación de la Constitución no pertenecía a los que la habían hecho, sino solamente a los que la habían aceptado; que su texto debía interpretarse en su sentido viable y que su único sentido viable era el sentido burgués.

La consideración teórica de Marx sobre el Estado comienza en las obras de juventud con la crítica a Hegel, luego pasa por la polémica contra el bonapartismo, y finaliza con un ataque a los lassalleanos que apunta a través éstos al blanco hegeliano, de manera que la última obra recoge la primera. Ya en su trabajo *La cuestión judía,* escrito en 1843 por la misma época que la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Marx se ocupa de la pregunta: ¿De qué manera se cambia la identidad de un sujeto individual o colectivo cuando se vuelve hacía el Estado con el fin de encontrar soluciones a la exclusión y el sufrimiento? Sin duda, semejante problema persiste en el mundo contemporáneo, y tal vez como en ningún otro momento histórico constituye el verdadero núcleo político y social de la actualidad colombiana.

La cuestión judía es una crítica a Bruno Bauer, un protagonista de la izquierda hegeliana a quien Marx anteriormente había sido cercano. Según esta crítica, la concepción de la libertad de Bauer, entendida como un problema de conciencia y de representación en el Estado, coincide con el discurso que legitima el Estado liberal constitucional. El error de Bauer, para Marx (1999, 22) reside en que somete a crítica *solamente* el "Estado cristiano" y no el "Estado en general". El límite de la emancipación y participación política –afirma Marx (1999, 25)–, "[...] se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el *Estado* puede liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él". En su *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, también el joven Marx (2002, 101) sostenía:

> En los Estados no democráticos el Estado, la Ley, la Constitución es lo dominante, aunque en realidad no domine, es decir no impregne materialmente el contenido de los otros ámbitos no políticos. En la democracia la Constitución, la Ley, el mismo Estado no son más que una característica que el pueblo se da a sí mismo y contenido concreto suyo, en cuanto ese contenido es Constitución.

Sin embargo, sostener que la encarnación del Estado es el principio orgánico del pueblo repite la lógica hegeliana, en el mismo momento en que Marx desea distinguirse de Hegel. En cambio, el Marx ya maduro opina que en la verdadera democracia el Estado político ha sido aniquilado. Poniendo en ridículo toda la charlatanería sobre el "Estado del pueblo", ofrece en la *Crítica del Programa de Gotha* (1986, 28), el siguiente ve-

redicto: "por más que acoplemos de mil maneras la palabra 'pueblo' y la palabra 'Estado', no nos acercaremos ni un pelo a la solución del problema". Aunque desde una tradición intelectual distinta, Nietzsche (1972, 82) coincide en esta disociación propuesta por Marx entre pueblo y Estado, al sostener que el Estado es "la muerte de los pueblos [...] Es frío incluso cuando miente; y esta es la mentira que se desliza de su boca: Yo, el Estado, soy el pueblo".

La soberanía no es un asunto formal de doctrina constitucional, o de referencias hipócritas en torno al "pueblo", es un asunto que consiste en determinar qué fuerza social y política tiene la *potencia* de imponer su orden. La recurrente apelación al constitucionalismo como una solución para todos los males de la sociedad colombiana se ha usado para intentar contener, y en algunos casos disolver, la insurgencia de los sectores populares, preservando y asegurando los intereses de las clases dominantes, atribuyéndole al sistema, al mismo tiempo, una apariencia de legitimidad (Mejía 2002, 60-67; Amador 2005, 87-124). Tal como concluye Hernando Valencia Villa (1997, 44): "En suma, el reformismo constitucional es un operador del continuismo político y social". Sin embargo, incluso sectores que se consideran a sí mismos "revolucionarios" continúan ingenuamente pidiendo una nueva Asamblea Constituyente para encontrar "la Solución Política definitiva al conflicto interno colombiano y la garantía legal y legítima de una paz total y completa".[50]

50 https://rebelion.org/la-geopolitica-y-necesidad-de-un-proceso-constituyente-en-colombia/

Pueblo y Padre

> Todos los que hasta aquí obtuvieron la victoria participan de ese cortejo triunfal en el que los gobernantes de hoy, marchan por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo. A este cortejo triunfal, como fue siempre la costumbre, pertenece también el botín.[51]
>
> Benjamin, Ü*ber den Begriff der Geschichte* VII.

En el acto de entrega de armas de las FARC, el 27 de junio 2017 en Mesetas, Meta, el presidente Juan Manuel Santos pronunció un discurso de reconciliación triunfal: "Sin armas, sin violencia, no somos más un pueblo enfrentado entre sí. No somos más una historia de dolor y de muerte en el planeta. ¡Somos un solo Pueblo y una sola Nación avanzando hacia el futuro dentro del cauce bendito de la Democracia!". Las palabras de Santos demuestran que es bien consciente

51 "Wer immer bis zu diesem Tage den Sieg davontrug, der marschiert mit in dem Triumphzug, der die heute Herrschenden über die dahinführt, die heute am Boden liegen. Die Beute wird, wie das immer so üblich war, im Triumphzug mitgeführt." Benjamin (1961, 271).

del poder de integración del nacionalismo, que trabaja para reconciliar las clases, fundar la unidad, evitar la división e impedir toda lucha de clases. Busca la superación de las fracturas sociales por medio de una fusión sentimental con una comunidad nacional. En el acto de capitulaciones de las FARC, Santos cerró su discurso repitiendo las palabras iniciales "¡Somos un solo Pueblo y una sola Nación!". Palabras que hacen eco de la concepción hegeliana del Estado, de la Nación y del Pueblo. Palabras que recuerdan aquellas *Ein Volk, Ein Reich, ein Führer*. De hecho, cuando el máximo líder de la oligarquía colombiana se incluye a sí mismo en el "Pueblo" el concepto que emplea parece tener más que ver con el significado germánico que con el latino. El concepto alemán *Volk* es un organismo que existe antes y por encima de las clases y de los particulares. Esta concepción hegeliana del pueblo lo concibe como una especie de superindividuo provisto de un espíritu, una unidad y una conciencia. El pueblo concebido como un todo orgánico, como una potencia con capacidad efectiva, es dotado de una unidad que le da forma de entidad espiritual. Este presupuesto resuena en las palabras del expresidente Santos, "¡Somos un solo Pueblo y una sola Nación avanzando hacia el futuro dentro del cauce bendito de la Democracia!". En este tipo de discursos encontramos varios conceptos claves que merecen ser analizados en cuanto a sus significaciones semióticas. Se trata de las palabras "pueblo", "nación", "democracia", "reconciliación", así como la supuesta dicotomía entre "guerra" y "paz".

El 23 de junio 2021, Ingrid Betancourt, burguesa francesa-colombiana, pronunció en un acto de la Comisión de la verdad, presidida por el padre Francisco

de Roux, las siguientes palabras: "Nosotros no representamos el pueblo. Nosotros somos el pueblo".[52] En la realidad, la política es siempre un "pueblo" además del otro, un "pueblo" contra otro (Bras 2003, 8-21). En su trabajo *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Karl Marx (1979, 49) diferencia entre un "pueblo imaginario" y un "pueblo real", éste último dividido en diversas clases. En su introducción a la edición de 1895 del mismo trabajo, Engels (1979, 20) observa que "el 'pueblo' aparecerá, pues, siempre dividido" e incluso habla (1979, 9) de una larga lucha entre los elementos contradictorios que se esconden dentro de este mismo "pueblo". Durante la primera revolución rusa en 1905 Lenin (1973) señaló: "La socialdemocracia ha luchado y lucha con pleno derecho contra el abuso democrático-burgués de la palabra 'pueblo'. Exige que con esta palabra no se encubra la incomprensión de los antagonismos de clase en el seno del pueblo". Ciertas concepciones, incluso algunas que han tratado de pasar por marxistas, tiende a ver los grupos sociales como si fuesen entidades fijas y naturales. Por esta razón, Althusser (1974, 135) afirma que sin una crítica de los "conceptos inmediatos, en los que toda época piensa la historia que ella vive, se permanece en el umbral de un verdadero conocimiento de la historia, prisionero de las ilusiones que éste produce en los hombres que la viven". Estas palabras tienen honda significación respecto al mito de la llamada "democracia colombiana" o "del cauce bendito de la democracia", en términos de Juan Manuel Santos.

52 Ingrid Betancourt en el acto de "Reconocimiento de responsabilidades de secuestro por parte de FARC", Comisión de la Verdad, el 23 de junio de 2021. Sobre Betancourt ver Loingsigh (2022a).

Apoyándose en los recursos que ofrece el lenguaje, los dominadores logran, a menudo, hacer pasar por "naturales" estas representaciones, de este modo los que las asumen sin crítica como definiciones naturales contribuyen a mantener esta dominación incluso si hablan de resistirla. Tal es el caso de la retórica tanto del partido FARC, ahora Comunes, como de la disidencia llamada "Segunda Marquetalia", cuando hablan de una "Convergencia Nacional: Por la Reconciliación y la Paz". Se trata de una retórica que es susceptible de la misma crítica que Rosa Luxemburgo (1977, 116) desarrollaba frente a la derecha socialdemócrata de sus tiempos:

> [...] se usa el concepto de nación como un todo, como una unidad social y política homogénea. Pero ese concepto de nación es precisamente una de las categorías de la ideología burguesa que la teoría marxista ha sometido a una revisión radical, demostrando que detrás del vuelo misterioso de los conceptos [...] se oculta siempre un contenido histórico concreto.

La *nación* es una construcción discursiva definida por un grupo, comúnmente por una élite, que parte de diversos criterios, que pueden ser étnicos, culturales, religiosos, idiomáticos o referirse a los derechos ciudadanos. Estos criterios tienen como objetivo marcar diferencias, al mismo tiempo que otorgan un valor especial, una identidad, a aquello que diferencian. Las categorías de identidad son construcciones arbitrarias e inestables, el producto de relaciones de poder fijadas en el lenguaje. Conceptos como *pueblo* y *nación* son las piezas fundamentales del lenguaje político y social.

Esto se debe a una doble razón. De una parte, por lo que encierran de aspiraciones y anhelos; es decir, por el horizonte de expectativas que ellos proyectan. Pero también porque conceptos como éstos se convierten en estrategias que definen posiciones discursivas en una contienda de palabras que persigue definir determinado ordenamiento social y político. Como vemos, los conceptos de "pueblo" y "nación" no los podemos entender como el reflejo de una natural y "objetiva" realidad dada sino como creaciones discursivas que pueden tener amplias consecuencias reales.

La lucha política es también una lucha por los conceptos, una especie de guerra semántica, porque "agavilla la multiplicidad de la experiencia histórica y toda una suma de referencias objetivas teóricas y prácticas, estableciendo entre ellos una conexión que solo por el concepto se da y solo por el concepto se experimenta realmente" (Koselleck 1979, 120). El lenguaje no sólo registra, sino que también configura las continuidades estructurales y los cambios revolucionarios en la vida social y política. Entre la política, la sociedad y el lenguaje, a través de los cuales se conforma la argumentación y se transmite el pensamiento, se establecen estrechas relaciones. Los conceptos, aunque captan contenidos políticos y sociales, no son solo indicadores epistémicos; también son factores y elementos activos de un determinado contexto. El lenguaje, lejos de ser un registro pasivo de las características estructurales de la vida social y política, está compuesto de conceptos que juegan un papel activo, ya que alrededor de estos se articulan relaciones de poder que dirigen el accionar político y su retórica. En este sentido, los conceptos emergen para dar signifi-

cado a determinados hechos sociales, pero al mismo tiempo funcionan como catalizadores de la acción política, abriendo o cerrando posibilidades para que esta tome forma y tenga efecto. Por lo tanto, el análisis del lenguaje político, en un sentido amplio, no es un ejercicio meramente discursivo, sino que sirve al proceso de formación y enunciación de sujetos que dirigen la acción en la esfera política.

Tal como ha afirmado Giorgio Agamben (2001, 31-35), el concepto de pueblo, signado por una conflictiva dualidad semántica entre los significados de inclusión y exclusión que construyen prácticas políticas opuestas, genera contradicciones y conflictos cada vez que es evocado. Un análisis del significado político del término *pueblo* debe partir de la ambigüedad inherente que lo caracteriza. El término *pueblo*, en varias lenguas modernas europeas, no solo se refiere al sujeto político sino también a los pobres y excluidos. Este es el caso de las lenguas de raíz latina. El francés *peuple*, el español *pueblo,* el italiano *popolo*, y el latino *populus*, del cual derivan los anteriores, designan tanto al conjunto de los ciudadanos en su condición de cuerpo político unitario, como aquellos pertenecientes a las clases populares (Desbrousses et al 2003; Rancière 1990; Cowans 2001, 33-39). Jacques Rancière (1998, 235-236) habla del "doble cuerpo" del pueblo. En la Revolución Francesa los términos *peuple* y *citoyen* jugaron un papel preponderante. La posición radical que identifica el pueblo con "la clase popular" encuentra su expresión en varios de los discursos de Maximiliano Robespierre. En uno de éstos se dirige contra quienes habían apelado la condena a Luís XVI y defiende, para juzgar al rey, la competencia de la Convención soberana, que

para él representa "la razón del pueblo":

> El pueblo ya se pronunció dos veces sobre Luis: 1) cuando tomó las armas para destronarlo y vosotros lo sustrajisteis de su justa cólera [...] 2) cuando os impuso el deber sagrado de condenarlo ruidosamente, para salvación de la patria y ejemplo al mundo. [...] Y no solo el pueblo de Paris os aborrece, sino cualquier buen ciudadano. Los ojos de Marsella, de Montpellier, de Burdeos y de todos los países del mundo aquí reunidos os molestan infinitamente, y estáis arrepentidos de haberlos atraído a este sitio. Por todas partes, señores, la clase popular tiene los mismos intereses y los mismos principios. París es como un sitio de reunión general, una federación continua y natural, que se renueva sin cesar, de ciudadanos de esa clase; no es ya una ciudad de seiscientos mil habitantes que os acusa: es el pueblo francés, la especie humana, la opinión pública y el ascendiente invencible de la razón universal.[53]

El discurso de Robespierre se basa en un largo proceso de elaboración de conceptos y representaciones, que pertenecen al advenimiento de la cultura ilustrada. En este sentido, la Revolución de 1789 se inspira en el aporte de Rousseau, pues deposita toda la soberanía en el pueblo, pero rompe con las ideas que encontramos en la obra del escritor y jurista francés Char-

53 Robespierre (2003, 94-97), originalmente en *Cartas de Robespierre a sus mandantes* (enero 1793).

les-Louis de Montesquieu (1689-1755), quien es el gran defensor de la aristocracia contra el absolutismo real. El filósofo marxista francés Louis Althusser (1974, 117-129) ha mostrado que aunque se alega comúnmente que Montesquieu, en su obra maestra, *Espirit des Lois*, publicado en 1748, sostiene que debe darse una separación y un equilibrio entre los distintos poderes a fin de garantizar los derechos y las libertades individuales, la famosa separación de poderes en Montesquieu es sólo el reparto ponderado entre potencias determinadas: el rey, la nobleza, el "pueblo". Hay para Montesquieu ciertas combinaciones, fusiones y enlaces posibles y otras excluidas. El legislativo no puede usurpar el poder del ejecutivo, mientras la monarquía sí puede detentar el poder legislativo, además del ejecutivo. El rey, sin embargo, no puede tener el poder judicial; la nobleza tiene la prerrogativa de juzgarse a sí misma. La democracia es para Montesquieu cuidadosamente confinada en el pasado greco-romano e impracticable para los Estados territoriales grandes. La enseñanza legada por ella es que el poder no debe caer en manos del "bajo pueblo". Para Montesquieu si el pueblo es príncipe, entonces todo está perdido; el pueblo es incapaz de prever, de pensar, de juzgar. Lo que Montesquieu busca evitar es que "el bajo pueblo" obtenga poder porque éste se rige por las pasiones: "El bajo pueblo es el tirano más insolente que pueda existir" dice en su *Voyages*.[54]

Vamos a ver esta opinión repetida por otra figura cara al liberalismo, Alexis de Tocqueville (1982, 55), cuando comentando los motines desatados en Francia

54 Citado en Althusser (1974, 81).

por la escasez de 1788 dice: "el pueblo vuelve a la escena. Aparece la cabeza del monstruo".[55] Para Tocqueville (1982, 43) la Revolución de 1789 había expresado "la idea pura de democracia". Años más tarde, cuando se produce la Revolución de febrero de 1848, Tocqueville (1984, 91) opinaba que se trataba de una verdadera "inundación democrática" que creaba "las peores pasiones humanas". Sus temores se dirigían hacia los desmanes del pueblo, compuesto por hombres que "hedían a sudor" y "mujeres viriles" (1984, 167) que encarnaban el furor de las pasiones "demagógicas y la rabia de las guerras civiles (193). El socialismo, decía (1984, 192) entonces, "prende las pasiones ambiciosas, ciegas, y groseras que llevaban al pueblo a empuñar las armas". Para Tocqueville (1984, 125) la revolución de 1848, que había de recibir el nombre de "la primavera de los pueblos", se había convertido en una "guerra de clases" y por lo tanto en una feroz contienda.[56] "¡Larga vida al pueblo y muerte a los blancos!", gritaban grupos armados de hombres que circulaban por las calles de Cali, las noches del 20 y 21 de mayo 1848, encolerizados por el hecho de que los latifundios en expansión absorbieran sus tierras. El gobernador de la provincia de Buenaventura observaba en una carta que escribió el mismo año 1848 al presidente Tomás Cipriano de Mosquera: "El pueblo está constantemente en guerra con los terratenientes y los terratenientes con el pueblo".[57] A mediados del siglo XIX una idea de "pue-

55 Sobre la obra de Tocqueville ver Béjar (1991, 299-338); Béjar (1993, 89-107); Gauchet (1994, 91-111).

56 Ver también Maurice Tournier, « Le mot peuple en 1848: désignant social ou instrument politique » en Desbrousses et. al. (2003, 111-128).

57 Citado por León Helguera 1970, 55. Los hacendados trataron con

blo" entendida como la mayoría trabajadora, sufrida y necesitada, — "los artesanos", "el vulgo", "aquellos que vestían de ruana y caminaban descalzos" —, se extendía en lo que Mario Aguilera y Renan Vega (1998, 120-121) llaman la "mentalidad colectiva". Los mismos autores (1998, 216) señalan que, medio siglo más tarde, la noción ideal de "pueblo" que manejaba Gaitán, en el que mezclaba en un solo bloque tanto a los obreros como a los pequeños propietarios, era adecuada como aglutinante político.

Conceptos como *pueblo* y *nación* de la retórica política reúnen diferentes fuerzas y tendencias. El antropólogo inglés Benedict Anderson (2005) ha puntualizado que el nacionalismo describe su objeto usando tanto el vocabulario del parentesco como el del hogar con el objetivo de crear algo a lo que uno se sienta "naturalmente atado"; de esta forma el nacionalismo es adecuado al género, al parentesco, al color de la piel, o a todas aquellas cosas que no se escogen, sino que por virtud de su inevitabilidad exigen adhesión y sacrificio. Los proyectos nacionalistas tienen como objetivo redefinir las características étnicas, religiosas y lingüísticas de una diversidad de colectividades en aras de una identidad común en una única nación, para lo cual manejan varios supuestos: la virtud de la ciudadanía de estado, la igualdad legal y la resocialización a través de procesos de educación y comunicación masiva que giran alrededor de nuevas formas de

el uso de la violencia de incrementar sus tierras y enfrentar la resistencia de los campesinos que veían amenazados sus medios de subsistencia y también la de aquéllos que, careciendo de tierra, deseaban poseer alguna parcela. Ver Mina (1975, 99-126); Mejía (2002, 168-182); Burns (1990, 144-145).

conciencia cívica. En efecto, un discurso nacionalista presenta a la vez un proyecto moderno de transformación de los valores tradicionales en favor de nuevas identidades y una reafirmación de los valores culturales "auténticos" enraizados en un presunto pasado común. Esta realidad ambivalente abre las puertas a un mundo de significados que pueden ser objeto de reactivación, reinterpretación o reinvención en coyunturas de crisis en la historia de las naciones-estado. Tales significados no están dados, sino que son objeto de disputa por parte de diversos actores políticos que definen quiénes constituye la nación, lo cual se refleja en las nociones de unidad nacional y demandas de soberanía, así como también en las relaciones que dan forma a un proyecto nacional.

En el caso de Hispanoamérica la introducción de la noción de la ciudadanía cumplió una función movilizadora, la de sumar fuerzas para intentar lograr el triunfo frente a España. Este concepto convertido en una institución debía ser el soporte de los nuevos Estados que no se fundaban ya en el derecho divino del soberano, sino en el principio de representación política de ciudadanos autónomos. Sin embargo, cuando empezaron a formarse los movimientos independentistas, el uso de la metáfora de la familia jugó un papel central, tanto en el discurso de defensa de la Corona española como en los ataques a su régimen sobre las colonias hispanoamericanas. En 1779, Pedro Fermín de Vargas, en su argumentación ante el gobierno inglés a favor de la causa emancipadora, hizo uso de esta analogía: "Nueva Granada es hoy como un hijo adulto

que tiene que liberarse".[58] Su discurso está informado de un mundo conceptual habitual en el pensamiento político europeo en el que la analogía entre la familia y la autoridad política son una metáfora frecuente. La tradición puede ser rastreada desde Platón y Aristóteles, pasando por Bodin y Filmer a Locke y Paine. En los dos últimos encontramos un discurso que invierte el sentido de la vieja analogía política para debilitar esta concepción tradicional dentro del mismo marco que la contiene. El discurso de los patriotas de las guerras independentistas también procede de la misma manera cuando afirma que el rey no ha cumplido cabalmente su función como "padre". Este lenguaje que hace uso de metáforas familiares no sólo expresa, sino que crea, en efecto, una relación de dependencia. Ya cuando comienza el proceso independentista en las colonias hispanoamericanas la figura paterna juega un papel preponderante en la simbología del poder. ¿Qué da a los precursores una autoridad especial, una especie de derecho para actuar por encima de las leyes? Durante la época colonial las relaciones entre el pueblo y el rey se expresaron en fórmulas como "Padre rey" y "gobierno paternal".[59] Los textos de la época utilizaban estos términos para designar el carácter personal que marcaba la relación entre el rey y sus súbditos y para enfatizar los cuidados paternales que el monarca estaba obligado a prodigar. El despotismo ilustrado de los

58 Pedro Fermín de Vargas, "Representación del 20 de noviembre de 1799" en S. E. Ortiz, (ed.), *Colección de Documentos para la historia de Colombia,* Segunda serie, Bogotá, 1965, 71. Ver también Pedro Fermín de Vargas, *Pensamientos políticos*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1968.

59 Para un estudio interesante sobre la monarquía católica ver Gruzinski (2001, 85-117).

Borbones y su proyecto político de reformas, dirigidas a crear un orden estatal centralizado y modernizante, adoptaron el ropaje de este lenguaje paternal.

Las luchas independentistas a principios del siglo XIX se reflejaban en un enfrentamiento discursivo para apropiarse de la simbología del poder. En esta época no solamente se constituyen los nuevos Estados, sino que también se fundan los símbolos, el universo conceptual y el lenguaje político que hasta el día de hoy hacen parte de la dinámica social y política en los países latinoamericanos. En el centro de esa lucha discursiva se encontraban conceptos relacionados con el liderazgo político, el caudillismo y la conciencia nacional. Expresiones como patria, nación, constitución y ciudadano funcionaron como sustituto del papel del monarca español. Mientras el orden tradicional estaba construido en torno a la lealtad personal hacia el soberano, ahora se requería una lealtad hacia una constitución, un orden legalmente constituido, un concepto abstracto del Estado. Se construye "la Nación" en la práctica de un acto discursivo como un efecto del desplazamiento de la autoridad política, estableciendo una relación entre ciudadano y Estado (König 1988, 112; Guerra 1999, 33-61). El desmembramiento de la unidad política colonial dio lugar al nacimiento de nuevas naciones políticamente soberanas y dominadas por las ideas liberales que se incorporaban a un nuevo orden internacional. Los términos *ciudadano* y *ciudadanos* fueron utilizados a menudo durante la gesta bolivariana, y aunque su uso no fue tan frecuente en el lenguaje oral o en el tratamiento cotidiano como sucedió durante la Revolución Francesa, su presencia sí fue constante en los escritos oficiales y en los más

solemnes acontecimientos. Por ejemplo, al jurar la Constitución de la República ante el Congreso Constituyente de Colombia, Bolívar le atribuyó al título de ciudadano un significado muy especial:

> Yo quiero ser ciudadano para ser libre, y para que todos lo sean. Prefiero el título de ciudadano al de Libertador; porque este último emana de la guerra, aquél emana de las leyes. Cambiadme, Señor, todos mis dictados por el de Buen Ciudadano.[60]

A menudo, la invención de la nación sirve al proyecto de construcción y legitimación del Estado (Chabod 1961; Pérez Vejo 1999). Sin embargo, el historiador alemán Manfred Kossok señala que en el surgimiento de "las naciones" hispanoamericanas después de la independencia las condiciones históricas hicieron que el Estado en formación funcionara como el "instrumento institucional central para la ulterior consolidación de la nación".[61] Cuando las élites independentistas "pensaron" su comunidad como una nación moderna y cortaron el cordón umbilical que las unía a la legitimidad histórica del rey debieron enfrentarse a la definición de esta nueva "nación". Esta última entendida en el sentido de actores individuales o ciudadanos reunidos en un contrato. En la medida en que el nuevo pacto no reconocía las antiguas comunidades fue necesario hallar su fundamento en el acuerdo de voluntades. Sin embargo, la voluntad general suponía la existencia de los ciudadanos como actores individuales, lo que a su

60 *Discursos Bolivarianos*, Ediciones de la Presidencia de la República, Bogotá, 1997, 218.

61 Citado por Maiguascha (1994, 356).

vez requería de la existencia de un pueblo moderno en lugar de la sociedad tradicional conformada por cuerpos, esto es, por actores sociales colectivos, estamentos o "pueblos" de las distintas comunidades (Guerra 2001, 351-381). Al desaparecer el rey, ¿qué representaba el nexo superior, en qué nivel debía llevarse a cabo la asimilación del conjunto antiguo en la nación moderna? ¿cómo constituir la nueva entidad política? ¿a la altura de un virreinato, de una audiencia, de una provincia, o de una ciudad? Estas eran las preguntas fundamentales. Si el interés se centra en el funcionamiento del Estado como institución, es indispensable tomar en cuenta la pugna que caracterizó el devenir político colonial. El aparataje burocrático colonial se forjó a la luz de la pugna entre los afanes centralizadores de los Reyes españoles y los ímpetus autonomistas de los conquistadores de América y más tarde de sus descendientes; no en vano los Borbones en sus afanes reformistas atacaron en gran medida el control político de la burocracia administrativa americana. Esta tradición de enfrentamiento, entre las fuerzas centrípetas y centrífugas en la colonia, se refleja claramente asociada a dos clases de figuras políticas en la formación de los Estados republicanos, el caudillismo regional y el liderazgo fuerte central. Así tenemos el caso de Bolívar: el gran padre, unificador, centralista, de poder fuerte, frente a los caudillos regionales que se repartieron la Gran Colombia, celosos de sus parcelas de poder. Cabe preguntarse sobre la existencia de posibles continuidades con respecto a las características del estado burocrático colonial (Calderón y Thibaud, 2010, 260). ¿El Estado republicano acaso no conservó las características que el Estado colonial configuró a lo largo de tres siglos de historia, especialmente en

el nivel de las unidades regionales mínimas como tenencias políticas, parroquias, e inclusive en el nivel de los cabildos regionales? Sería interesante preguntarse cuál fue el desarrollo o el destino de la tradición burocrática colonial en la formación del estado republicano temprano, pues, de hecho, la figura paternal del rey, definida en la presencia de un padre concentrador de poder, dador de leyes, máximo juez, benévolo y justo, parece haber sido la inspiradora de los afanes centralizadores. En esta tónica valdría incursionar en los interrogantes acerca de "la pérdida del padre" –primero en la figura del rey y luego en la de Bolívar– y la relación que ésta pueda tener con el conflicto entre los líderes centralistas y la emergencia del caudillismo regional. La imagen del "Padre" y su función en las formas de representación política resulta un referente fundamental para entender la problemática que emerge a partir de los procesos de independencia en América Latina. ¿Por qué la figura paterna juega un papel tan preponderante en la simbología del poder? ¿Qué es lo que permite que ciertas figuras líderes sean reconocidas como Padres de la Patria, de la nacionalidad y de la ley? ¿Qué da a precursores y algunos presidentes una autoridad especial?

La relación entre la figura paterna y el imaginario alrededor del poder político es íntima y estrecha. El sujeto se constituye, se mantiene, se reconoce a sí mismo –parcialmente al menos– a través de su identificación con la imagen del otro. El otro ve al sujeto de determinada manera, y el sujeto se identifica con esta imagen. La imagen del padre a menudo se asocia con discursos, prácticas, signos y representaciones acerca del papel que los guías, conductores, líderes y jefes juegan; esas

formas de asociación, que proveen el material sobre el cual los individuos y los pueblos construyen mitos acerca de sí mismos y de sus "Padres", pueden variar, y de hecho varían, según las diferencias culturales, éticas, religiosas, estéticas, políticas y económicas que dan cuenta de la coyuntura particular en que cada proceso social tiene lugar. ¿Cuál es ese vínculo? ¿Qué clase de conexiones personales realiza? Los términos de una metáfora tienen en su relación recíproca una significación diferente de la que tienen como entidades aisladas. La metáfora reúne acontecimientos dispersos y aún discordantes y vincula en una unidad de tensión campos semánticos antes alejados. En el símbolo existe siempre un núcleo metafórico intraducible a los términos conceptuales comunes. A diferencia de la mera metáfora retórica, "el símbolo es una metáfora ligada" en virtud de su arraigo en un suelo pre-lingüístico. Hay una conexión profunda entre metáfora y vida, entre metáfora y sujeto, por la cual se convierte en modelo interpretativo de la realidad vivida. El vínculo metafórico crea una significación mayor que la suma de sus partes, pues éstas son interactivas. De esta manera, las metáforas establecen relaciones sociales: las partes de la metáfora pueden ser categorías sociales diferentes o tener distintos papeles dentro de la sociedad. El acto lingüístico de la metáfora tiene consecuencias en el modo como las personas sienten y se comportan unas con las otras. La más importante de esas consecuencias es que el temor ante una persona que ocupa una posición dominante puede ser magnificado. El paternalismo se construye sobre puentes de metáforas que pueden asociar padres y jefes, padres y

hacendados, padres y patrones, padres y presidentes.[62]

El siquiatra Luís Carlos Restrepo, Alto Comisionado de Paz del Gobierno de Uribe y en una época director del Partido de la U, en una entrevista para *El Tiempo* intentó justificar la obediencia a la autoridad política en cuanto depositaria de las prerrogativas que pertenecían al "pater". Estamos ante una vertiente ideológica, que utiliza la "imago patri" como fundamento de la autoridad. Padre y líder, padre y caudillo, padre y nación son asociados; y así el uno cambia la significación del otro. Una vez que el término "presidente" es ligado al concepto "padre" se transforma y es provisto de un sentido de poder que el solo término jamás podría poseer. Restrepo afirmó, refiriéndose a Uribe, que:

> Colombia ha visto en el Presidente una especie de padre, capaz de restaurar la autoridad. Por primera vez los colombianos se identifican con el Presidente. [...] Colombia ha tenido dificultad histórica de identificarse con el padre. Al Padre de la Patria lo sacamos corriendo a media noche en paños menores de la casa presidencial. Casi cometimos parricidio. Siempre hemos desconfiado del padre. Le tuvimos temor a Bolívar, a Mosquera, a Núñez, a Reyes. Hemos tenido en muchas ocasiones lo que en siquiatría se llama un padre degradado. El Presidente aparece como un caudillo fuerte, un hom-

62 Sobre el concepto de metáfora y sobre metáfora como diagnóstico del proceso social ver Haag et.al. (1984); Chevalier (1972, 3-17); Tamine (1972, 47-55).

bre que fija una impronta a la nación.[63]

En su afirmación sobre la relación entre la figura del padre y la del presidente, Restrepo da un mal uso al concepto de identificación de Sigmund Freud (1994, 42-47) y al de declinación de la imagen paterna de Jacques Lacan (1978, 92-94). En su obra *Tótem y Tabú*, Freud (1967, 185-186) formuló la hipótesis del asesinato del padre primigenio, como el punto de partida de la organización social, como el origen mismo de la sociedad. Con el propósito de "escenificar" o representar ciertas funciones sicológicas relacionadas con la ambivalencia, la conducta de grupo, el liderazgo, la autoridad y el poder, Freud elaboró esta teoría sobre el parricidio original. Es conveniente tener en cuenta la explicación de Freud en un sentido metafórico. El concepto lacaniano del "Nombre-del-Padre", deriva del padre mítico y simbólico de que Freud habla en *Tótem y Tabú*, de ese drama colectivo inscrito hasta en la carne de los hombres: la muerte, el asesinato del padre. No se refiere Lacan (1984, 139) al padre real, ni al padre imaginario, sino al padre simbólico. La "metáfora paternal" es la metáfora constituyente ya que hace posible todas las otras. Este concepto lacaniano forma parte de su insistencia en que el padre es una posición y una función que no se puede reducir a la presencia o ausencia del padre real.[64] La figura paterna no es natural, sino normativa. En el estadio de la identificación primaria el padre idealizado es esa imagen del padre autor y creador de leyes, principio de las mismas, temido y admirado, en

63 *El Tiempo*, 14 de marzo 2004.

64 Jacques Lacan, "Les formations de l'inconscient", *Bulletin de Psychologie*, II, 1957-1958, 1-15.

el cual el niño delega en sus pensamientos la omnipotencia, y que representa un poder ilimitado, aunque oscuro en sus razones, protector y castigador.

Al final del segundo mandato de Uribe y durante la campaña electoral de Juan Manuel Santos, el escritor Héctor Abad Faciolince opinaba en una crónica titulada "Dioses, padres, presidentes":

> [...] los pueblos escogen a los gobernantes según una proyección del padre que quieren tener ... Uribe el capataz terrateniente ... con su espuela y su zurriago [...] Más que la razón, elige el miedo. Ahora nos dicen lo mismo ... Colombia es un potro cerrero: hay que traer a otro domador de caballos. Y Santos, ex ministro de Defensa [...] es para algunos el padre necesario: el protector, el armado, el perro bravo.[65]

Es de hacer notar, tal como vemos en la cita de Abad Faciolince, que la función del padre y del poder se evoca muy a menudo sobre la base de un personaje y sus accesorios históricos-personales: la espada, el bastón, el libro de la ley, el vestuario, el gesto y la pose, el título, la frase que lo identifica, el caballo. Se crea así un montaje teatral, dramático, que subraya la fuerza y virilidad del símbolo y que remite la función del padre y el poder a esos atributos externos: velos y elementos representativos, es decir, los símbolos, evocaciones y funciones en torno a las ideas del Padre. En este sentido, Espada y Poder se entrelazan y combinan de las más diversas formas en estas innumerables construc-

65 *El Espectador*, 22 de mayo 2010.

ciones del mito bolivariano. La gloria de Bolívar, en este sentido, no crece con los siglos "como crecen las sombras cuando el sol declina", sino de una manera mucho más compleja: es como si el hombre real, Simón Bolívar, estuviese parado con toda su grandeza real, en el centro de una galería de espejos vivientes que cambian de forma sin cesar y que reflejan un número infinito de imágenes distorsionadas, que se modifican las unas a las otras, en un juego en el cual es imposible saber cuál es el Bolívar verdadero, ni cuantos falsos Bolívares se están moviendo y actuando.

Patria y Pueblo

> El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. [66]
>
> Benjamin, Ü*ber den Begriff der Geschichte*, VI

El día de la posesión de Gustavo Petro como presidente de la República el 7 de agosto 2022 el senador Gustavo Bolívar dirigió una carta a su "Querido tocayo presidente" en la cual, refiriéndose a "la noble palabra

66 "Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen." Benjamin (1961, 270).

patria", manifestó: "Patria con "P" de Petro. Petro con "P" de Pueblo. Pueblo con "P" de Poder Popular".[67] En el acto de posesión presidencial de Petro en la Plaza Bolívar llamó la atención la presencia en el escenario de la mítica espada de Simón Bolívar que el presidente Duque había encerrado en una urna de cristal en la Casa de Nariño. Petro declaró: "Llegar aquí, junto a esta espada para mí es toda una vida, una existencia. Esta espada representa mucho para nosotros y quiero que nunca más esté enterrada, quiero que nunca más esté retenida. Que sea del pueblo; es la espada del pueblo".[68] En su juventud Petro perteneció al *Movimiento 19 de abril*, (M-19) que, en febrero 1974, realizó su primera acción pública sustrayéndose la espada del Libertador del museo que anteriormente fuera su antigua quinta en Bogotá. La acción estuvo acompañada de un comunicado en el que el grupo guerrillero hablaba de un "pueblo en armas" y del "reencuentro de Bolívar con su pueblo" (Grabe 2017, 280-283). Un concepto como pueblo, tal como vemos en la consigna *Con el pueblo, con las armas, al poder* que encabezaba el comunicado, no registra la existencia de un ente colectivo fuera del discurso; más bien se trata de un movimiento de subjetivación social y política que, en la retórica de la política colombiana, aglutina aún diferentes fuerzas y tendencias. En la invocación al "pueblo", que hace el M-19 a través de su consigna, estamos frente a un sujeto que se supone ya existente pero que al mismo

67 https://www.semana.com/politica/articulo/querido-tocayo-presidente--memoria-del-m-19-el-pasado-de-petro-marco-su-posesion

68 https://www.elespectador.com/politica/la-espada-de-bolivar-y-la la-sentida-carta-de-gustavo-bolivar-a-gustavo-petro/202230/

tiempo debe ser construido por medio de una fuerza activa para ser base del poder. Jaime Bateman, líder fundador del M-19, refiriéndose a la relación entre el pueblo y la espada de Bolívar, comenta:

> Interpretamos al pueblo cuando recuperamos la espada de Bolívar... Ella constituye un símbolo que vale más que cien fusiles. Por eso nuestra primera acción consistió en ponerla en manos del pueblo que lucha por la libertad de su Patria.[69]

Expuesto así, la "recuperación" de la espada de Bolívar de manos de "los usurpadores" para depositarla en manos "del pueblo" se constituye en el rescate del fetiche histórico de la "Patria" y de los significados que éste encierra. Poseer la espada de Bolívar es poseer también la imagen que ésta representa, es vestirse de las virtudes bolivarianas. La lucha entre los detentadores del poder y los que pretenden conquistarlo en función de la causa revolucionaria es una batalla librada, también, en términos del lenguaje político alrededor del deseo de la posesión del fetiche histórico.[70] Los medios de prensa de la clase dominante colombiana declaraban que "el país estaba de luto" y que la espada era "el patrimonio espiritual de cada uno de los hombres de América".[71] Los atributos que con el tiem-

69 *Revista Colombia*, número especial de agosto de 1983, 15. Ver también Ariza, et. al (1992); Villamizar (2002).

70 Cfr. Derrida (2003, 36): « Nous ne devrons jamais dissocier la question du désir et de la jouissance quand on traite du politique, singulièrement du démocratique, de la jouissance consciente ou inconsciente, du calcul et de l'incalculable auxqueles le désir et la jouissance donnent lieu. »

71 Citados por Grabe (2000, 57).

po se han ido convirtiendo en la representación de la obra de Bolívar, la espada, el bastón, la Constitución, sus palabras, acciones y gestas, así como su título de Libertador forman parte de una puesta en escena y son piezas de un montaje teatral que con dramatismo resaltan la fuerza y la potencia del símbolo.

> Bolívar, tu espada vuelve a la lucha... la lucha de Bolívar continúa, Bolívar no ha muerto. Su espada rompe las telarañas del museo y se lanza a los combates del presente. Pasa a nuestras manos. A las manos del pueblo en armas. Y apunta ahora contra los explotadores del pueblo. Contra los amos nacionales y extranjeros. Contra ellos que la encerraron en los museos enmoheciéndola. Los que deformaron las ideas del Libertador. Los que nos llamarán subversivos, apátridas, aventureros, bandoleros. Y es que para ellos este reencuentro de Bolívar con su pueblo es un ultraje, un crimen. Y es que para ellos su espada libertadora en nuestras manos es un peligro... Pero Bolívar no está con ellos - los opresores - sino con los oprimidos. Por eso su espada pasa a nuestras manos. A las manos del pueblo en armas. Y unida a las luchas de nuestros pueblos no descansará hasta lograr la segunda independencia, esta vez total y definitiva.[72]

72 *Boletín del M-19*, No. 2, febrero 1974. La extraordinaria fuerza del símbolo de la espada también se evidencia cuando *Le Monde diplomatique*, no. 27, sept 2004, versión de América Latina titula su primera página "Vuelve la espada de Bolívar" y continúa "En cada

El lenguaje político y el mito presentan una evidente similitud que afecta a la misma acción política. Esto quiere decir, más específicamente, que la acción política está a menudo relacionada con formas de representación teatrales y simbólicas. Existe un modelo ideal que a través de estas formas de representación crea una imagen con efectos políticos. Sin embargo, la necesidad de superar una perspectiva que bloquea las cosas al nivel de un personaje e impide el acceso a una compresión más profunda de los acontecimientos y desarrollos históricos, tendrá que hacerse evidente, tarde o temprano. Es verdad, no obstante, que el recurrir al personaje y a sus accesorios tiene en ocasiones cierta eficacia. Pero si aún hoy este mecanismo funciona a veces, ello no nos exime de preguntarnos por qué tal o cual accesorio de la colección ha sido eficaz, y si se le puede seguir utilizando; o bien por qué el empleo de tal o cual imagen, de tal o cual representación o evocación de sentimientos pudo prosperar. Es decir: ¿qué función cumple, realmente, este tipo de accesorios? ¿Por qué esta necesidad, existente en alguna medida en todas partes, de contar con una figura, con un hombre que concentre en sí mismo y rija las líneas de fuerza de la historia? ¿Qué es lo que está en juego, realmente, detrás de la utilización de la imagen del Padre y del Poder?

En agosto 1979, el M-19 realiza una segunda acción de este tipo con la toma de la Quinta de San Pedro Alejandrino en Santa Marta en la cual se apropia del bastón de mando del Libertador. Cuando un movimiento revolucionario reta al poder tradicional al mismo

momento de crisis o de esperanza revive el sueño de Bolívar ..."

tiempo está abocado a desafiar su lenguaje simbólico, sus palabras y sus rituales. Se enfrenta, entonces, a la necesidad de encontrar las palabras y los símbolos políticos que le sirvan de herramientas para construir sus propios ideales y principios. Pero estas palabras y estos símbolos no tienen necesariamente que ser nuevos, ni siquiera diferentes. Existe otra alternativa, con sus posibilidades y evidentes riesgos. Se trata de dotar esas mismas palabras y símbolos de los que se vale el poder tradicional de un contenido diferente. El movimiento rebelde disputa así, al poder instituido, la primacía para interpretar los símbolos. Es esta una contienda en la cual descansa un evidente potencial de cambio ya que puede implicar una movilización alrededor de metas y propuestas. Las palabras y símbolos encierran tanto aspiraciones como anhelos y proyectan todo un *horizonte de expectativa*. Para Vera Grabe (2000, 198-199), dirigente del M-19: "La magia estaba en la actitud, la simbología, el lenguaje y el cuento que acompañaba la acción. Se trataba de sacarles el máximo provecho a los recursos existentes, y sacar provecho consistía en desentrañar y dimensionar el sentido político y ético del pueblo."

En consecuencia, las palabras y símbolos son también instrumentos políticos que posibilitan la canalización de voluntades, acciones y/o propósitos. Un símbolo no es una idea firme, ni una imagen fija de representación. La movilidad de cada símbolo se desprende del hecho de que éste se refiere a cualquier objeto que cumple una función en la realización de acciones. En este sentido, estamos frente a un proceso simbólico cada vez que un sujeto, bien sea individual o colectivo, tiene como punto de partida el uso funcio-

nal de una representación. El lenguaje no es sólo una expresión de poder sino un medio para crear poder y una de las formas de hacerlo es a través de la apropiación y el manejo de discursos y símbolos concretos. Así, la posesión de la espada le otorgó al M-19 la posibilidad de redimensionarla como símbolo, de retomar las palabras del Libertador y apropiarse de ellas. El escudo del movimiento aparecerá conformado, durante década y media de lucha armada, por la espada suspendida en posición de combate sobre el mapa de Colombia. La importancia que recobra el símbolo de la espada y su nueva significación son evidenciadas por las palabras de Vera Grabe (1991, 7):

> ... con esta acción que muy pocos entendieron, irrumpimos en la vida pública, rompiendo esquemas: porque Bolívar era para muchos un personaje no ubicable dentro de las teorías revolucionarias. A partir de ese momento nació y creció la conciencia bolivariana y su símbolo de lucha adquirió su valor real. Por algo será que a todos los que nos detenían, nos torturaban para averiguar el paradero o dar con las pistas para llegar a ella.

Como en este caso la lucha por el poder era armada, lo primero que debía rescatarse era justamente el arma del Libertador: su espada, con todo lo que ella representa de pasión y lucha, tradición histórica y potencia profética. En posesión de su espada, el movimiento guerrillero se identifica como heredero del Padre de la Patria. El M-19 se apropia de un viejo símbolo, la espada de Bolívar, y de las palabras, *patria* y *pueblo*, para vestirlos de un nuevo ropaje discursivo y crear

así su verdad:

> Por eso es necesario que ahora, como hace siglo y medio, los colombianos empuñemos la espada con que Bolívar extirpó el colonialismo español; que sin distingos de ninguna especie nos lancemos a recorrer los caminos de la Patria, en lucha por la segunda y completa independencia; que junto al Libertador, su pensamiento y su espada, derrotemos al imperialismo y sus aliados.[73]

Durante la cruenta Guerra de Independencia, Bolívar advertiría en más de una ocasión: "No envainaré jamás la espada mientras la libertad de mi patria no esté completamente asegurada". El fundador del M-19, Jaime Bateman, parafraseando la sentencia bolivariana exclamaría: "...Y hasta que esa libertad no esté asegurada, su espada —como lo quiso el Libertador— nunca regresará del combate. Jamás será envainada". Sin embargo, a principios de 1991, en el mismo museo del cual había sido sustraída años antes, el M-19, a pesar de las protestas y desacuerdos de un grupo de sus militantes, entregaba la espada que había pertenecido a Simón Bolívar, "héroe de la libertad", en presencia del presidente del gobierno de entonces, César Gaviria. La lucha discursiva por el contenido del símbolo, también presente en el interior del nuevo movimiento político, se manifiesta así en público. Como resultado de "la última decisión militar del M-19" su comandancia:

> ...tomó la determinación de que la espada regresará a la luz pública. El pasado 31 de

73 Boletín extraordinario del M-19, 7 de agosto de 1980.

> enero, en la Quinta donde Manuelita Sáenz diera su amor al hombre de la libertad, apoyando la empuñadura sobre su mano derecha y la justiciera hoja sobre una bandera de Colombia, Laura Pizarro, entregó la espada a Antonio Navarro, y este a un grupo de niños, hijos de Carlos Pizarro, Alvaro Fayad, Iván Marino Ospina, Jaime Bateman y otros dirigentes de la organización.[74]

La mayor parte de estos dirigentes murieron durante el período de confrontación del M-19 con las Fuerzas Armadas. Carlos Pizarro, quien como comandante general de este grupo guerrillero liderara los acuerdos de paz con el gobierno del presidente Virgilio Barco, fue asesinado viajando en un avión de pasajeros entre Bogotá y Barranquilla (Guzmán 1990). La reacción de una joven colombiana en el exilio es diciente:

> Repito la escena fatal en mi mente. Me hubiera gustado advertirte que te estaban buscando hacía tiempo, que tus fotografías colgaban en la pared de una oficina oscura en la aduana del aeropuerto, esperando a que cometieras el error de pasar por allí. Pero pensé que era imposible que no lo supieras. En esos días no te imaginaba en otra parte que en el monte. No sé cómo todo dio la vuelta de repente. Un día estabas en la televisión y tus torturadores te llamaban compatriota. Tu sonrisa inocente despertaba esperanza, pero ya mi corazón presa-

74 Márquez (1991, 6-7).

> giaba luto. Han pasado muchos días. Ha pasado la ira que viene de la impotencia. Ha pasado la depresión y el desencanto. Ya he reprochado tus descuidos suficientes. El dolor se ha ido apartando y puedo recordarte con una sonrisa. Lo que más me hará falta es tu mirada, tu pinta de soñador y tu belleza. Ahora leo las palabras que dijiste. Leo sobre el movimiento que quedó atrás cuando entregaste tu revolver. Las cosas son bastante incomprensibles. Nadie hubiese podido escribir una historia más absurda.[75]

Vestido con un nuevo discurso político, el M-19 liderado por Carlos Pizarro, había abandonado la lucha armada y se disponía a terciar en las elecciones de 1990. Las elecciones municipales y presidenciales que se sucedieron en el curso de los primeros meses, después de la dejación de armas, demostraron que la participación del M-19 amenazaba la hegemonía electoral que hasta el momento había sido el coto cerrado de los partidos tradicionales. El heredero de Pizarro en la dirección del M-19, el ingeniero sanitario Antonio Navarro Wolf, explicó, durante una entrevista que le hice en diciembre de 1990, que la organización había quemado las naves de la lucha armada y que, por lo tanto, era natural y necesario regresar la espada como un símbolo de reconciliación nacional.[76] Otra de las causas que

75 "Diario", Archivo particular.

76 Entrevista del autor con Antonio Navarro en Bogotá el 19 de diciembre de 1990. No obstante, otros miembros de la *AD M-19* "... defendían la idea de que la espada debería quedar en el buen recaudo en el que se encontraba, hasta tanto no existiera libertad absoluta en Colombia". Márquez (1991, 6-7).

Navarro aducía para justificar la acción era el éxito electoral que la "Lista Nacional" de la Alianza Democrática - Movimiento 19 de Abril, (AD M-19), había obtenido en las urnas de las elecciones para la Asamblea Nacional Constituyente en diciembre de 1990, cuando surgió como una de las mayores fuerzas políticas de Colombia. Antonio Navarro se convirtió en uno de los tres presidentes de la Asamblea Constituyente. Además de militantes del M-19, la Alianza estaba formada por sindicalistas, intelectuales, magistrados y gente de diferentes agrupaciones políticas que se habían aliado en torno a un proyecto político ambiguo y poco definido. Cuando posteriormente formó una lista para el Senado esta incluyó liberales, conservadores, anapistas como Samuel Moreno, e incluso un derechista y bolivariano como Mario Laserna (Grabe 2000, 391). La Asamblea se había convocado, mediante un plebiscito nacional, con el objetivo de redactar una nueva carta política. Esta, la primera luego de la de 1886, se erigió como una posibilidad de ampliar la participación ciudadana en la estrecha vida política colombiana. La amplia participación en la Asamblea Constituyente de fuerzas políticas diversas, algunas de las cuales no habían tenido presencia en el Congreso hasta entonces, fue el resultado, entre otros factores, de una serie de negociaciones previas que el Gobierno y el M-19 mantuvieron en el marco de un proceso de paz que implicaba la desmovilización de la agrupación guerrillera. La necesidad de integrar en la escena del juego político la participación de nuevos actores inspiró no sólo la misma creación de la Asamblea Constituyente, sino que una vez que ésta entró en funciones fundamentó su decisión de suspender al desprestigiado Congreso colombiano. De esta forma, a pesar de que el legislati-

vo contaba con tres años más en su período de mandato, se convocaron nuevas elecciones legislativas.

¿Cuáles fueron las razones que impulsaron al M-19, ese movimiento que había tomado las armas como única posibilidad de acceder al poder, a convertirse en una fuerza electoral e integrarse al llamado "país político"? Cuando a mediados de la década del setenta apareció el M-19, este había declarado que adoptó su nombre por "representar esta fecha la experiencia a nivel de masas que plasma la imposibilidad de la toma del poder por la vía electoral".[77] En efecto, el 19 de abril de 1970 tuvo lugar un flagrante fraude cuando las autoridades electorales de entonces desconocieron el triunfo en las elecciones presidenciales del candidato de la Alianza Popular Gustavo Rojas Pinilla. En su lugar fue instalado Misael Pastrana, candidato del Frente Nacional de los dos partidos tradicionales, el conservador y el liberal. Para el M-19 esta experiencia fraudulenta marcaba la necesidad de respaldar el accionar político con la lucha armada.

En posesión de la espada de Bolívar a la que el movimiento convirtió en su emblema, y bajo la consigna: "Con el pueblo, con las armas, al poder" el M-19 dirigió desde su fundación, una serie de acciones simbólicas y políticas que influyeron de manera decisiva en el devenir del país. En 1976 es "retenido, juzgado, condenado y ejecutado por traición a la clase obrera" el presidente de una de las más grandes confederaciones sindicales de Colombia, la CTC, José Raquel Mercado. En el comunicado que anunciaba el juicio contra Mer-

77 Documento del M-19: "Elementos para la construcción de una organización político-militar".

cado se evidencia el concepto de "pueblo" que el M-19 manejaba en esta época:

> El pueblo debe de aplicar justicia, pero no la envejecida y gastada justicia que como limosna nos concede el burgués. El pueblo debe crear las defensas de sus luchas, las leyes de defensa de su trabajo, la condena de sus opresores. La justicia popular es la justicia contra los explotadores [...] Toda ley en contra del pueblo debe ser rota en la lucha diaria. El estado de sitio debe romperse en las calles. El limitado código laboral debe combatirse en cada huelga. La libertad del pueblo debe ser obra del pueblo mismo. Los derechos del pueblo deben ser conquistados por el pueblo. Los enemigos del pueblo deben ser juzgados por una nueva justicia: la justicia popular.[78]

En este comunicado, el concepto "pueblo" reúne tanto el sentido que demanda políticamente justicia para quienes han sido explotados y marginados como también el sentido de aquello que "debe ser" en función de esta existencia ética y política. El concepto de pueblo agrupa en un mismo espacio político a quienes sufren la explotación junto a la incesante pugna que trae consigo el "deber ser" que responde a este sufrimiento. En este sentido, "pueblo" es el nombre de un sujeto político, es decir, de un suplemento a toda lógica de recuento de la población, de sus partes o de su todo. Es un "pueblo" que lleva a cabo una enunciación disruptiva con respecto a la incorporación estatal.

78 Citado en Aguilera Peña (2004, 577).

La acción contra Mercado despertó simpatías hacia el M-19 entre ciertos sectores populares que permitió vincular a trabajadores, activistas sindicales y líderes de barrio. La organización vivió un momento de rápido crecimiento (Grabe 2000, 78). Las tomas de fábricas, de buses, de colegios y de reuniones de trabajadores y de maestros se multiplicaron. Según Vera Grabe (2000, 86): "Hacíamos presencia, y la lucha armada dejaba de ser algo distante para mostrar un camino al alcance del pueblo". Cuando lo entrevisté en 1978, Jaime Bateman me habló con admiración de la experiencia y forma de organización de los Montoneros, un movimiento peronista de Argentina. Siguiendo este ejemplo el M-19 resolvió estructurase como una Organización Político-Militar, (OPM.) De acuerdo con este modelo, los militantes del movimiento deberían tener una formación integral político-militar y cada acción debería contar con un criterio político.

Después de que el M-19 se apropió de 6000 fusiles y ametralladoras depositados en una bodega central de armas del Ejército Nacional en Bogotá, la clase política asentada en el poder tomó en serio la amenazante consigna del Movimiento: *Con el pueblo, con las armas, al poder*. La represión del régimen fue generalizada, también en las ciudades, y en medio de ella muchos militantes del M-19, quedaron presos. En febrero de 1980, el M-19, a través de la "Operación Democracia y Libertad", toma como rehenes a doce embajadores en la sede diplomática de la República Dominicana en Bogotá. Desde allí realiza una serie de denuncias sobre la violación de los "derechos humanos" de prisioneros políticos en las cárceles del gobierno. También, presenta, a través de su comandante Jaime Bateman,

su primera propuesta de diálogo, que cuestiona el uso del concepto de democracia para designar el sistema político colombiano. Sin embargo, paradójicamente va dirigido a "los hombres notables de este país": "El M-19 propone un diálogo en Panamá con hombres notables de este país para que discutamos sobre los problemas, sobre lo que aquí llaman democracia. Para que nos sentemos a hablar fríamente y puedan salir fórmulas de solución".[79] Jaime Bateman, líder carismático del M-19, muere en 1983, a raíz de un accidente aéreo en la selva del Darién, cuando viajaba hacia Panamá. En ese momento se había intensificado el duelo verbal librado desde el primer día de gobierno entre el entonces Primer Mandatario, Belisario Betancur, y el M-19 (Grabe 2017, 446-450). Así se pretendía demostrar quién era el más consecuente defensor de la paz:

> Al tiempo en que se reúne la octava conferencia del M-19, se inicia un nuevo gobierno en nuestro país [...] El presidente Belisario Betancur ha anunciado su disposición a dar los pasos necesarios para alcanzar la paz requerida; esos pasos en los que hemos venido insistiendo estos años, por los que hemos batallado desde la toma de la embajada de la República Dominicana, se resumen en posibilitar un gran diálogo nacional que reúna a todos los interesados en el futuro de Colombia. Qué reúna al gobierno, a los partidos políticos, a las fuerzas armadas, a la iglesia, a las organizaciones populares, a las fuerzas guerrilleras y democráticas. A

79 Castro Caicedo (1980, 57).

> todos los que tienen algo que decir y hacer para resolver la crisis. A los que aspiran al bienestar y la paz.[80]

Bateman se aferró a la idea de que "quien gana la batalla de la paz gana la guerra". Su contradictor haciendo uso del mismo tópico, puso en marcha un discurso retórico que lo presentaba como el "buen pastor" que llevaba la paz a la Patria: "Necesitamos la paz para encontrar la identidad cultural que buscamos... para que todo niño tenga derecho a la felicidad. Para que todo estudiante ame a su Patria. Para que todo profesional sienta que tiene Patria para amar."[81] En agosto de 1984, las partes deciden firmar los acuerdos de tregua y diálogo nacional. Sin embargo, en diciembre de 1984, el Ejército Nacional emprendió una gran ofensiva en el suroccidente colombiano contra las fuerzas militares del M-19, quienes en Yarumales lograron defender sus posiciones contra un adversario superior en número y poseedor de armas mucho más sofisticadas (Restrepo 199, 231-292; Peralta y Patiño 2004, 261-295).

En los barrios populares de las principales ciudades, el M-19 estableció "Campamentos de Paz", una especie de sedes de acción política y de propaganda donde se realizaron obras, acciones cívicas, trabajos culturales (Cuesta 1997, 119). Participantes de los Campamentos fueron allanados por la Policía y el Ejercitó y se defendieron con piedras unas veces, otras con armas en la mano. Así los Campamentos se transformaron en

80 Documento del M-19: Octava Conferencia Nacional. Declaración Política, agosto 7 de 1982.

81 "Discurso presidencial en la sanción de la Amnistía.". *Espectador,* 20/11 1982, 7ª.

el germen de las Milicias Populares de los barrios de Aguablanca y Siloé en Cali donde en total funcionaba 27 campamentos (Restrepo 1999, 338-351; Villamizar 1994, 77). Sobre esta experiencia, María Eugenia Vázquez (2001, 372), una de las militantes fundadoras del M-19, relata:

> Luego se crearon las milicias de los campamentos de paz: al comienzo fueron grupos de jóvenes desarmados, quienes se encargaban de mediar en las riñas, evitar robos, reparar vías, mejorar el barrio, promover asambleas populares para resolver los problemas más álgidos, prestar servicios a los vecinos y organizar las ollas comunales cuando había trabajo comunitario. Algunas tardes, recibían instrucción militar elemental con maniobra sobre el terreno y coordinación de voces de mando. En poco tiempo los muchachos se diciplinaron y los pobladores adquirieron confianza en su propia capacidad de organizarse. Pero esto tenía su propia dinámica, independiente de nuestra voluntad.

La adhesión de parte de los sectores más pobres de la población en Cali, en Medellín y otras ciudades, abría grandes perspectivas para un trabajo urbano de la organización. Para el gobierno, lejos de lograr el desarme del movimiento, los acuerdos de tregua estaban permitiendo su amenazante fortalecimiento a través del "proselitismo armado" desarrollado por sus militantes. El M-19 organizó el 15 de marzo 1985 una manifestación que llenó la Plaza de Bolívar de "toda la pobrecía de Bogotá en un masa apretada y bullangera

que durante toda la tarde mantuvo llena de bote en bote la Plaza de Bolívar", escribe Laura Restrepo (1999, 196). Cuenta uno de los fundadores del M-19. Gustavo Arias Londoño, el comandante Boris: "Un solo grito se escuchó ese día: ¡No a la entrega de armas!" (Villamizar 1994, 72). Vera Grabe (239-240) confirma que ese grito era "como un mandato que retumbaba en la plaza". En efecto, dice Grabe (2017, 508), durante este periodo "el M-19 es reiterativo en dejar claro que la paz de ninguna manera puede significar ni rendición ni entrega de armas; que la paz significa lucha, combate y el cumplimiento de una serie de condiciones".

Belisario Betancur había sido elegido presidente presentándose como vocero de "un movimiento nacional de unidad y reconciliación de la familia colombiana". Sin embargo, la retórica de paz de Betancur se había revelado vacía de contenido real, pues las propuestas salidas del "diálogo nacional" no tenían viabilidad de ser transformadas en decisiones, ya que no existía capacidad o voluntad política del Gobierno para hacerlo (Restrepo 1998; Cuesta 1997, 92-101). Decía Carlos Pizarro que "Belisario buscó fue el desarme ideológico, el desarme físico, el aniquilamiento de nuestras fuerzas" (Pizarro 1992, 150). Con agudeza señaló Gustavo Arias Londoño, el comandante Boris:

> Era previsible que ese gobierno se comportara así. Fue un gobierno oligárquico que se comportó como tantos otros; por eso no entregamos nuestros fusiles, solamente los silenciamos, pusimos las trompetillas hacia abajo. Nos mantuvimos en estado de alerta porque definitivamente se agotó la confianza en ese gobierno y en los partidos

tradicionales.[82]

El M-19 resolvió esclarecer frente al país su perspectiva sobre la negociación a través de una acción simbólica armada. A comienzos del mes de noviembre de 1985, un grupo fuertemente armado tomó el Palacio de Justicia, ubicado en la Plaza de Bolívar en Bogotá, frente a las edificaciones del Congreso y a unos pocos pasos del Palacio Presidencial. El comando que efectuó la toma del Palacio de Justicia incluía algunos de los abogados con que contaba el M-19. A través de ellos el Movimiento había planificado convocar a los jueces de la Corte Suprema a la realización de un juicio público contra el presidente Betancur por "incumplir los acuerdos de paz, poniendo en peligro todo el proceso". Con este "gran juicio", convocado a través de "la demanda armada", el M-19 pretendía ganar la lucha discursiva sobre la paz.[83] Mientras la palabra quedó ahogada entre el humo del incendio y el ruido de las armas y los bombardeos, la demanda no fue dada a conocer por los medios de comunicación (Vélez y Atehortúa 1993, 191). Las últimas palabras de Alfonso Reyes Echandía fueron: "Como Presidente de la Corte Suprema de Justicia ordeno que el Presidente dé finalmente la orden de cese al fuego". Aunque el presidente de la Corte Suprema posee, según el principio constitucional de distribución de poderes, una dignidad equivalente a la del presidente de la República, el Ejército atacó por su cuenta con tanques y helicópteros. Después

82 Villamizar (1994, 71).

83 Proclama publicada por el M-19 y entregada a los medios de comunicación el día en que se realizó la Operación Antonio Nariño por los Derechos del Hombre.

de dos días de combate, los miembros del comando del M-19, los magistrados de la Corte Suprema de Justicia, así como algunos empleados resultaron muertos. Algunos de ellos fueron torturados y asesinados después de que habían sido capturados por el ejército (Carrigan 2009, 317-334). Del edificio, que llevaba inscrito en su fachada las palabras del líder de la oligarquía neogranadina Francisco de Paula Santander: "Colombianos: las armas os han dado independencia. Las leyes os darán libertad", tan sólo quedaron unas ruinas consumidas por el fuego. La falta de verdadera claridad sobre el papel del Estado, y del equilibrio de fuerzas entre los diferentes aparatos estatales, había hecho caer víctima al M-19 de ingenuas ilusiones constitucionalistas y, así, lo había conducido a cometer un fatal error de análisis en cuanto a las reales relaciones de poder entre las diferentes instituciones que conforman el Estado colombiano. Vera Grabe (2000, 252) lo expresa en la siguiente manera:

> Hablar desde la más alta Corte de Justicia en Colombia, desde su propia casa, era un reconocimiento al Estado en la medida en que la aceptábamos como órgano independiente, al cual nos someteríamos. Si por algo nos debería haber juzgado, fue por creer en la eficacia y el respeto real y simbólico de la Corte Suprema de Justicia, como bastión de la justicia y seguridad [...] Quedó demostrado el verdadero peso que tenían otras fuerzas.

Poco después de los hechos ocurridos en el Palacio de Justicia, entrevisté al líder máximo del M-19, Álvaro Fayad, quien pronto sería asesinado en Bogotá, y a Car-

los Pizarro, quien resultaría ser su sucesor poco tiempo después. Ellos defendieron la acción alegando que Belisario Betancur definitivamente había traicionado los acuerdos.[84] Por esos días estaban entregados a un proyecto para construir una fuerza militar regular capaz de enfrentar al Ejército Nacional. Bajo el nombre de Batallón América se reunieron en el Cauca fuerzas guerrilleras de Colombia, Perú y Ecuador, tres de los países llamados "bolivarianos", pues tienen en común la conquista de su independencia a través de las fuerzas armadas organizadas bajo el liderazgo de Bolívar. De nuevo el M-19 vinculó sus acciones con la imagen de Bolívar y su sueño de una unidad latinoamericana. Es interesante observar que tanto la organización guerrillera ecuatoriana Alfaro Vive Carajo (AVC) como la peruana Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, (MRTA), participantes en el Batallón América, habían tomado sus nombres de héroes históricos. La ecuatoriana de un general progresista que lideraba la revolución liberal ecuatoriana a finales del siglo XIX, y la peruana de un líder de la gran sublevación del Cuzco a finales del siglo XVIII. El potencial de movilización que en Colombia descansa sobre el nombre de Bolívar, "El Libertador", se vincula en Ecuador al nombre de un "caudillo" de la revolución liberal republicana y en el Perú de un "cacique" insurgente de los tiempos coloniales. Después de una ofensiva guerrillera, el Batallón América libró un combate con el Ejército en las afueras de la ciudad de Cali en el que la guerrilla fue obligada a replegarse (Villamizar 1994, 97-101). Con el tiempo los dos bandos opuestos, el M-19 y el Gobier-

84 Entrevistas del autor en las montañas del Cauca en diciembre 1985 con Álvaro Fayad y Carlos Pizarro.

no, decidieron, cada uno por su lado, que esa guerra sólo podría ganarse si la confrontación se daba en otra arena: la del juego político. Así, la política resultó ser la prolongación de la guerra a través de otros medios. La confrontación del M-19 con el orden establecido se vino a insertar en la tradición colombiana de guerras civiles que desde el tiempo de Bolívar se vienen librando para negociar un nuevo orden político y unas nuevas relaciones de poder entre las diferentes fracciones y regiones.

"Paz a las Fuerzas Armadas, guerra a la oligarquía y vida a la nación" era la nueva consigna con la cual en 1988 el M-19 redefinía a sus contradictores fundamentales y, en consecuencia, el blanco a donde apuntarían sus acciones. De este modo expresaba al país que la guerra no se hacía contra el Ejército, que el enemigo era otro; en esencia, se trataba de una guerra de la oligarquía contra "la nación". El comunicado continuaba:

> No más impunidad: que la oligarquía responda su vida, honra y bienes, por los crímenes cometidos en el desarrollo de la guerra sucia, por el asesinato de luchadores populares en la protesta ciudadana, por el estado actual de hambre y de luto nacionales.[85]

Unos meses después de esta declaratoria, un comando del M-19 capturó a uno de los principales hombres de la oligarquía colombiana, el candidato presidencial conservador Álvaro Gómez, hijo de Laureano Gómez,

85 Comunicado del M-19 a la opinión pública, enero de 1988. Citado en Marín Bernal (1988, 77).

presidente de la época de la Violencia de los años 50, inspirado en las ideas del Falange español, y principal representante de la clase política que ha monopolizado el poder en Colombia. Álvaro Gómez había pedido que se aplicaran severas leyes contra la subversión, el llamado "enemigo interno" y había sugerido la creación de jefaturas militares para varias regiones del país.[86] El manejo dado por el M-19 a la "retención" de este representante de la oligarquía significó una interpretación muy particular de la nueva línea política. En una carta a la familia Gómez, el M-19 afirma: "El mejor camino que ustedes pueden escoger ahora es el de reconciliarse con todas las víctimas de esta guerra. La paz es un camino de reconciliación y debe empezar por quienes han sufrido los golpes de esta guerra".[87] La liberación de Gómez estuvo acompañada de otro mensaje con el que el M-19, al mismo tiempo que invitaba a las Fuerzas Armadas a un cese al fuego, proponía al Gobierno negociar la paz entendida en nuevos términos. Una paz que pretendía superar el modelo de las conversaciones anteriores entre la guerrilla y el gobierno. Por eso, el M-19 insistía en la prioridad de identificar claramente las fuerzas en conflicto y hablaba de una paz que surgiera de la necesidad de poner fin a una guerra librada entre "la oligarquía y la nación".

La Paz, esa figura retórica de la cual se habían adueñado hasta el momento los representantes del gran poder, dejaba de ser una simple negociación entre el

86 "Carta de Álvaro Gómez al Presidente Barco." Citado en Andrade (1989, 11-13).

87 "Carta a Margarita Escobar de Gómez e hijos. Junio 5 de 1988" citado en Villamizar (1995, 525).

gobierno y la guerrilla y, en boca del M-19, se revestía de una dimensión nacional. Por lo menos, así lo entendieron los representantes de los sindicatos, de los gremios económicos, de las organizaciones de indígenas, de los defensores de los "derechos humanos" e incluso de algunos miembros de los partidos políticos tradicionales, quienes seguramente vieron en este tipo de discurso un espacio para el suyo propio. Por eso, tan sólo nueve días después de la liberación de Álvaro Gómez, todos ellos se dieron cita dispuestos a organizar una "Cumbre de Salvación Nacional", tal y como lo había propuesto el M-19. Con la decisión de no participar en la "Cumbre", el gobierno de Barco se rehusaba a tomar parte en "la guerra por la paz" bajo los términos trazados por el M-19. Valiéndose de una serie de argumentos jurídicos y constitucionalistas el presidente Virgilio Barco argumentó que su gobierno no podía aceptar estos términos, como mínimo, por dos razones: i) porque pretendían, según sus palabras, "obtener concesiones o resultados políticos bajo chantaje o a la sombra de la intimidación armada"; ii) y, además, debido a que "quedaría el inaceptable precedente de que actos criminales como el secuestro y el homicidio son instrumentos idóneos para doblegar la voluntad del Estado, o para modificar nuestro ordenamiento político institucional".[88] De haber enviado representantes, el gobierno de Barco se habría visto obligado a tomar decisiones frente a los compromisos allí establecidos a partir de la propuesta de paz del M-19. En su lugar, el gobierno envió a la "Cumbre", aprovechándose de la situación, una propuesta de paz que estaba dispuesto a negociar. De esta forma, este evento fue una especie

88 Citado en Villamizar (1995, 221-222).

de coliseo de la palabra al que podemos asistir para presenciar la batalla discursiva en torno a la figura retórica de la paz librada entre el M-19 y el gobierno de Barco. A diferencia de su antecesor, el mandatario colombiano no concibió entonces la paz como la efigie de la Patria, como la representación de lo nacional. Para Virgilio Barco, la paz tuvo una significación mucho más concreta y reducida, y, por lo tanto, tuvo implicaciones mucho más pragmáticas. Barco intentó reducir el proceso de paz a la desmovilización militar del movimiento guerrillero; en la "Cumbre" lo hizo saber. No estuvo presente, pero estuvo su discurso de "reconciliación": "En un generoso espíritu de reconciliación, el Gobierno propone una fórmula expresamente contemplada en la Constitución: conceder indulto por delitos políticos a quienes tengan una voluntad seria y transparente de incorporarse a la vida civil".[89] La paz entendida como la desmovilización militar de la guerrilla o la paz interpretada como el camino que conduce a la construcción de una "nueva nación", éste es el duelo retórico entre el gobierno de Barco y el M-19. De ahí en adelante la cuestión consistiría en quién se quedaría con la primacía sobre la palabra y obligaría al otro a hablar su lenguaje. A la idea de la paz concebida como la desmovilización de la guerrilla, el M-19 propuso otra que la definía como un acontecimiento con protagonismos y repercusiones de dimensión nacional. Es entonces cuando se evidencia la forma en que el M-19 invoca nuevos términos y refuerza dentro de su discurso los conceptos de *nación* y *ciudadano*. Estos aparecían reemplazando el anterior binomio conceptual *patria-pueblo*, central hasta ese momento

89 Citado en Andrade (1989, 223).

en su retórica. Carlos Pizarro enfrenta el discurso del Gobierno en los siguientes términos de "conciliación" y "país nacional":

> Digamos que se abre con la Cumbre un episodio de paz de la nación colombiana, para en conjunto, como colectivo social, poder diseñar los caminos de vida, justicia y democracia que el país requiere; si nosotros insistimos que el problema es de la nación, y la nación es la que tiene que encontrar en su conjunto, en un ambiente de conciliación, en un ambiente de amistad, en un ambiente de franqueza, las salidas que este país requiere, no es por debajo de la mesa, entre el gobierno y la guerrilla, como se soluciona el problema del país nacional; es el país nacional quien asume el protagonismo en las decisiones; por otro lado no quiero decir con esto que nos negamos a ningún tipo de diálogo, pero sí dejamos bien en claro que nosotros estamos en la búsqueda de una Nación protagónica, donde el conjunto de las fuerzas expresen sus condiciones, anoten sus desacuerdos, concilien posiciones y entre todo el país nacional encontremos una condición justa a nuestro país.[90]

El 10 de enero de 1989, Pizarro firma por su cuenta, sin previa consulta con la dirección de la organización, una Declaración con el Gobierno Nacional en la

90 Citado en Andrade (1989, 228-229).

cual "ratifica ante el país su voluntad de diálogo y reconciliación y se compromete a mantener una tregua unilateral". Ya el 13 de enero el expresidente Julio César Turbay Ayala, director del Partido Liberal saludó en un Comunicado "este propósito de reconciliación nacional". El 4 de febrero Pizarro firma una segunda Declaración Conjunta en la cual se habla de "la reconciliación nacional" (Grabe 2017, 598-617).

Integrándose al "país político", a la "unidad nacional", y a lo que viene a ser lo mismo, a la clase política colombiana, el discurso y la retórica política del M-19 sufren una mutación. En un intento de adaptarse a las realidades geopolíticas en la era de la superpotencia única, el nuevo "nacionalismo" del M-19 ya no contenía las referencias de antaño a la lucha contra el imperialismo y sus aliados. Mientras anteriormente el binomio conceptual *patria-pueblo* fue central en el discurso del M-19, en la coyuntura que estamos analizando se refuerza el de *nación-ciudadano*. Navarro advirtió en una entrevista que sostuve con él que:

> Sí, patria es un concepto más militante: más para defender la patria, para estar orgullosos de la patria; pero está menos referido a la sociedad, me parece que el concepto nación está más referido a la sociedad. El intento de construir una nación es también el de reorganizar la sociedad. Porque esa es la única manera como se puede reorganizar la sociedad. Construir unas nuevas relaciones entre capital y trabajo, por ejemplo. Y también producir la unidad nacional. Es que aquí cada uno tiene su pedazo, su hacienda, su pedazo de país. Aquí no ha existido una nación, lo que ha existido es una

> gente que estaba coexistiendo en el mismo territorio, pero estos no tenían para nada el mismo concepto de nación.[91]

¿Qué conduce en esta coyuntura al M-19 a fortalecer dentro de su discurso el concepto de nación? Sin duda, tomar la iniciativa en la construcción del proyecto nacional era adelantarse en un campo en donde el Estado colombiano se encontraba profundamente cuestionado. Inscribir y reformular dentro de un discurso a la "nación", un concepto que el Estado no ha logrado sacar del plano de lo retórico, significaba para el M-19 colocarse a la cabeza del desafío fundamental impuesto por el mismo devenir político y social. Antonio Navarro expresaría ciertas ideas que pueden dar la clave para entender el cambio de discurso del M-19:

> Nosotros creemos que es indispensable lograr que haya propósitos nacionales, que son propósitos de todo el mundo, como única alternativa de insertar de verdad a este país en el contexto mundial; no propósitos de sectores de la nación sino propósitos nacionales y eso se refiere, por supuesto, a construir la nación, que no está construida. Este país no es una nación, es una serie de pedazos que todavía no se pegan, que están debajo de la misma bandera y de los mismos límites geográficos.[92]

91 Entrevista del autor con Antonio Navarro en Bogotá el 19 de diciembre de 1990.

92 Entrevista del autor con Navarro en Bogotá el 19 de diciembre de 1990.

En la medida en que el M-19 lograra persuadir a la clase política asentada en el poder a negociar se veía impelido a integrarse al "país político". Esa nueva identidad de organización civil obligaba al M-19 a elaborar un nuevo discurso, una retórica que le permitiera ingresar a la civilidad y justificar su nueva identidad. Era pertinente así abandonar los conceptos de la guerra para componer un discurso más civilista. Conceptos como *patria* y *pueblo*, que hicieron parte de su instrumental discursivo durante la guerra, por la misma herencia que llevan consigo, serían reemplazados por *nación* y *ciudadano*, dos conceptos más adheridos a los discursos de la civilidad.

Este cambio en el discurso político coincide con una profundización de la distancia entre ciertos conceptos políticos —y las prácticas discursivas y políticas que les pertenecen— y la realidad política; se trata de una distancia que, después de doscientos años de historia republicana, reitera de cierta manera los supuestos políticos de la creación de la República. Los ciudadanos libres, iguales y activos, como entonces fueron proclamados, han brillado por su ausencia en la realidad de la vida política colombiana. A tal punto que Navarro, cuando lo entrevisté en diciembre 1990, sostuvo: "Ahora comienza a emerger un nuevo concepto. El concepto de ciudadano que es totalmente nuevo". Cuando le objeté que el concepto tenía una larga tradición histórica se explicó así:

> Sí, pero para nosotros el término ciudadano comienza a tomar otro carácter, porque aquí nunca antes han existido individuos que hayan tomado una decisión política libre y consciente. No han existido

> ciudadanos hasta antes de los últimos años, que es cuando empiezan a crecer... y a exigir ser respetados. Ahora el concepto ciudadano comienza, por lo menos para nosotros, a tornarse más claro que el concepto pueblo que es más *general*.

En las elecciones de marzo de 1990, el M-19 logró representación tanto en la Cámara de Representantes del Congreso como en asambleas departamentales y concejos municipales. Confirmando su compromiso de reconciliación, el M-19 buscó participación del exgeneral de las fuerzas armadas, José Joaquín Matallana, como candidato de las listas del movimiento para la campaña electoral. Cuando el gobierno, en los años setenta, inició la primera investigación sobre las operaciones del M-19, los organismos de seguridad del Estado eran dirigidos por el general Matallana, un firme defensor del sistema imperante, irreductible adversario de la guerrilla, pero apasionado Bolivariano. Dos Bolívares se encuentran entonces, frente a frente, en el curso de los interrogatorios; el Bolívar de los que detentan el poder y luchan por conservarlo y el Bolívar de la Guerra libertadora, el que alza la bandera de la lucha contra el poder, el Bolívar subversivo, el insurgente. Estos dos Bolívares son verdaderos en el sentido de que ambos están vivos, actúan en la dinámica diaria de la lucha social y política, y están siempre presentes en cada uno de los campos en conflicto.

El cambio en el discurso político del M-19 se produjo a través de una continuada identificación con Bolívar, una figura simbólica cuyo testamento político da pie a diferentes interpretaciones. De hecho, el "bolivarianismo" puede reunir a grupos e ideologías muy diver-

sas. Esto explica que la *AD M-19*, que se creó en 1990, pudiera reunir en sus listas electorales candidatos con origen conservador y liberal, y también explica que dentro de la Asamblea Nacional Constituyente estuviera su anterior rehén, el conservador Álvaro Gómez Hurtado, como impulsor y colaborador de varias propuestas comunes. Para algunos el Libertador es el símbolo del orden autoritario, mientras que para otros es el profeta revolucionario. La figura de Bolívar se usa para mantener los principios conservadores, según los cuales el Estado es el garante del "orden" y la "estabilidad", al mismo tiempo que se utiliza para justificar la necesidad de emprender transformaciones estructurales y sociales. Desde lo simbólico existe un uso de la figura de Bolívar desde "bandos" antagónicos. Para algunos, entonces, Bolívar es el portador de la "tradición nacional" y del "alma de la nación". Para otros del "futuro de la nación" o de "la nueva nación".

En abril de 1990, un mes antes de las elecciones presidenciales a las cuales se había presentado como candidato del M-19, es asesinado Carlos Pizarro en pleno vuelo entre Bogotá y Barranquilla. El magnicidio de Pizarro no fue un hecho aislado. Durante los siguientes dos años y medio más de cien de los desmovilizados fueron asesinados (Grabe 2000, 409). En 2005 María Mercedes Araújo constataba: "35% de los guerrilleros desmovilizados han sido asesinados impunemente [...] Y ahora las FARC ¿qué futuro pueden tener estos hombres en la vida civil?" (Maya Sierra 2008, 119). Pizarro fue llevado al cementerio en Bogotá por una multitudinaria marcha, que su sucesor Antonio Navarro escogió presentar como la confirmación de una actitud de "reconciliación". El asesinato fue obra de la alta cúpula

militar y policial, algo que Navarro optó por no revelar como contribución a su línea de integración al "país político" tradicional. Todavía en 2004 Navarro, quien entonces aspiraba a la Presidencia, se niega a nombrar los autores intelectuales: "¡A Pizarro lo mató Castaño con unos aliados! que en realidad no quiso decir quiénes eran, pero eran aliados del Estado. Ojalá un día llegue a decir quiénes son."[93] Por su parte, Vera Grabe (2000, 376) escribe: ¿Quién fue? Hubo compañeros que se metieron al fondo para saberlo, asumieron todos los riesgos, y se supo. Por años hemos guardado el secreto en aras de la reconciliación". En dos cartas enviadas por Navarro en julio 1990 al recién electo presidente César Gaviria se evidencia la insistencia en el consenso y en una "reconciliación nacional":

> Para nosotros la Asamblea es tanto un foro para buscar una nueva institucionalidad como un escenario para reconstruir la unidad nacional, hoy francamente resquebrajada.[94]
>
> Muchos de los temas han sido el resultado del consenso bipartidista, pero no del consenso nacional. La búsqueda de este último es uno de los aspectos más atractivos de la Asamblea que se realizará, pues la reconciliación y la unidad de los colombianos tienen en la Constituyente el mejor camino

93 " Entrevista de Héctor Peña a Navarro realizado en 2004 y publicado en *Contravía* No. 10/ 2004, 36.

94 Carta de Antonio Navarro Wolff, Alianza Democrática M-19 al Señor Presidente Electo César Gaviria Trujillo, Bogotá, 24 de Julio de 1990.

abierto.[95]

Es evidente que el concepto de reconciliación fue fundamental en el contexto de la inserción del M-19 a lo que se suele llamar "el país político". El discurso de reconciliación y las cartas de Navarro a Gaviria tuvieron su fruto. El abandono de todo lo que había representado la participación del M-19 en la Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar se consumió, finalmente, con la entrada de Navarro al gobierno de César Gaviria en agosto 1990, remplazado por Camilo Gonzáles al frente del Ministerio de Salud, cuando Navarro se postuló para la Asamblea Constituyente. El mismo día de las elecciones para la Asamblea Constituyente en diciembre 1990, que llevaba a Navarro a ser uno de sus presidentes, el gobierno de César Gaviria rompió la tregua y lanzó sus Fuerzas Armadas a un ataque de sorpresa a La Uribe, sede del secretariado de las FARC. La participación del M-19 en el gobierno de Gaviria implicó el apoyo a la flagrante traición a las esperanzas de paz. Así, la dirigencia del M-19 dio su apoyo a la violencia contra las fuerzas revolucionarias del país. Esta posición continuó en la Constituyente en lo relativo al tema de los militares. Para Navarro (2004, 140-141) la reflexión fue simple: "¿Cómo íbamos a tocar la estructura constitucional de la Fuerza Pública si estábamos en pleno conflicto? Eso habría sido ponernos del lado de la insurgencia [...] En síntesis, a la Asamblea fuimos no a hacer demagogia sino a legislar pensando que en el futuro nos podían tocar el Gobierno y esa Constitución."

95 Carta de Antonio Navarro Wolff, Jefe Nacional de la Alianza Democrática M-19 al Señor Presidente Electo césar Gaviria Trujillo, Bogotá, 31 de Julio de 1990.

En 1985 el M-19 había lanzado la consigna *Ser Gobierno.* Cuando lo entrevisté en junio 1985 en Bogotá, Álvaro Fayad –el comandante del M-19– interpretó, en respuesta a una pregunta mía al respecto, esta consigna en términos de creación de formas de autogobierno en los barrios populares. La convocatoria a *Ser Gobierno* representó una clara ruptura con el poder estatal y se concretó en manifestaciones como los campamentos de paz y las milicias populares (Cuesta 1997, 119). Cuenta María Eugenia Vásquez Perdomo (2001, 370), miembro de la Dirección Nacional del M-19:

> Con el propósito de "ser gobierno", nos volcamos a las ciudades para la conquista de las masas. [...] Nuestra idea era acompañar a los sectores urbanos más pobres, para convertirnos en una fuerza alternativa. Teníamos plena conciencia del peligro que nuestro arraigo en la pobrecía representaba para los políticos establecidos. Por eso pensamos en preparar a la gente para la insurrección. Ante todo, creíamos en la organización popular como garantía para lograr sus reivindicaciones en el corto y a mediano plazo, pero con respaldo militar.

Sin embargo, en 1990 la consigna *Ser Gobierno* se convirtió en manos de Antonio Navarro en una cuota de poder en el gobierno de César Gaviria, y en 1991 se degradó en la ilusa idea de formar un Gobierno Nacional en el futuro. Ya en una reunión de la dirigencia del M-19, realizada en Cuba a finales de 1986, después del asesinato de Fayad en marzo, Navarro se atrevió a presentar un documento largo con su propuesta de un "Pacto Nacional por un Gobierno de transición" (Grabe

2000, 304). Este cambio de interpretación del sentido de la consigna de *Ser Gobierno* –un cambio indisociable de aquel otro que sustituyó el concepto de pueblo por el de ciudadanía– resume la historia y la evolución del M-19.

El nuevo discurso político dirigido a ganar aliados dentro de la clase media colombiana arrojó algunos resultados en las urnas electorales. Sin embargo, el manifiesto cambio de su mensaje político en aras de tranquilizar al sector militar y a los detentadores del poder, –así como las negociaciones entabladas con los dos partidos tradicionales y el uso en su campaña electoral de un lenguaje acomodado a los intereses de la clase media–, impidió al M-19 disputarse con éxito la movilización electoral de los sectores populares. Cuando cuestioné esta característica de la campaña electoral de la AD-M19, en el marco de una entrevista a finales de diciembre 1990 después de las elecciones a la Asamblea Constituyente, la respuesta que obtuve de Navarro fue: "Los pobres no votan". Es de notar que la abstención en las elecciones para la Asamblea Constituyente en 1990 llegó a 70%, mientras en las elecciones para el Congreso del mismo año participó 55% de los votantes. El conformismo que pretendía tranquilizar a la "gente de bien" y los acuerdos con los representantes de partidos tradicionales producían una desmoralización en el movimiento y una falta de entusiasmo por parte de las fuerzas populares que arrojaron resultados negativos en las siguientes elecciones para el Congreso. Vera Grabe (2017, 302) señala acertadamente que el M-19 en sus inicios se autodefinió como "una expectativa". Efectivamente llegó a representar una gran esperanza para amplios sectores de pueblo,

pero la mayoría de sus líderes sobrevivientes se han complacido en reducir el horizonte de expectativas. La falta de una verdadera identificación con los intereses populares significó que las expectativas que había abierto el movimiento se vieran defraudadas.

El sentido eminentemente político de la noción de reconciliación quedó en evidencia cuando en las elecciones presidenciales del 1998 Navarro escogió dar su respaldo a la candidatura de la política conservadora Noemi Sanín, quien durante la toma del Palacio de Justicia en noviembre 1985 censuró las transmisiones de los medios de comunicación (Carrigan 2009, 161). Con sus propias palabras (Navarro 2004, 98):

> Yo aprecio a Noemi y la apoyé con entusiasmo cuando fue candidata a la Presidencia en 1998. En ese momento me gustaba su propuesta fresca. Mi respaldo era también un acto de reconciliación con quien había sido la ministra de Comunicaciones en los días de la toma del Palacio de Justicia.

El camino de la "reconciliación nacional" había llevado los dirigentes del M-19 a abandonar las consignas y conceptos, tales como "pueblo" y "patria, que originalmente impulsaba el movimiento para reemplazarlas con otras, tales como "ciudadanía" y "nación", que le facilitaban la inserción a un abanico de opciones dentro de la política tradicional del país. Algunos antiguos miembros y dirigentes de la Alianza Democrática M-19, como Everth Bustamante, Eduardo Chávez, Angelino Garzón, Carlos Alonso Lucio y Rosemberg Pabón, se incorporaron posteriormente al uribismo. Otros como Antonio Navarro y Gustavo Petro se ubi-

caron, frente a la campaña electoral del 2022, en el centro en la llamada Coalición de Esperanza o en la centroizquierda del llamado Pacto Histórico. A principios de 2022, las peleas internas por las ubicaciones en las listas del Pacto Histórico para el Congreso recuerdan las palabras de Jaime Bateman sobre a los inicios del M-19 y su relación con el Anapo (Castro Caycedo 1980, 82-83): "nosotros decidimos no diluirnos en las luchas internas que no llevan a ningún sitio. Al final, imagínese que en la Anapo ya se estaba discutiendo quien debía encabezar listas para el Consejo y la Asamblea. Imagínese esa vaina. Entonces nosotros no quisimos hacerle juego a esa política, porque nuestro proyecto iba más allá ...". Durante esa primera etapa de su formación el M-19 produce un documento interno, "Elementos para una Estrategia", cuyo fin fue definir los pasos necesarios para crear una nueva organización revolucionaria en Colombia, argumentando que el triunfo electoral no era suficiente si no existía una estructura político militar que lo respaldase:

> [...] Las vías violentas para destruir el Estado oligárquico no necesitan ser defendidas. Eso es insistir demasiado en lo que no puede ser de otra manera [...] La historia muestra los grandes fracasos en aquellos países que pretendieron un parto no doloroso, un tránsito por vías pacíficas al socialismo.[96]

Gustavo Petro, tildado por la derecha de exguerrillero, mientras él mismo insistió que es economista, fue

96 Citado en (Grabe 2017, 313).

elegido como presidente de Colombia el 19 de junio de 2022. Inmediatamente después del triunfo de Petro el discurso dominante es la "unidad nacional" entre las corrientes políticas más dispares. La mano derecha de Petro es Alfonso Prada, exsecretario del gobierno de Santos, que, como jefe de debate, reforzó la retórica de la reconciliación. Por su parte, el senador Armando Benedetti, jefe de campaña de Petro, ex presidente del partido de la U que fue el principal baluarte del uribismo, declaró el día después de las elecciones que hay que "llegar a un Acuerdo Nacional con las diferentes fuerzas, incluyendo a Álvaro Uribe, cualquier Acuerdo Nacional pasa por entre las manos de él".[97] Tras su elección Petro afirmó: "De manera franca, aquí les diría lo siguiente, nosotros vamos a desarrollar el capitalismo en Colombia. No porque lo adoremos, sino porque tenemos primero que superar la premodernidad en Colombia, el feudalismo en Colombia, los nuevos esclavismos y la nueva esclavitud".[98] El senador Efraín Cepeda, que lideró la lista del partido Conservador para el Senado, comentó: "Hay alguna tranquilidad con el discurso del presidente electo de defender los principios del capitalismo. Tomamos como positivo".[99] Cecilia López, la ministra de Agricultura desig-

97 https://www.elespectador.com/politicaelecciones-colombia-2022hay-que-hacer-un-acuerdo-nacional-que-incluya-a-alvaro-uribe-velez-benedetti//?utm_source=interno&utm_medium=boton&utm_campaign=share_content&utm_content=boton_copiar_articulos

98 https://youtu.be/EaOqfQWeMBM

99 https://www.elespectador.com/politica/elecciones-colombia-2022quien-liderara-la-oposicion-al-gobierno-petro//?utm_source=interno&utm_medium=boton&utm_campaign=share_content&utm_content=boton_copiar_articulos

nada, quien vuelve a ocupar el mismo cargo que tenía en 1996, puntualizó: "Va a haber reforma agraria, pero consiste en algo muy diferente a lo que aterroriza a la gente. La reforma agraria consiste en comprar tierras que no se están utilizando, el Gobierno la compra y las distribuye a aquellos sectores que pueden producir inmediatamente. Aquí no se va a expropiar ni un ápice de tierra".[100] El discurso sobre una reconciliación nacional también se refuerza con la designación, como ministro de Hacienda, de José Antonio Ocampo, un declarado liberal y socialdemócrata. De esta manera, Gustavo Petro, que antes de su triunfo electoral llamaba a los dos partidos tradicionales a un "Acuerdo Nacional", presentó un lenguaje político sobre la reconciliación que se expresa en la realización efectiva de alianzas, incluso las más inesperadas y circunstanciales.[101] Se cumple así las palabras de Walter Benjamin (2010, 25): "El conformismo, que desde el principio se encontró a gusto en la socialdemocracia, no afecta sólo a sus tácticas políticas, sino también a sus ideas económicas".[102]

---

100 https://www.elpais.com.co/politica/va-a-haber-reforma-agraria-sin-expropiacion-cecilia-lopez-nueva-minagriculturaoYnVrlGtlzdkxmnKaCn_36GqmSbROwTnQAOSVag6QpDOnBUiaXcIQj4Q

101 "José Antonio Ocampo: Para crecer tenemos que trabajar mano a mano con las personas de altos ingresos, con los más ricos" *El País* (Madrid), 9 de julio 2022.

102 "Der Konformismus, der von Anfang an in die Sozialdemokratie heimisch gewesen ist, haftet nicht nur an ihrer politischen Taktik, sondern auch an ihren ökonomischen Vorstellungen." Benjamin (1961, 275).

Comuneros y Campesinos

> Sobre la interrupción de este ciclo que se desarrolla en el ámbito de las formas míticas del derecho, sobre la destitución del derecho junto con las fuerzas en las cuales se apoya, al igual que ellas en él, es decir, en definitiva, del Estado, se basa una nueva época histórica.
>
> Benjamin, *Kritik der Gewalt*

La participación de los pueblos indígenas en el Paro Nacional Indefinido de 2021 se extendió a varias ciudades. En un importante acto simbólico un grupo de indígenas Misak derribó en Popayán una imponente estatua ecuestre del conquistador Sebastián de Belalcázar. En el oeste de Cali hicieron lo mismo con una estatua de Belalcázar; sobre su pedestal apareció unos días más tarde la figura de una cabra. En una céntrica plaza de Bogotá tumbaron la estatua del supuesto fundador de la ciudad, el conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada. En homenaje a este actuar de los Misak la resistencia bogotana rebautizó la Avenida Jiménez como Avenida Misak. Las acciones indígenas tenían

un profundo significado de reivindicación de su derecho ancestral a las tierras ocupadas por la conquista española.[103] No era la primera vez que la movilización indígena llegó a la capital de la Republica desde otras partes del país. En octubre y noviembre de 2008 se efectuaron impresionantes manifestaciones indígenas en diversos departamentos de Colombia, por ejemplo, "la Minga por la Vida, la Justicia, la Alegría, la Libertad y la Autonomía", que terminaron con un gran encuentro en Bogotá.[104] La represión estatal no se hizo esperar. A pesar de las manifestaciones pacíficas de los indígenas, por cuenta de la violencia estatal hubo un saldo de 100 indígenas heridos y 2 muertos, según las cifras recogidas por la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC).[105]

Al inicio del Paro Nacional Indefinido de 2021 las autoridades indígenas decidieron, a través de una declaración pública emitida por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), unirse al Paro y desplazarse a diferentes zonas del país para apoyar las manifestaciones. El movimiento indígena de Cauca y su Guardia jugó un papel importante, en especial por su protagonismo en las manifestaciones en Cali. La protesta caleña fue severamente reprimida por las Fuerzas del Estado con el saldo de decenas de asesinados y cientos de

103 Para una discusión interesante de las limitaciones de este tipo de acciones ver Ó Loingsigh (2021a).

104 CRIC, "Con la dignidad en alto y el corazón de todos como si fuéramos uno, la Minga continúa caminado la palabra por el territorio nacional", Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, 24 de noviembre de 2008.

105 "Que hay detrás de la protesta indígena?", *Revista Semana*, 16 de octubre 2008.

desaparecidos y heridos. Una caravana indígena fue víctima de una emboscada por parte de sujetos civiles vestidos de blanco quienes, apoyados por la Policía y el Ejercito, atacaron con armas de fuego a la Guardia Indígena. El 9 de mayo, el CRIC publicó un comunicado en el que denunció el ataque en contra la caravana; el resultado de las acciones violentas fue un saldo de 12 comuneros heridos, 4 de ellos de gravedad: "Rechazamos de manera contundente la estrategia de terrorismo de estado para deslegitimar la protesta y criminalizarla, en ese sentido actúan la policía, el presidente y Uribe, quienes quieren generar miedo y terror al pueblo movilizado que resiste con dignidad". La alta comisionada para los derechos humanos de la ONU en Colombia, Juliette de Rivero, también, condenó el ataque: "Nos unimos a rechazo por ataques sufridos hoy por la minga indígena en Cali y expresamos grave preocupación. Urgimos porque se investigue y sancione el ataque que deja por lo menos ocho indígenas heridos, entre ellos varias mujeres lideresas y defensoras", señaló la funcionaria en su cuenta de Twitter. Por su parte, el senador indígena Feliciano Valencia afirmó que "familias ricas de Cali, en unión con la Policía en la Avenida Pasoancho, dispararon de manera indiscriminada contra la Guardia Indígena y la comunidad." La activa participación de las comunidades indígenas y su Guardia en el Paro Nacional Indefinido se manifestó en una intensa actividad en el Cauca.

Para el movimiento indígena del Cauca, su resistencia es tanto una parte de su solidaridad con la lucha general contra el Estado oligárquico, como un ejercicio de autonomía y práctica comunitaria frente

al Estado y los intereses económicos transnacionales. Ejemplo simbólico de lo primero fue la emotiva instalación que la Guardia Comunitaria llevó a cabo en el Portal Resistencia de Bogotá durante el Paro Nacional. Por medio de un ritual personas de la Primera Línea fueron dotadas de bastones y pañoletas por parte de la Minga Indígena. En cuanto a lo segundo, la resistencia incluye varios elementos como las estrategias de la participación comunitaria, la participación política, la educación y capacitación, el diálogo, el plan de emergencia, la Guardia Indígena y las asambleas permanentes. Debido al trabajo de organización, formación y capacitación realizado por el movimiento indígena, las comunidades son capaces de dar una respuesta organizada frente a situaciones de emergencia en la zona. Las asambleas permanentes se encuentran ubicadas en sitios estratégicos y las comunidades han fijado lo que se debe hacer antes, durante y después del surgimiento de una emergencia. Un factor que ha jugado un papel clave en esta estrategia es la multitud de gente desarmada que ha concurrido a estas manifestaciones. Sin duda, en las grandes marchas y mingas, el movimiento indígena ha demostrado su gran capacidad movilizadora.

En el norte del Cauca más de 165 mil indígenas Nasas vienen librando una lucha por su cultura, sus comunidades y su seguridad. Esta región se distingue por su tradición de organización indígena y por su resistencia contra la explotación y represión de los terratenientes, así como de otros representantes de la oligarquía caucana y el Estado. La lucha por la tierra busca conservar y ampliar los resguardos y fortalecer los cabildos, así como reconstituir resguardos

y cabildos que existieron anteriormente. Los títulos originales de los resguardos fueron expedidos por la Corona española reconociendo los derechos colectivos de las comunidades indígenas de sus territorios ancestrales, pero resultaron progresivamente sustituidos mediante un proceso de "acumulación originaria", operado con títulos privados que los convirtieron en haciendas, por parte de los terratenientes interesados en estos territorios. En el Cauca se agudizó el terraje y fueron desconocidos de hecho los títulos coloniales de varios resguardos (Jimeno y Triana, 1978, 65-66):

> Sobre las tierras de antiguos resguardos la actividad de los particulares se dirigió en forma violenta o soterrada a eliminar a los indígenas como propietarios. El aparato judicial fue utilizado para efectuar lanzamientos, previa adjudicación de tierras mediante juicios ejecutivos por deudas inexistentes o que figuraban en documentos firmados mediante engaños.

El punto clave de los conflictos ha sido y sigue siendo la tenencia de la tierra y la invasión ilegal y sistemática de los resguardos. A mediados de diciembre de 1991, los Nasas del resguardo Huellas del Cauca acudieron a una cita respondiendo al llamado de los dueños de la hacienda El Nilo en el Palo, municipio de Caloto, supuestamente para decirles cómo sería en adelante el trabajo. Aparecieron hombres con "uniformes de las fuerzas armadas", quienes retuvieron a los indígenas allí convocados y luego se desplazaron a las vecindades para recoger a los dirigentes del cabildo. Una vez reunidos todos los indígenas que vivían en la hacienda El Nilo, la tropa fusiló a los líderes de la

comunidad y dispararon indiscriminadamente sobre la masa reunida, asesinando así a 20 indígenas. Luego quemaron ranchos, cultivos, enseres y animales domésticos. Al juicio de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la masacre fue perpetrada por oficiales y agentes de la policía nacional, en asocio con "personal civil al servicio de narco-terratenientes".[106] Como señaló Alberto Aguirre (2005, 10): "Las oligarquías del Cauca, con el contubernio del gobierno, se han ido apoderando de las tierras de los indígenas, para lo cual se han servido impunemente de argucias legales, de connivencias notariales y del plomo de la fuerza pública". Los Nasas se habían pronunciado, a partir de las dolorosas experiencias vividas en carne propia, en un documento de abril 2002 llamado *Minga en resistencia* de La Asociación de Cabildos Indígenas del Norte de Cauca (ACIN):

> Existe una notoria complicidad entre la Fuerza Pública y los grupos paramilitares, al punto que resulta difícil diferenciar sus acciones y con el paso del tiempo han dado pruebas inequívocas de ser una política de Estado [...] tal como ha operado en Colombia durante los últimos 50 años en un caso particular de aplicación constitucional selectiva, por medio del cual el Estado democrático faculta a sus agentes de actuar de manera fascista, asumiendo comportamientos que se legitiman a través

106 Informe No. 36/00 de la Comisión Interamericana de Derechos Humano, de la OEA, radicado bajo el No. 11,101, con el mote "Caloto vs. Colombia".

> de la utilización recurrente del estado de excepción. Pero cuando tal modelo se hizo insuficiente para garantizar la dualidad de la actuación estatal, parte de éste empieza a recorrer las sinuosidades de la guerra sucia instaurando así una excepción a la excepción para procurarse el control fascista.

La represión al movimiento indígena y los asesinatos selectivos de sus líderes han sido una constante a través de la historia en el Cauca. Las zonas indígenas han sido militarizadas y los cultivos y chozas arrasadas por el ejército y la policía. Esta larga cadena de represión violenta contra el movimiento indígena se ha extendido al presente y a la reacción del presente gobierno, los militares y el paramilitarismo a las recientes recuperaciones de tierra en agosto y septiembre 2022. CRIC denuncia el 6 de setiembre 2022:

> El día de hoy 06 de septiembre de 2022 circula a través de redes sociales un panfleto de las *"Águilas Negras, Bloque Suroccidente colombiano"*. En el panfleto, el grupo armado ilegal declara objetivo militar al CRIC y ACIN, el proceso de minga y liberación de la madre tierra. También a AIDA QUILCUE, HERMES PETE y NORMAN BAÑOL (Congresistas), EDWIN CAPAZ (consejero mayor del CRIC), ALEJANDRO CASAMACHIN (líder indígena pueblo Nasa) y a los consejeros de la Organización indígena del Valle del Cauca (ORIVAC) EMILIO VALENCIA, LIDERMAN ANDRADA, ALEX LULIGO Y JULIETH CUCHILLO.

"Defender la soberanía del país, la democracia, el desarrollo económico del país y el orden público" es el mensaje que el grupo armado Águilas Negras suscribe y manifiesta que la muerte es la sentencia. Estas amenazas en contra de la vida realmente son gravísimas en un Estado social de derecho; sin embargo, genera de igual manera gran preocupación la sistematicidad con que se están desarrollando la política de exterminio a los pueblos indígenas.

Denunciamos ante los organismos nacionales e internacionales de manera pública lo siguiente:

1. Ante la exigencia por parte de las comunidades indígenas de los derechos históricamente vulnerados, se activan los grandes medios de comunicación y congresistas para tergiversar y estigmatizar los procesos justos de reclamación los pueblos indígenas. Como ha sucedido en las últimas horas donde algunos programas de televisión y radio enfocan y utilizan a indígenas de procesos paralelos afines al empresariado para calumniar y desprestigiar al CRIC y sus comunidades.

2. La aplicación de la ley y la constitución se ha convertido en el discurso perfecto para allanar el camino hacia la criminalización y judicialización de nuestras comunidades, aunque ello implique sacrificar los derechos colectivos por fortalecer

y defender los intereses económicos de las familias más pudientes del país.

3. La intervención de las FFMM y POLICIALES del Estado no responden con la salvaguarda del derecho internacional humanitario, la utilización de la armas y fuerza letal con la población civil evidencia el tratamiento militar que da el gobierno a los menos favorecidos. Los indígenas asesinados a bala son la evidencia.

4. Las amenazas del grupo armado ilegal Águilas Negras, confluyen con las acciones de hombres que de manera táctica aparecen en cercanías de la fuerza pública, conjunta y discretamente atacan y desaparecen.

5. En los consejos de seguridad, inteligencia de las FFMM y POLICIALES han manifestado que el grupo Águilas Negras no existen en el Cauca, pero las amenazas y asesinatos sí se comenten por este grupo, al menos así lo evidencia el panfleto del mes de marzo en el que las "águilas negras" se atribuyen el asesinato del Thuthegnas de ACIN Miller Correa.

6. Los organismos de seguridad del Estado no obedecen las órdenes judiciales sobre protección colectiva a los pueblos indígenas.

Alertamos a los Organismos nacionales e internacionales de derechos humanos

> sobre nuestra preocupación por el "modus operandi" con el que acto [sic] pretenden coaccionar las justas luchas de las comunidades indígenas, la Ley de Origen, la Ley Natural, Derecho Mayor y Derecho Propio Pre – constitucionales de los Pueblos originarios. Hacemos un llamado al gobierno nacional a que se eviten las acciones de exterminio físico, cultural y espiritual que se está dando en nuestro país, y se tomen medidas para garantizar no solo el interés económico del capitalismo salvaje, sino también, la vida y la pervivencia como pueblos.[107]

Para defenderse contra la represión los cabildos indígenas de la zona norte del Cauca tomaron ya en el 2001 la decisión de crear una Guardia Indígena de manera formal y permanente. Cada pueblo indígena como los Nasas, Misak, Coconucos, Totoroes y Yanaconas tiene su guardía. Sus símbolos son un brazalete verde o rojo y un bastón de mando y su misión la de preservar la integridad y autonomía del territorio, defender los derechos de los indígenas, respetar y difundir su cultura y el derecho autóctono, hacer prevalecer el poder de las autoridades propias y prevenir o solucionar cualquier situación que atente contra la existencia de los pueblos indígenas. La Guardia es uno de los modos de resistencia en el cual participa voluntariamente un grupo de comuneros elegidos por los habitantes de cada vereda y luego ratificados por

107 https://www.cric-colombia.org/portal/denuncia-publica-a-la-comunidad-nacional-e-internacional-9/

el cabildo de cada resguardo. El servicio de guardia es por un período de uno o dos años y las guardias son además escuelas de formación donde se capacitan los futuros líderes de las comunidades. La ACIN ha declarado que: "La Guardia Indígena no es una estructura policial, todo lo contrario, es que cada indio, cada hombre y mujer Nasa, cada mirada y cada voz, es, y serán siempre una forma de guardarnos para el futuro, de preservarnos para la vida". La Guardia Indígena está controlada por las autoridades indígenas, nace por la necesidad de tener autonomía en sus territorios y ha ido construyendo sus posiciones políticas poco a poco durante muchos años de resistencia; ya que sin ella los gobernadores y autoridades indígenas no podrían controlar sus territorios. La guardia salvaguarda los territorios de los cabildos e impide el ingreso de actores armados.

La Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, establece en su artículo 30 que los Estados tienen que "celebrar consultas eficaces con los pueblos indígenas interesados, por los procedimientos apropiados y en particular por medio de sus instituciones representativas, antes de utilizar sus tierras o territorios para actividades militares".[108] En el marco del Derecho Internacional Humanitario se prohíben igualmente las instalaciones militares en medio de los cascos urbanos o donde se ponga en peligro a la población civil (Espinosa, 2012, 3). A fines de junio de 2012 llegó una caravana humanitaria internacional a la zona rural del Cauca para acompañar

108 *Organización Internacional del Trabajo*, 2007, Anexo, 61/265, 94 -95.

a campesinos e indígenas que pedían que el ejército desmontara una base militar levantada en sus territorios. La caravana visitó la vereda Calandaima, del municipio de Miranda, que desde hace meses se había convertido en un territorio de enfrentamientos intermitentes. En la misma zona se encuentra la base militar Tres Cruces, de la Fuerza de Tarea Conjunta Apolo. Desde comienzos de junio los habitantes de la región empezaron a protestar y a desplazarse a causa de la presencia de la base, de los combates y de las minas antipersonales sembradas por las partes en conflicto.[109] Frente a esta situación, la ACIN se declaró en "resistencia permanente" y movilizó a los resguardos del norte del Cauca, incluyendo unos 3.000 guardias indígenas de Toribío y 10.000 en todo el departamento para resistir. La primera acción consistió en la retirada el 9 de julio de las trincheras instaladas por la policía en el casco urbano de Toribío. El 10 de julio siguió la avanzada de la resistencia cuando 500 indígenas se tomaron el cerro Las Torres, donde hay una base militar que custodia antenas de comunicaciones. El 17 de julio las comunidades indígenas se trasladaron al estratégicamente ubicado y para los indígenas sagrado cerro, El Berlín, en la parte alta del municipio de Toribío para exigir la salida de los soldados. Esta movilización se dio como parte del ultimátum dado anteriormente por las autoridades indígenas a los actores armados, en el que plantearon esta fecha como plazo máximo para el retiro de las tropas. Unos quinientos integrantes de la Guardia Indígena subieron el cerro para exigir a los soldados que se fueran del lugar, mientras que los militares respondían que de ese sitio los tenían que sacar

109 *El Espectador* 2012, junio 28.

cargados. Resultó así; los indígenas agarraron de pies y manos a los militares y los retiraron del cerro (Murcia, 2012). Unas horas después del desalojamiento del cerro El Berlín, campesinos e indígenas bloquearon la vía entre Caloto, Corinto y Toribío, ocuparon El Palo y Guasanó, dos puntos estratégicos de control militar, así como en Miranda otra de las bases militares. Con respecto a estos hechos el presidente Juan Manuel Santos declaró que "no quiero ver un solo indígena en las bases militares".[110]

Frente a la guerrilla, el CRIC y la ACIN ha establecido una posición de autonomía (Gros, 2004a, 2004b, 124-125). Reconoce que la guerrilla ha sido históricamente otra forma de resistencia al Estado y defensora de los derechos de los pueblos indígenas, pero le demanda respeto a su cultura, costumbres, tierras y territorios:

> [...] la guerrilla es la misma población llevada al límite de las posibilidades de resistencia frente a un avasallador poder estatal que consolida una sociedad profundamente injusta y excluyente. Así las cosas, la guerrilla en principio es simplemente un medio, un instrumento en manos de la población organizada que lucha contra la injusticia del poder estatal, es decir, una genuina expresión de resistencia civil.

El 3 de enero de 2004, la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) denunció el asesinato del comunero indígena del resguardo de Huellas,

110 *El Espectador* 2012, julio 18.

Olmedo Ui Secuie, por parte de miembros del ejército. A raíz de la muerte de Olmedo Ui, 16 gobernadores indígenas levantaron sus bastones de mando bajo un árbol de manga en Bodega Alta, Caloto, y dieron inicio, en febrero del mismo año, al juicio contra la unidad militar comandada por el teniente coronel Juan Vicente Trujillo. Habían resuelto persistir en llevar a cabo el juicio de acuerdo con sus usos y costumbres y desde el derecho propio. Unos tres mil indígenas esperaban a Trujillo en silencio mientras se repitió tres veces el llamado: "El Tribunal Indígena cita al teniente coronel Juan Vicente Trujillo". El oficial no apareció frente a la audiencia pública sino en una conferencia de prensa en Cali: "Yo me limito a estar dentro de mi jurisdicción y las normas legales con las cuales estoy cumpliendo" dijo. Y desde Bogotá, el comandante de las Fuerzas Armadas, general Carlos Alberto Ospina, añadió: "Los únicos que pueden juzgar a los colombianos son los miembros de la justicia". No obstante, bajo un árbol de manga, el tribunal sesionaba basado en los derechos de autonomía y jurisdicción indígena que confiere la Constitución Nacional. Pero las aspiraciones de los Nasas van más allá:

> Nosotros le llamamos Derecho Mayor y Ley de Origen, porque está ahí desde antes del Estado. El derecho propio no es sólo Ley para adentro, sino que es un derecho frente a los demás: los otros pueblos y los otros derechos. No vamos a renunciar nunca a él, porque sería renunciar a vivir como somos y desaparecer. Pero se trata de dos derechos distintos, y en algunos casos enfrentados.

Para tomar en cuenta este tipo de experiencias de justicia y jurisdicción, por fuera y en conflicto con lo estatal, parece fructífero el amplio concepto que ha propuesto el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (1991, 66) para definir el derecho como "el conjunto de procesos regularizadores y de principios normativos considerados justiciables en determinado grupo que contribuye para la creación y prevención de litigios, y para la resolución de éstos a través de un discurso argumentativo de variable amplitud, apoyados o no por la fuerza organizada". Esta definición es suficientemente amplia para incluir las formas de justicia popular a las que hace referencia Michel Foucault (2001a, 44) cuando dice:

> [...] las masas cuando reconocen en alguien a un enemigo, cuando deciden castigar a este enemigo —o reeducarlo— no se refieren a una idea universal abstracta de justicia, se refieren solamente a su propia experiencia, a las lesiones que han sufrido, al modo como han sido perjudicadas, como han sido oprimidas; y finalmente, su decisión, no es una decisión de autoridad, es decir, no se apoyan en un aparato de Estado que tiene la capacidad de hacer valer sus decisiones, sino que las ejecuta pura y simplemente.

En un sentido similar, Benjamin (2014, 135) expresa al final de su *Kritik der Gewalt* que "la fuerza purificadora de la violencia [...] puede manifestarse en la guerra genuina tanto como en el juicio divino de la muchedumbre respecto del criminal". Estos sujetos sociales colectivos que participan activamente nie-

gan el sujeto abstracto y metafísico descrito por la tradición liberal individualista; son paradigma de un sujeto "vivo" y "colectivo" que busca que las acciones humanas pasen por la "comunidad" (Wolkmer 2003, 247-258). El ejemplo actual más notorio de pluralismo jurídico de tipo cultural es la existencia y consolidación de los regímenes jurídicos indígenas, que no solo permanecen, sino que se han fortalecido con el despertar de los movimientos que reclaman el derecho a la diferencia (García y Rodríguez 2003, 48-49). Aceptar el pluralismo jurídico y la autonomía de las comunidades colisiona contra el poder que reclama el Estado como productor exclusivo de derecho y del espacio político. Un exponente de esta última posición, el uribista Alfonso Monsalve Solórzano (2013, 2) lo expresa así:

> La Constitución del 91 reconoció los derechos culturales, que son colectivos, de las minorías indígenas y negras ... Pero por los fallos de la Corte Constitucional, terminaron por ser territorios con justicia propia, seguridad propia (la guardia indígena), organización administrativa propia. Son cuasiestados dentro de nuestro Estado.

Roto el monismo, hay lugar a distintas normatividades que sirven a distintos focos de poder y sugiere, por lo tanto, pensar en términos de fuerzas en constante lucha que cuestionan la soberanía estatal. Refiriéndose al concepto de soberanía, el jurista mexicano Oscar Correas (2003, 122-124), señala que su "función significativa ha quedado relegada totalmente al nivel de la ideología de justificación del estado moderno. Sirve precisamente para retacear legitimidad a cualquier intento de contestación del poder, de la legitimi-

dad del poder de los funcionarios de un estado". El surgimiento del Estado moderno implica la pretensión de exclusividad del ordenamiento jurídico en un espacio territorialmente delimitado. La autonomía jurídica de los pueblos y comunidades, realizada en juicios como el del tribunal indígena de Caloto sesionando bajo el árbol de manga, pone en entredicho y enfrenta de hecho a la soberanía estatal y a sus funcionarios burocráticos y jurídicos. En este sentido representa un potencial que nos hace recordar las palabras de Jean-Jacques Rousseau (2003, 157) en *El contrato social* sobre esos grupos de aldeanos, esos ejércitos de campesinos que resuelven los asuntos comunales bajo un roble o una encina.

En contextos sociales afligidos por altas intensidades de conflicto y violencia, las comunidades afrodescendientes, campesinas e indígenas en Colombia han dado diferentes significados propios a la resistencia que responden a sus necesidades determinadas y las distintas formas de violencia que los aquejan (Hernández 2004, 33). La intensa movilización de los campesinos y su legendaria lucha por la tierra, los recursos y la autonomía política continúa aún hoy (López-Alves, 2003, 154). En el caso de los llamados procesos de colonización se crea una "estructura de oportunidades" para ciertos actores o grupos sociales que intentan construir "órdenes alternativos". Según Alfredo Molano (2003, 82), hay en el colono "una lucha a brazo partido por las formas colectivas de trabajo: el brazo prestado, la mano vuelta. Sabe que en ese natural intercambio nacen las fuerzas de su resistencia y los valores que la guían y la hacen fuerte. Por eso en las zonas de colonización la resistencia echa raíces y logra

defenderlas". La resistencia construye un poder que se opone a la expansión de los latifundios y a las arremetidas del orden institucional. Mientras no se solucione la exclusión, la pobreza y el problema agrario el conflicto social y armado seguirá vigente (Fajardo 2002b, 21-58).

En el marco de los diálogos en la Habana, las FARC ponía sobre la mesa la propuesta de declarar 9.5 millones de hectáreas como Zonas de Reserva Campesina (ZRC) con autonomía administrativa. Lo que resulta una cifra baja en comparación con los 34.5 millones de hectáreas destinadas a la ganadería o incluso con los 6 millones de hectáreas de tierras despojadas por el paramilitarismo en asocio con grandes latifundistas y narcotraficantes en Colombia desde los años ochenta, según cifra reconocida por la ONU. Sin embargo, dada la complejidad que el tema agrario ha cobrado en la historia de Colombia, la polémica alrededor de las ZRC no se hizo esperar. A propósito de dichas zonas, opinó Juan Manuel Ospina, expresidente de la Sociedad de Agricultores Colombianos y exdirector del Incoder:

> Las ZRC se convirtieron en la piedra en el zapato de las negociaciones en la Habana [...] Son obras del Congreso, no de las Farc, como pretenden sus detractores [...] La polémica radica en que las Farc plantean que sean territorios autónomos [...] Pretensión sin fundamento y equivocada que profundizaría el fraccionamiento de la autoridad del Estado en autogobiernos.[111]

111 *El Colombiano*, 24 de marzo de 2013, 6-7.

Ospina agregó que "las ZRC sirven para recuperar comunidades rurales arrasadas por los violentos y fortalecer las existentes en esas zonas y que nazca una clase media rural." En el mismo sentido, el jefe de la delegación del Gobierno para los diálogos en La Habana, Humberto De la Calle, declaró que las ZRC deben servir como "un vehículo integrador de la patria", revelando así una táctica de creciente inscripción en el orden estatal, ofreciendo de este modo un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que los campesinos pretenden liberarse en su conflicto con los poderes centrales.

Para 2013 había seis ZRC que sumaban cerca de 830.000 hectáreas y que contaron con unos 75,000 habitantes.[112] La mayor de ellas tenía 463.000 hectáreas y está ubicada en cercanías a San José del Guaviare, pero también hay las ZRC de Cabrera, Cundinamarca (44.000ht); el Pato, Caquetá (88.410ht); Morales y Arenal, Bolívar (29.110ht); el Valle del Río Cimitarra, Antioquia (184.000ht) y el Bajo Cuembí y Comandante, en el Putumayo (22.000ht).[113] En 2016 se constituyó una ZRC en Catatumbo.[114] En 2018 se constituyó una nueva ZRC en los Montes de María, con 44.000 ht.[115] También hay Zonas de Reserva Campesina en el Cauca.[116] Pese a

112 *Semana*, 16 de marzo de 2013.

113 *El Colombiano*, 24 de marzo de 2013, 6-7.

114 https://verdadabierta.com/las-tensiones-tras-la-zona-de-reserva-campesina-del-catatumbo/

115 https://www.eluniversal.com.co/regional/montes-de-maria-tiene-su-primera-zona-de-reserva-campesina-280879-MBEU396921

116 http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/ilsa/20170808044426/pdf_305.pdf

su compromiso con este proyecto agrario, los campesinos reconocen que las virtudes de las ZRC no serán algo factible de observar en el corto plazo sino que, por el contrario, admiten que las ventajas de este tipo de organización campesina radican en que a largo y mediano plazo los campesinos serán quienes definan las líneas de su propio desarrollo. Así confirma Herminia Quimbaya, presidenta de la junta comunal de La Libertad: "Hoy no podemos hablar de un beneficio real de ser zona de reserva, pero lo nuestro es básicamente una apuesta al futuro."[117] César Jerez, uno de los dirigentes de la ZRC de Cimitarra, afirma: "Nosotros consideramos que las ZRC son el mecanismo ideal para empezar un proceso de solución de la cuestión agraria y de tierras en Colombia". Y agregó: "Se trata de una figura que favorece el acceso a tierras al campesinado y de protección de la pequeña propiedad rural productiva, ante el crecimiento de latifundios, grandes proyectos agroindustriales y la "locomotora minera". Así lo deja entrever Juan de Jesús Rodríguez, campesino adscrito a la ZRC de El Pato, quien vive en cercanías a Guayabal: "Esto nos permitirá conservar nuestros recursos y evitará que las multinacionales vengan a quitárnoslos". Otro campesino de la misma ZRC, Iván Hernández, afirmó: "La zona de reserva nos dará la autonomía para regir nuestro destino". Con el fin de defender su autonomía algunas de las ZRC han creado Guardias Campesinas. Tal es el caso, precisamente, de la ZRC Pato-Basillas que en 2018 emitió una "Declaración política" de la Guardia Campesina Humberto Moncada, que tomó su nombre de un líder campesino asesinado. La declaración dice:

117 El Mundo, 24 de marzo de 2013, 2.

> Hoy germina una semilla por la autonomía, por el reconocimiento de los pueblos, por la dignidad de los desposeídos y el derecho al territorio. Nos reconocemos en aquellos que a pulso abrieron los caminos, que a punta de cuadril llenaron estómagos, hambrientos, propios y ajenos, en aquellos que fueron profesores y con cuentos e historias endulzaron los oídos de sus hijos alejándolos del ruido de las balas. Somos los criados bajo la luz de las estrellas, somos los resistentes a la guerra, los llamados a la vida, somos la guardia de los que aun sueñan, de los que aun ríen, de los que año a año, con las manos untadas de tierra la siguen trabajando, y celebran el retorno después de su marcha por la vida. Somos la memoria viva de la tierra que resiste, de los ancestros que lucharon, somos el ejemplo del presente, sembrando el orgullo del futuro, somos los que cuidan la tierra, el aire y el agua, somos los hijos del sol y de la noche, somos ese silencio que se rompió y hoy grita libertad.

Aseveraciones concernientes a las "repúblicas independientes" con la carga simbólica que ello implica, ha dado pie a señalamientos que han lanzado algunos de los sectores más conservadores del país contra las ZRC. Desde el gobierno de Samper, primer momento en el cual se habló oficialmente de las ZRC, el general Harold Bedoya y los sectores más recalcitrantes del ejército han convenido en llamarlas "repúblicas independientes". Han sido criminalizadas hasta el punto

de hacer aparecer como un fenómeno de hecho algo que a todas vistas es un fenómeno de derecho tal y como lo demuestra la Ley 160 de 1994.[118] Es decir, las ZRC se establecen jurídicamente como una forma de impedir la concentración desmedida de la propiedad rural, una de las principales causas de la violencia, la pobreza y el atraso económico del país. Aun contando con el andamiaje jurídico que les otorga legitimidad y legalidad, ¿por qué los militares y los sectores más extremos de la derecha colombiana convienen en criminalizarlas y mostrarlas como una grieta a la Soberanía Nacional?. Durante el gobierno de Uribe se derogó la ZRC del Valle del Río Cimitarra y se detuvieron parte de la Junta Directiva de la misma.[119] Para algunos las Zonas de Reservas Campesinas serían una fachada que oculta un interés por conquistar privilegios constitucionales reservados exclusivamente a minorías étnicas. Mauricio Botero Caicedo (2013, 11) plantea que las FARC están exigiendo para las ZRC las mismas dimensiones de autonomía que han sido otorgadas a las comunidades indígenas:

118 Alfredo Molano, "Michicatos y paranoicos", *El Espectador,* marzo 17 de 2013, 35. El art. 81 de la ley dice: "Las Zonas de Colonización, y aquellas en donde predomine la existencia de tierras baldías, son Zonas de Reserva Campesina." ... "En las Zonas de Reserva Campesina la acción del Estado tendrá en cuenta, además de los anteriores principios orientadores, las reglas y los criterios sobre ordenamiento ambiental territorial; la efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de los campesinos; su participación en las instancias de planificación y decisión regionales, y las características de las modalidades de producción.". El art. 80 dice: "Son ZRC las áreas seleccionadas por la junta directiva del Incora..."

119 https://www.prensarural.org/acvc/acvc20030323.htm

> Las repúblicas independientes, de tiempo atrás han sido el sueño de la subversión ... Las ZRC poco tienen que ver con el desarrollo rural y mucho tienen que ver con un proyecto político a largo plazo de las Farc. Al ser cooptadas por la subversión, las ZRC se van a convertir en la "pica en Flandes" para adelantar un proyecto político basado en la balcanización (¿Caguanización?) del país [...] Las ZRC van a terminar convirtiéndose en latifundios constitucionales en manos de la izquierda radical.

Por su parte, el máximo representante de los verdaderos latifundistas, José Félix Lafaurie, y uno de los enemigos acérrimos del proceso de paz, aseveró que: "si pretenden ser enclaves políticos excluyentes de campesinos catequizados por la subversión, me niego, porque eso genera conflictos en las diferentes zonas de producción".[120] En un encuentro a instancias del Tiempo, la Universidad del Rosario y la Fundación Hanns Seidel concluyó: "Sería el peor de los escenarios. Conculcaría los derechos a los campesinos; allí vamos a una situación peor de lo que fueron las zonas de reforma agraria del Incora a republiquetas independientes, a 'Marquetalias' [...] Para las Farc las tierras no son un factor de bienestar social sino un elemento de control territorial y militar".[121] No es de sorprender, entonces, que desde el Ministerio de Defensa se dé una advertencia sobre el riesgo de establecer zonas de reserva, pues se piensa que éstas se convertirán en espacios en

120 *El Espectador*, 19 de marzo de 2013.

121 *El Tiempo*, 17 de marzo de 2013, 14.

donde la guerrilla podría desarrollar un "trabajo de masas" con el fin de controlar las organizaciones sociales a su favor y en deslegitimación del Estado.[122] Así retomaba las declaraciones, previniendo una amenaza para el orden constituido, que hizo el Ministro de Agricultura, Juan Camilo Restrepo, en una entrevista concedida a RCN Radio: "[...] ese sentido soberanista y autonomista de las ZRC no es de recibo ni por la ley ni por la constitución ni es en lo que está pensando el gobierno. Entonces, una cosa son las ZRC creadas por la Ley 160 de 1994 y otra bien diferente las que en alguna declaración pública han planteado las Farc desde la Habana". Restrepo opina que "el país no puede parcelarse en un mosaico de zonas de reserva campesina con autonomía política, como algunos pretenden [...] la figura de las zonas de reserva campesina no puede derivar hacia la constitución de republiquetas independientes [...] la soberanía nacional es indivisible."[123] Perteneciendo al ala alvarista del partido conservador, Juan Camilo Restrepo hace eco de las palabras de Álvaro Gómez Hurtado, quien a principios de la década de los sesenta advertía en contra del peligro que representaba para el orden establecido lo que él llamaba "repúblicas independientes", instigando de este modo al descomunal ataque en contra de Marquetalia en el 64, lo cual dio origen al presente ciclo de la guerra civil en Colombia. En una entrevista para *El Colombiano*, Restrepo se explica:

122 Juan Carlos Monroy: "Zonas de reservas campesinas o bastiones de Farc?" *El Colombiano*, 24 de marzo de 2013, 6-7.

123 *El Tiempo*, 23 de febrero 2013.

> Lo que ocurre es que lo planteado por la guerrilla las desfigura al otorgarles autonomía política y soberanía, algo que no tienen ahora. Por eso dije que la figura no puede derivar hacia la constitución de "republiquetas independientes." La Soberanía Nacional es indivisible [...] Aunque hay muchas solicitudes al respecto, no se ha autorizado nuevas zonas de reserva campesina. Solo se considera crear nuevas cuando haya condiciones de seguridad. Por ejemplo, hoy se justificaría en los Montes de María, una zona recuperada por el Estado de manos de la guerrilla [...] pero en cambio, en Catatumbo sería improcedente cuando el conflicto está vivo, con una guerrilla que intimida a la gente.[124]

Podemos notar que el Ministro de Agricultura defiende la falaz reducción de la soberanía del pueblo a "la Soberanía Nacional", una idea que Hegel desarrolló en sus *Principios de su Filosofía del Derecho*, y que Marx (2002, 109-110) sometió a una crítica que tiene gran relevancia. Entender esta crítica implica entender que lo que debería tener prioridad no es la ilusoria Soberanía Nacional, dada las bases militares estadounidenses en suelo colombiano, sino el desarrollo y profundización de las experiencias de soberanías populares, de las cuales las ZRC podrían constituir un ejemplo.

Las formas de resistencia que han desarrollado desterrados y desarraigados, en medio del conflicto

124 *El Colombiano*, 24 de marzo de 2013, 7.

armado, incluyen la creación de Comunidades de Paz. Estas se han constituido bajo diferentes modalidades en varias regiones del país sumando alrededor de cincuenta (Mallarino 2003; Giraldo 2010a 13-20). Ocho de ellas funcionan en el noroeste colombiano, en el Urabá chocoano y antioqueño (San José de Apartadó, Cacarica I y II, San Francisco, La Nueva Chocó, Natividad de María, Cuenca del Río Jiguamiandó y Nuestra Señora del Carmen). La mayoría de las Comunidades de Paz más que resistir a la guerra, resisten en medio de ella, asumiendo en el proceso una posición frente a ésta. Sin embargo, las aspiraciones, reclamos y luchas trascienden el ámbito del conflicto armado. Las experiencias no se reducen a ser estrategias para sobrevivir en medio de éste. Un ejemplo de ello es la forma en que los pobladores de La Comunidad de Paz de San José de Apartadó se han organizado.

San José de Apartadó, ubicado en el Urabá antioqueño, es una zona de colonización relativamente reciente con la llegada de sus colonos en los años sesenta. Con el tiempo, algunos de ellos fundaron una cooperativa de pequeños cultivadores de cacao, la mayoría de cuyos dirigentes pertenecían al Partido Comunista. El corregimiento ha sido conocido por ser una de las más importantes bases electorales del PCC y de la UP. Militantes del V Frente de las FARC, el cual operaba en Apartadó desde los setenta, consideraban que los campesinos desplazados y frecuentemente amenazados, fueron su base de apoyo fundamental (Ortiz 2007, 133). La zona de San José de Apartadó ha sido una de las más vulnerables a la sevicia militar y paramilitar. En la vereda Mulatos, en julio de 1977, fueron masacrados varios pobladores a manos del ejército:

> Ocho pobladores fueron sacados de sus viviendas a las 5:00 a.m., amarrados a los árboles, torturados durante ocho horas y luego asesinados. La población se desplazó para denunciar a los 16 soldados de la base militar de La Maporita (Chigorodó, Antioquia), precursora de la brigada 17, quienes bajo la comandancia del teniente Gualdrón y de los cabos Cruz y Peñalosa, perpetraron la masacre.[125]

Desde el año 1996, el poblado de San José de Apartadó se declaró neutral frente a los actores armados, estrategia a la que ya venían acogiéndose algunas comunidades de la región. El pacto llamado Comunidad de Paz fue suscrito un año después con el acompañamiento de la Diócesis de Apartadó, la Comisión Intercongregacional de Justicia y Paz y el Centro de Investigación y Educación Popular (Uribe 2004, 93-95). La Comunidad lucha por mejorar su calidad de vida a través de una producción comunitaria y un proyecto de economía alternativa; así busca hacer realidad "el sueño de una sociedad alejada del capitalismo y de la exclusión". Para tal fin han puesto en marcha un proyecto de formación continuo para desarrollar una economía distinta: "Para nosotros los lugares de trabajo son canteras de vida, de lucha de la resistencia civil, ahí nos jugamos nuestra comunidad y sabemos que si nos mantenemos en la tierra los asesinos no nos podrán acabar, ni tampoco ese sistema que genera muer-

125 Javier Giraldo Moreno, Escrito dirigido a la Fiscalía Seccional 216 de Bogotá, marzo 16 de 2009. 20. Ver también Giraldo (2010a, 13-20).

te y hambre".[126]

De un encuentro en la Comunidad llevado a cabo en el 2003, surgió una *Red de Comunidades en Resistencia* formada también por comunidades indígenas, negras y campesinas. Una de las iniciativas de esta red fue la creación de la *Universidad Alternativa* en la cual se comparten los saberes generados en la resistencia. Su visión apunta a una concepción de nueva realidad, un imaginario alternativo "que busca crear un nuevo Estado, una sociedad no de consumo ni de capitalismo, una sociedad basada en la solidaridad y en el derecho de los pueblos".[127] En el año 2004, la Comunidad realizó una consulta popular que logró concretar la regulación del orden público, el decreto de una ley seca permanente, la regulación del comercio, así como el control de las personas ajenas que entran a su territorio. A través de mecanismos como las consultas y las asambleas se ha formado una especie de gobierno popular.[128] En el 2006, mediante consulta interna, los miembros ratifican su existencia definida como "población civil campesina, no combatiente y que, a pesar del desarrollo de las hostilidades, se protegerá sin distinción alguna de los rigores de la confrontación". La declaración cobija, también, a los desplazados de las veredas del corregimiento, a quienes brindaran condiciones para la "recepción y alojamiento transitorio". Así mismo, esta forma comunitaria alternativa com-

126 *Banco de datos de derechos humanos y de violencia política: San Josecito de Apartadó*, CINEP, 2005, 24.

127 *Banco de datos de derechos humanos y de violencia política: San Josecito de Apartadó*, CINEP, 2005, 25.

128 *Semana*, 28 de marzo 2005, 33.

prende a todos los habitantes que libremente deciden acatar sus reglamentaciones, y declaran que se abstienen de acudir a alguna de las partes de la confrontación armada, el Estado o la guerrilla, para solucionar los conflictos y problemas internos.[129]

La Comunidad de Paz se constituyó reclamando su exclusión del conflicto armado, y, por lo tanto, no permite la presencia de la Fuerza Pública en su territorio. Sin embargo, contrariando esta decisión se le encargó a la Brigada XVII su "protección". En pocos años ocurrieron más de diez masacres y múltiples desplazamientos.[130] De los 1350 integrantes que fundaron la Comunidad en 1997, más de 180 habían sido asesinados ya en el 2005 (Giraldo 2010a, 361). En una entrevista con la televisión Valenciana de España, el 15 de enero de 2005, explicó Luís Eduardo Guerra, dirigente de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó, que ésta se constituyó:

> [...] como consecuencia del conflicto que hubo en la región desde el 1995 todo el desarrollo del proyecto paramilitar, el exterminio de la Unión Patriótica, el Partido Comunista y en general de todas las organizaciones populares que había en la región. Con todo este exterminio por parte de las fuerzas militares y paramilitares, las comunidades campesinas de San José de Apartadó quedamos completamente solas y sufriendo las agresiones del ejército...

129 Consulta interna de la Comunidad realizada en el 2006. Publicada en: http://www.cdpsanjose.org/

130 *Semana*, 28 de marzo 2005, 32-33.

> actualmente vemos una nueva estrategia para atacarnos a través del bloqueo económico con amenazas abiertas de paramilitares y militares. Porque este gobierno se ha caracterizado por paramilitares que se sienten totalmente parte del Estado [...] económica y políticamente el Gobierno está haciendo un trabajo muy fuerte contra las comunidades [...] estamos resistiendo. No sabemos hasta cuando porque lo que hemos vivido durante toda la historia es que hoy estamos hablando, mañana podemos estar muertos. Hoy estamos en San José de Apartadó mañana puede estar desplazada la mayoría de la gente por una masacre.[131]

Cinco semanas después de esta entrevista, el lunes 21 de febrero de 2005, fue asesinado Luís Eduardo Guerra, junto con su compañera Bellanira Areiza, y su hijo Deineir Andrés de once años. Los militares y paramilitares que consumaron la muerte de toda la familia continuaron hacia la vereda La Resbalosa, a una hora de camino, donde fueron asesinados Sandra Milena Muñoz, su esposo Alfonso Bolívar, y sus hijos Santiago de 2 años y Natalia de 5 años. Alejandro Pérez, un miliciano que vivía cerca y que valientemente intentó resistir la tropa de la Brigada XVII para facilitar la huida de la familia, también fue asesinado (Giraldo 2010a, 77-78). Una persona relató al diario *El Tiempo*: "a las 2:30 llegaron disparando a la casa de Alfonso. Él logró escapar con dos trabajadores y un familiar, ella (la esposa de Alfonso) estaba herida y gritó que no ma-

131 *El Tiempo*, domingo 20 de marzo de 2005, 4.

taran a los hijos y al oírla, Bolívar se devolvió y dijo que lo mataran con ella, y eso hicieron, cuando fue la Comisión los encontraron despedazados en una fosa, a unos 30 a 40 metros de la casa".[132] *El Colombiano* recogió otro testimonio: "fueron muertos a garrote; los cadáveres mostraban huellas de tortura; la cabeza de un niño apareció desprendida del cuerpo por la violencia del garrotazo".[133] Un integrante de la tropa combinada de unidades de militares y paramilitares que llevó a cabo la masacre declaró posteriormente que dichas fuerzas se intercalaron para dirigirse al objetivo y testimonió sobre el operativo:

> Al llegar al patio de la casa de frente miré hacia donde se encontraba la cocina y había una persona de carácter civil, no uniformada, muerta en ese sitio, era una muchacha [...] estando ahí fue que reportan a los comandantes de unos niños menores de 10 años, que estaban debajo de la cama dentro de la casa, fueron sacados de allí al patio, estos eran una niña y un niño, la niña muy simpática calculando la edad como entre 5 y 6 y el peladito también era curiosito [...] se les preguntó a los comandantes que se hacía con estos niños [...] llegaron a la conclusión que estos niños serían una amenaza en el futuro diciendo textualmente de manera que ellos crecían y se volverían guerrilleros o no faltaba el día que alguno

132 *El Tiempo*, domingo 13 de marzo de 2005, 5.

133 Testimonio de Javier Darío Restrepo, *El Colombiano*, 3 de marzo 2005. Ver también Giraldo (2010a, 193-194).

de ellos los viera por ahí y los señalizara, por ese motivo se ordenó a la tropa o a algunos muchachos designados, ejecutarlos en silencio [...] fue entonces cuando en estos instantes apareció el papá de estos niños [...] el papá suplicó a nuestros comandantes que por favor no fueran a matar a los niños, que si querían que lo mataran a él pero que a los niños los dejaran vivir [...] En ese momento cuando él se arrodilla con las manos en la nuca porque le dijeron que se quedara así, los niños caminaron o corrieron hacia él; hablaron cosas como que él les dijo que no se preocuparan que todo iba a estar bien [...] ya consciente de lo que iba a suceder, le dice al niño que ellos iban a hacer un viaje largo y que posiblemente no iban a regresar, es ahí en ese momento que la niña le busca al niño una ropita en un taleguito y se lo entrega despidiéndose y fue cuando fueron apartados el niño y la niña [...] la niña se quedó diciendo adiós con las manos [...] Llegando a un punto alejado de la casa voltié la vista hacia atrás, me quedé un momentito ahí parado y miré como a unos 30 metros, la niña estaba con el comando Cobra [...] observé que el comando Cobra tenía en sus manos un machetico, una peinillita, y se la pasó por el cuello [...] yo vi como el comando Cobra sostenía con una mano a la niña por el hombro, en seguida la tomó por el cabello por encima de la cabeza y le pasó el machete por la garganta, la soltó y cayó la niña al suelo. Ya viendo este hecho me

> dispuse a seguir mi camino hasta mi unidad.[134]

El director seccional de Fiscalías de Antioquia, Francisco Galvis, atribuyó la matanza a las FARC y afirmó: "de vez en cuando ese grupo irregular usa la comunidad de paz como sitio de descanso y veraneo".[135] Las Fuerzas Armadas también inmediatamente declararon a las FARC culpables de la masacre y afirmaron que el Ejercito habían estado a tres días de marcha de distancia del lugar (Vargas 2006, 159-161). La versión militar alegaba que Luis Eduardo Guerra había pensado dejar su cargo como líder de la comunidad y que quería "reinsertarse", razón por la cual la guerrilla lo habría asesinado.[136] Esta afirmación fue contestada por el jurista Alberto Aguirre de la siguiente manera:

> Guerra, campesino de origen, de existencia y de oficio representó a su pueblo en el Encuentro de Comunidades de Paz del Mundo, realizado en Italia en 2003. Uno de los más fuertes del grupo, convencido de sus ideas, imbuido de amor a los suyos... se preparaba para llevar a la CIDH la denuncia de los atropellos. Es ludibrio que alguien se haya atrevido a recoger el infundio de que Luís Eduardo Guerra se prestaba para abandonar a su Comunidad, y que por eso lo mataron. Matar y luego mancillar es tác-

134 Declaración de Jorge Luis Salgado David frente a la Procuraduría los días 30 de enero y 8 y 19 de febrero 2008 citado en Javier Giraldo (2010a, 193-194).

135 *El Tiempo*, 4 de marzo 2005, 4.

136 *El Tiempo*, lunes 21 de marzo de 2005, p. 4.

tica fascista.[137]

El vicepresidente Francisco Santos expresó que era "un cuento chimbo" la denuncia de la Comunidad que acusaba al Ejército. La prensa hizo eco a la versión del vicepresidente con titulares como: "Investigan una posible masacre en Apartadó", "Sólo Dios vio cómo los mataron", "Desmovilizado culpa a las Farc de las muertes en San José", "Delación, única pista de masacre". Los titulares recurren a la relativización de los hechos y a una apelación metafísica, seguida por la inculpación de las FARC. Esto tiene que ver con una estrategia "informativa" que descalifica las denuncias de la comunidad y acoge como criterio la inocencia *a priori* del Estado.[138] Cuando el 14 de marzo de 2005, la CIDH en audiencia analizó la violación de derechos humanos en las Comunidades de San José de Apartadó en Antioquia, Jiguamiandó y Cubaradó en Chocó, el director del programa de Derechos Humanos de la Vicepresidencia de Colombia, Carlos Franco, expuso ante el organismo internacional dudas sobre la autoría del Ejército en la masacre. Franco manifestó que: "El Estado está obligado a proteger a la gente y se protege con pie de fuerza".[139] En el Consejo de Seguridad llevado a cabo en la Brigada XVII con sede en Carepa, después de perpetrada la masacre, el entonces presidente Álvaro Uribe Vélez dijo que en la Comunidad de San José de Apartadó había: "Líderes, patrocinadores

137 Alberto Aguirre, "Los dejó solos", *Cromos*, No. 4542, marzo 14 de 2005, 14.

138 Juan Diego Restrepo y Vilma Liliana Franco, "Propaganda y desinformación contrainsurgente: Legitimidad y verdades en disputa". En Franco Restrepo (2009, 483-484).

139 *El Tiempo*, martes 15 de marzo 2005, 6.

y defensores, que están seriamente señalados por personas que han residido allí de auxiliar a las Farc y de querer utilizar a la comunidad para proteger a esta organización terrorista, a las Farc".[140] La Brigada XVII alegó que en las Comunidades de Cacarica y San José de Apartadó hace presencia de los frentes 5, 34 y 58 de las FARC. Una fuente del Gobierno señaló que: "No se puede hablar de neutralidad porque no hay conflicto. Es inadmisible que se impida el ingreso al Ejército a esas comunidades porque es poner al Estado al mismo nivel que la guerrilla". El ministro de Defensa Jorge Alberto Uribe anunció el ingreso de la Fuerza Pública y señaló que "no podrá haber comunidades de paz sin presencia de la fuerza pública".[141]

"Nosotros lo que queremos es decirles no a los actores armados. No vamos a vivir con un actor armado porque nuestro reglamento impide la imposición de las armas", dice un campesino de la Comunidad en entrevista con el enviado especial de *El Tiempo.* Al preguntársele si la policía es un actor armado responde: "Cómo no van a ser armados, no ve que tienen armas y uno para trabajar no necesita estar junto a un armado; uno trabaja mejor si lo dejan quieto y nadie lo molesta".[142] Thora Gehl, representante para Colombia de *Consejería en Proyectos*, afirmó que la decisión del Estado exponía a los pobladores a una situación de desplazamiento.[143] Ante la inminente llegada de la Fuerza Pública, los integrantes de la Comunidad prepararon,

140 H. Morris, "Medios de comunicación informan un conflicto irreal", *UN Periódico*, 14 de agosto de 2005, 8.

141 *El Tiempo*, miércoles 9 de marzo 2005, 2.

142 *El Tiempo*, domingo 13 de marzo de 2005, 4.

143 *El Tiempo*, lunes 21 de marzo de 2005, 4.

efectivamente, su desplazamiento hacia un nuevo asentamiento. La amenaza de que cuarenta policías se instalarían en su territorio obligó a la mayoría de los pobladores a partir hacia el terreno que llamaron "San Josecito lugar de dignidad". Debido a la obstinada orden presidencial, desde abril de 2005, se rompió todo diálogo entre la Comunidad de Paz y el Estado. Los habitantes desplazados solicitaron a la Defensoría del Pueblo dar testimonio del estado en que quedaron sus moradas, mientras pedían protección internacional para evitar nuevos atropellos. Una de las figuras jurídicas que los pobladores vislumbraron ante el ingreso de la policía en su territorio fue una solicitud masiva de asilo político.[144] La presencia internacional es requerida cada vez más por la Comunidad de Paz. El testimonio de uno de sus miembros dice: "[...] esperamos que lleguen porque sentimos que si no fuera por esas entidades internacionales, no estaríamos aquí. Del Estado no hemos recibido sino ataques."[145]

La serie de demandas que la Comunidad ha venido interponiendo, desde hace ya varios años, en uso de sus derechos constitucionales, como son los derechos de petición, tutelas, y denuncias formales, ha sido estigmatizada y llamada por el establecimiento "guerra jurídica".[146] Un exponente de esta corriente de pensamiento, Plinio Apuleyo Mendoza, aseguró que la rama judicial debe ser alineada con la política para combatir el "terrorismo". Las múltiples demandas jurídicas que se interponen contra los militares, él las conside-

144 *Semana*, 28 de marzo 2005.

145 *El Tiempo*, martes 22 de marzo de 2005, 4.

146 *Semana*, 28 de marzo 2005, 32-33.

ró "falsas pero bien cimentadas acusaciones" a cargo de "brazos políticos de las Farc".[147] Apuleyo Mendoza consideró las denuncias de las masacres de San José de Apartadó, que fueron llevadas ante la Comisión y Corte Interamericana de Derechos Humanos, "agresiones" y hechos "montados". Estos casos, según él, "no soportarían una real veeduría internacional" y en cambio "han sido sometidos a la buena crítica de analistas de la guerra política como Fernando Londoño".[148] El ex ministro del Interior, Fernando Londoño afirmó: "San José de Apartadó es el punto neurálgico de la guerra política contra Colombia. Con otros de su clase estaríamos perdidos".[149]

La Comunidad de Paz persiste en su autonomía y rechaza el aparato judicial del Estado colombiano. La exalcaldesa del municipio de Apartadó, Gloria Cuartas, cuando fue llamada a declarar ante la Fiscalía colombiana, a propósito de la masacre del 2005, aclaró que:

> No voy a ir a ninguna declaración teniendo en cuenta que todos los testimonios que hemos aportado durante ocho años de la comunidad no han contribuido a esclarecer los crímenes por la Fiscalía, siempre llaman a las víctimas y no a los victimarios. La Comunidad decidió declarar en la Corte Interamericana y yo me uno a la ruptura

147 *El Espectador*, "Santos: La guerra que está ganando… y la otra", 16 al 22 de diciembre, 2007, 9A.

148 *El Espectador*, "Santos: La guerra que está ganando… y la otra", 16 al 22 de diciembre, 2007, 9.

149 *El Tiempo* lunes 14 de marzo de 2005, 21.

con el sistema judicial colombiano.[150]

A la misma conclusión ha llegado el sacerdote Javier Giraldo quien, en un libro publicado en 2010, cuestiona todo el sistema judicial y otros órganos del Estado:

> Luego de muchos años de haber acudido al sistema judicial colombiano para denunciar y demandar justicia en favor de millares de víctimas de crímenes de lesa humanidad o de graves violaciones a sus derechos fundamentales, comencé a preguntarme yo mismo por qué recurría a agentes y a órganos de un Estado que, en otras de sus instituciones y mecanismos, era el que perpetraba los crímenes.[151]

El aparato judicial colombiano comenzó a judicializar a quienes denuncian el "buen nombre de las fuerzas militares". Uno de los casos concretos es el juicio contra Javier Giraldo. La Fiscal Seccional 216 de Bogotá, en marzo de 2009, citó a Giraldo a una diligencia judicial a propósito de dos demandas "por calumnia e injuria" interpuestas contra él por el coronel Néstor Iván Duque. Giraldo respondió el llamado con un largo escrito donde argumenta su rompimiento con el aparato jurídico estatal. Describe atrocidades perpetradas por el Estado a través de las fuerzas militares y paramilitares:

150 *El Tiempo*, 15 de marzo 2005, 6.

151 Giraldo (2010b, 219-220).

> Los centeneras de hechos que revelan sin pudor alguno el colapso ético de la "justicia", combinan la impunidad desafiante con que se protege la criminalidad de los agentes del Estado y de sus auxiliares paramilitares, con el montaje judicial, mediante el cual se pretende mantener bajo el terror a quienes persisten identificarse como defensores del proyecto de Comunidad de Paz.[152]

En una columna de opinión "¿Objeción de conciencia?", el abogado Mauricio García Villegas (2009) criticó la posición de Giraldo por rechazar "todo el aparato de justicia del Estado" y se refiere a un "circulo vicioso" que se crea cuando los ciudadanos no colaboran con la justicia por no creer en ella, lo cual hace que ésta sea inoperante. Giraldo responde:

> [...] quizás lo más preocupante de su escrito sea su insinuación de que el círculo vicioso se deba romper por la colaboración de los ciudadanos con la "justicia" y no por un saneamiento previo de la misma [...] me parece difícil creer que una persona de su trayectoria y calidades, esté invitando a colaborar con un aparato judicial que desconoce el principio constitucional de la separación de poderes y a someterse a procedimientos judiciales donde los supuestos "delincuentes" que deben ser perseguidos, los define el poder ejecutivo a través de las

152 Escrito dirigido a la Fiscalía Seccional 216 de Bogotá, marzo 16 de 2009. 20.

> brigadas militares y de otros organismos de "seguridad".[153]

El 30 de septiembre de 2021, luego de casi 25 años de estar constituida la Comunidad, *El Espectador* entrevistó al sacerdote Giraldo sobre la situación en la actualidad:

> Con la desmovilización de las Farc, el paramilitarismo fue tomando el control de todo este territorio. Pero hay que recordar que el perseguidor central de la Comunidad había sido la Brigada XVII. Entonces ahora hay otro tipo de relación entre el paramilitarismo y esta brigada, que es de mucha tolerancia, en el sentido de que hay una coordinación tan bien pensada, tan astuta.[154]

La autonomía que reclama la Comunidad ha dado lugar a conflictos y confrontaciones con el Estado colombiano que se manifiestan en el campo jurídico y político. San José de Apartadó es una comunidad con una amplia trayectoria de rebeldía, con un sentido profundo de su dignidad y un enorme valor civil, que

153 Javier Giraldo Moreno, Carta a *El Espectador* 27 de abril de 2009. Un ejemplo de lo que señala Giraldo es el caso de un líder, miembro de su Consejo Interno, que, en los meses de enero y febrero de 2009, estaba siendo compelido a actuar en contra de su Comunidad: "El Coronel Germán Rojas Díaz, comandante del Batallón Voltígeros, a través de una serie de hostigamientos, le ha dejado claro a Reinaldo Aleiza qué si no se presta para ayudar a destruir la Comunidad de Paz, será judicializado como "financista del Frente 56 de las FARC" y como "narcotraficante". Escrito dirigido a la Fiscalía Seccional 216 de Bogotá, marzo 16 de 2009, 20.

154 Carlos Giraldo Zuluaga, "La campaña contra la Comunidad de Paz de San José de Apartado", *El Espectado*r 30 de septiembre 2021.

fue capaz de imaginar "un nuevo pacto fundacional" orientado a establecer reglas de la vida en común, eligiendo sus propias autoridades y representándose a sí misma en el contexto nacional e internacional. Esto implica un contrapunto entre soberanía en vilo y la autodeterminación social. Esta última es la que da sentido a las acciones y estrategias de los pobladores, que rebelándose contra poderes autoritarios y emancipándose del orden estatal que los oprime, redescubren nuevas formas de producción de poder al suscribir pactos sociales alternativos de democracia participativa.[155] La búsqueda comunitaria y política que encarna la Comunidad de Paz de San José de Apartado se escapa del peligro soberano, sobre el que nos advierte Hernán Alonso Jaramillo Fernández (2021), en un texto en torno a la reparación moral enfocada desde las experiencias comunitarias ajenas al espacio gubernamental de la soberanía estatal:

> [...] este espacio comunitario [autónomo y alternativo] puede ser reducido, a causa del papel que asume el Estado, al vínculo institucional y soberano, perdiéndose de vista el horizonte ético e inesperado que puede emanar del vínculo comunitario. Según este efecto concéntrico de lo institucional, el espacio comunitario tiende a limitarse al presupuesto nómico de la relación (vínculo institucional, jurídico y soberano), dentro

155 María Teresa Uribe de Hincapié, "San José de Apartadó: ¿una comunidad de paz o un nuevo pacto fundacional?", citado en Noguira (2003, 116). Ver también Uribe (2001, 260-261) y Uribe, (2004a, 75-117). Sobre la obra de María Teresa Uribe de Hincapié ver López Lopera, y Giraldo Jiménez (2009).

> del cual ocurre el reconocimiento y el supuesto restablecimiento normativo y moral de los lazos rotos. La distancia entre comunidad y Estado, en medio de una tensión irresoluble, adquiere así tácitamente una reconciliación que refleja el núcleo biopolítico de la reparación: el restablecimiento de una soberanía biopolítica.

La autonomía comunitaria sostiene un diferendo permanente con el papel que reclama el Estado como sujeto y fuente exclusivos del poder político y jurídico. El hecho de que existen distintos focos de poder sugiere pensar la relación comunitaria y social en términos de fuerzas en constante lucha que cuestionan la soberanía estatal. En el último capítulo de este libro voy a proponer considerar estos fenómenos bajo la óptica de una conceptualización nueva centrada alrededor lo que vamos a llamar *espacios de disposición*.

III

Violencia y Democracia

Seguridad y Soberanía

Es el soberano quien representa a la historia, sosteniendo en la mano el acontecer histórico como un cetro. Esta concepción es todo lo contrario a una licencia de los hombres de teatro. Se basa en ciertas ideas políticas. En una última confrontación con las doctrinas de la Edad Media, a lo largo del siglo XVII se iría formando un nuevo concepto de soberanía. [...] Si el concepto moderno de soberanía acaba por otorgar sin reservas al príncipe un supremo poder ejecutivo, el barroco se desarrolla a partir de una discusión sobre el estado de excepción, y considera que la función más importante del príncipe consiste en evitarlo. Quien manda está destinado de antemano a detentar dictatorialmente el poder durante el estado de excepción, cuando la guerra, la rebelión u otras catástrofes así lo provoquen.

Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*

El Paro Nacional Indefinido de 2021 fue brutalmente reprimido por el ESMAD, rebautizado "Unidad de Acompañamiento y Dialogo" después de la victoria electoral de Petro, mientras se decretaba la "asistencia militar" a grandes partes del país. Esta militarización equivalía a un estado de excepción o de "Conmoción interna". Esta propensión a los estados de excepción ha sido un "habitus histórico" en Colombia (Sandoval 2007, 12). En este sentido, el país vivió en un estado permanente de excepción (Ariza 1997, 7-10; Mantilla 2005, 33-74; Pérez 2005, 75-148; Castellanos 2005, 149-220; García y Uprimny 2006, 531-571). Esto no significa que necesariamente se haya declarado jurídicamente como tal. Como Agamben (2004, 44) ha señalado: "[...] conforme a una tendencia activa en todas las democracias occidentales, la declaración del estado de excepción está siendo progresivamente sustituida por una generalización de la seguridad como técnica normal del gobierno". La Ley de Seguridad que fue presentado por el Gobierno de Duque en diciembre de 2021, representó una continuación de la política uribista y santista de "Seguridad Democrática". El régimen uribista convirtió esta "llave maestra" de su política en "un principio sagrado" que como tal no podía ser examinado, debatido y criticado (Camacho 2008). El jurista Mauricio García Villegas (2006a) consideró, en un artículo con el título "Consenso y conflicto", que todavía "[...] la izquierda tiene dificultades para reconocer el consenso [...] es tímida cuando habla de los horrores del secuestro, del terrorismo de la guerrilla, del derecho a la propiedad [...] No debería serlo. La seguridad no tiene color político". Haciendo eco de estas palabras el Gobierno de Uribe afirmó, en un comunicado de 2007, lo siguiente: "La política de Seguridad

Democrática no hace parte de supuestas divisiones entre "izquierda" y "derecha". Al contrario, es un valor para garantizar la eficacia del pluralismo. El actual Gobierno, en su afán por derrotar el terrorismo para fortalecer la democracia, ha demostrado que actúa de manera soberana".[156] Tres días después de esta declaración del régimen uribista, García Villegas escribió en una crónica en *El Tiempo*: "el Gobierno tiene buenas razones para defender algunos de los resultados de su política de seguridad democrática".[157] En efecto, desde entonces un cierto consenso tomó cuerpo alrededor de este tipo de discurso. Toda expresión política que se salía de este consenso preestablecido por las fuerzas del orden fue estigmatizada. El ideólogo del régimen uribista, José Obdulio Gaviria Vélez (2002) consideró:

> De Uribe puede decirse lo que Manuel Sánchez Sarto dijo de Hobbes: Quiere la paz a toda costa, ¿quién vería en ello una afirmación totalitaria? Su ferviente pasión por el orden, y cualquier manifestación de fuerza legal que sea necesaria para mantenerla le parece justa.

La garantía constitucional del Estado sobre la seguridad y la propiedad reifica una condición histórica volviéndola ontológica, naturalizándola en vez de repararla. En una columna de opinión afirma García Villegas (2006b, 13): "Los defensores del gobierno, con buen juicio, estiman que Colombia necesita instituciones más fuertes, instituciones que sean capaces de proteger los ciudadanos empezando por la seguridad

156 *El Tiempo*, el 24 de noviembre 2007.

157 *El Tiempo*, el 27 de noviembre 2007.

personal y la propiedad". En realidad, la defensa de "los derechos humanos" en su variante liberal se reduce a la seguridad de los derechos de propiedad de los cuales nos habla García Villegas. Un tal discurso de "los derechos" que no cuestiona los poderes y políticas dominantes, ni la gran propiedad sirve para la expoliación y expresa la posición de una élite que ve sus intereses amenazados (Franco 2009, 183-217). Las relaciones de propiedad desiguales son mantenidas por el Estado, que protege los llamados "derechos a la propiedad" (Menke 2015, 207-225). Hay que cuestionar estas nociones de "seguridad", de "derechos de propiedad", de "legitimidad" y de "orden legal" del "Estado fuerte" que los sectores privilegiados necesitan y buscan crear. El tipo de "seguridad" que el discurso de los "derechos" y "el orden" presenta como de naturaleza ontológica es el resultado de condiciones históricas. Los derechos de propiedad y la garantía constitucional de seguridad, encarnada en "el concepto de policía", sirven para reproducir un orden desigual con sus condiciones sociales de opresión. Para Hobbes (1974, 171-172) se configura el poder soberano y la propiedad como necesarios para la consecución de la paz pública:

> [...] antes de constituirse el poder soberano [...] todos los hombres tenían derecho a todas las cosas, lo cual causa necesariamente guerra. Y, en consecuencia, siendo esa propiedad necesaria para la paz, y dependiendo del poder soberano, es el acto de ese poder encaminado a la paz pública.

Los defensores del "derecho a la propiedad" y de la "seguridad democrática" son fieles seguidores del filósofo inglés Thomas Hobbes. García Villegas (2007)

muestra sus inclinaciones hobbesianas en otra de sus columnas de opinión:

> Desde la Independencia asistimos a guerras propiciadas por grupos que esgrimen estos dos razonamientos - falta de Estado o falta de justicia - para justificar la desobediencia o el levantamiento armado contra el Estado [...] Pregunto, entonces, ¿estamos en Colombia en un régimen globalmente ilegítimo? Algunos piensan que sí. No lo creo [...] La misma pregunta puede hacerse respecto de la desobediencia por falta de Estado. ¿Estamos frente a un Estado colapsado? Tampoco lo creo. [...] El consenso sobre el carácter globalmente legítimo y eficaz del régimen político colombiano es indispensable para conseguir dos propósitos. En primer lugar, para consolidar el proyecto de sociedad plasmado en la Constitución de 1991. [...] En segundo lugar, para terminar de una vez por todas con esa violencia endémica, engendrada en la creencia de que todo levantamiento contra el Estado que se funde en razones de justicia o de eficacia es un acto de rebelión política y por lo tanto justificable.

Este tipo de posición lamenta que los proyectos políticos que en Colombia han intentado la centralización del poder en manos del Estado siguen sin éxito definitivo. En este sentido, García Villegas (2001, 35-36) escribe: "El cumplimento del contrato social siempre ha sido muy parcial en Colombia. En términos hobbesianos, nunca se ha cumplido a cabalidad el *pactus*

subiectionis, esto es, el sometimiento de los ciudadanos al poder central." La filosofía mecanicista de Thomas Hobbes tiene el propósito de afrontar lo que él ve como el problema político fundamental: el de la constitución de la sociedad y la evitación de la guerra civil.[158] El primer paso para hacer posible la sociedad es que cada uno renuncia a una parte de su poder. Cuando hay esta transferencia de derechos y de poderes hay lo que Hobbes llama un "contrato". La sociedad se funda en un contrato; el acuerdo de no aniquilarse mutuamente. Este contrato no puede asegurase si no hay un soberano que concentre el poder en sus manos. Por temer en todo momento que se desatara la guerra civil, Hobbes insistió, que, una vez "firmado" el contrato, debía otorgarse al soberano un poder absoluto. Para Hobbes (1974, 150), el Estado es origen y garante de las condiciones en las que puede florecer la actividad humana, a partir del sometimiento a un soberano mediante un intercambio de obediencia por protección:

> Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que

158 En su seminario *La bête et le souverain*, Derrida (2008, 54) considera que el discurso político de Hobbes es a la vez organicista y mecanicista: « Cette systématique de Hobbes est inconcevable sans cette prothétatique (à la fois zoologiste, biologiste et techno-mécaniste) de la souveraineté, de la souveraineté comme animal-machine, machine vivante et machine de mort ».

> vosotros también transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia) de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa.

Hobbes distinguió un estado natural caótico, caracterizado por un conflicto permanente (*bellum omnium contra omnes)* en el cual el hombre es un lobo para el hombre (*homo homini lupus*), de un estado artificial –él lo llama "técnico"– : un *corps machine* que introduce un orden legal en el supuesto lugar de la anarquía natural, en el que los miembros de una sociedad deponen su poder individual a favor del soberano. Hobbes no considera el estado de naturaleza como una época de la historia, sino más bien como un principio interno al Estado, que se revela en el momento en que éste está como "si estuviera disuelto". El estado de naturaleza, en tanto que afuera de la ley, es asimilado y producido como un estado de excepción en el cual la ciudad aparece *tanquam dissoluta*. No se limita a situarlo en el nacimiento real o ficticio del Estado. Según su especial contractualismo, el estado de guerra es una situación inminente que después de la constitución del Estado brota en los intersticios, en los límites y en las fronteras de éste. Norberto Bobbio (1997, 54) señala al respecto que en Hobbes:

> [...] el estado político surge cómo antítesis al estado natural, del que tiene la función de eliminar los defectos, y el estado natural, resurge como antítesis del estado

político en el momento en que éste no logra el objetivo para que el ha sido instituido.

Hobbes concibió el Estado como un hombre artificial cuya voluntad ha de tenerse en lugar de la de todos los hombres. Puede disponer de la fuerza de ellos y de sus facultades para la defensa común y la paz. La soberanía así constituida asume la personalidad de todos. En ausencia del soberano, no hay Estado ni sociedad, sino una multitud acéfala. Hobbes llama al soberano "dios mortal" y une en sus manos la espada y el báculo. En el contrato de sumisión, las voluntades y juicios individuales son reducidos a una única voluntad, la del Soberano. La obediencia de los súbditos es la que otorga la prosperidad a la república, no la forma de gobierno. Las opiniones disidentes son, en el pensamiento hobbesiano, la causa de la sedición o del desmoronamiento político, a diferencia del pensamiento antiguo que la situaba principalmente en los conflictos de clase y el desequilibrio en la repartición de poderes. Para Hobbes el derecho a mandar por parte del soberano implica la renuncia de los súbditos a resistirse. Aquí aparece la idea de que quien se somete a un soberano hace suyos en consecuencia por anticipado todos sus actos. Elegido el soberano, cada hombre se reconoce así mismo como autor de lo que arbitrariamente dispone aquél. Ese poder absoluto es una fuente suprema que se convierte en la base de todo el aparato conceptual del positivismo jurídico: del principio de legalidad y convencionalidad del derecho (Ferrajoli 2004, 134; Bodenheimer 1997, 160-164). Las leyes no son sino una mera decisión de la voluntad, y, por lo tanto, el legislador soberano no está obligado por ellas, puede cambiarlas cuando así le convenga o pasarlas por alto.

El soberano como no puede ser castigado legalmente tampoco podrá ser resistido legalmente. Hobbes (1974, 179) insiste en que "nadie tiene libertad para resistir la fuerza del Estado, en defensa de otro hombre, culpable o inocente, porque semejante libertad arrebata al soberano los medios de protegernos y es, por lo consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno". Destruir a quien niega al soberano o se opone contra él es, en la lógica hobessiana, legítimo porque al protestar ha incumplido el pacto. Hobbes no nos presenta una visión tranquilizadora de un poder que una vez impuesto va a ejercer su acción de gobierno de una forma pacífica. La aglutinación política que busca el Estado es un orden que se impone desde arriba y mediante el terror.[159] Rancière (1995, 118) afirma que el terror estatal busca la efectivización y la interiorización de la *arkhé* (mando, gobierno) en los términos de la "parapolítica". Es de notar que utiliza el término "parapolítica" en una acepción diferente a la que es común en Colombia. Para Rancière la parapolítica moderna desde Hobbes se define por "una naturaleza específica, una 'individualidad' estrictamente correlacionada con el absoluto de una soberanía que debe excluir la disputa de las fracciones, la disputa de las partes y sus partes". Rancière (1995, 114) considera que la parapolítica "comienza por una descomposición primera del pueblo en individuos que exorciza de un golpe, en la guerra de todos contra todos, la guerra de clases en que consiste la política".

Un gobierno soberano demanda siempre la presen-

159 Sobre la concepción de Hobbes del miedo ver Rodríguez Feo (2002, 75-107).

cia de la fuerza, la cual está presente tanto en el caso de tener que aplicarse como en el caso contrario. Tal como afirma Hobbes (1979, 266): "[...] el que posee este derecho dispone de poder coercitivo sobre el resto de la comunidad y puede, por tanto, moldear y gobernar como le plazca sus acciones lo cual equivale a soberanía absoluta". Para Hobbes los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras. El "soberano" es aquel individuo o grupo de individuos que posee el monopolio de fuerza suficiente para concretar sus propósitos. La República ejerce un poder coercitivo que obliga mediante el terror que causa en los hombres un castigo mayor que aquel beneficio individual derivado de la ruptura del pacto. El miedo está siempre presente en el contrato de sumisión. En el capítulo XXVII del *Leviatán* el miedo es definido como la única cosa que motiva la obediencia a la ley, la no-infracción de la ley y la conservación de las leyes. Y como no hay ley sin soberanía, habrá que decir que la soberanía reclama e implica el miedo como su condición de existencia, pero también como su mayor efecto. Como dice Derrida (2008, 68-69) en su seminario *La bête et le souverain*: "la soberanía mete miedo, y el miedo hace al soberano.[160]

Es a partir de esta tradición hobbesiana de pensamiento que el discurso sobre "el pacto" de soberanía empieza a tomar forma. La relación Soberano – súbdito implica que el primero es voz del segundo. El sobe-

160 Unas líneas más arriba Derrida (2008, 68) señala: « *Léviathan* est le nom d'un animal-machine à faire peur ou un *organon* prothétique et étatique, un État comme prothèse, l'organe d'une prothèse étatique, ce que je surnomme une *prothétatique* (tableau), qui marche à la peur et règne par la peur ».

rano es juez; es él quien determina qué doctrinas llevan a la paz para evitar la discordia y la guerra civil. Impone los castigos necesarios, los más afanosos son para los que constituyen un peligro público. La soberanía constituye el concepto jurídico-político que permite al Estado afirmarse como organización del poder fundado sobre el monopolio de la violencia. Esto conlleva una exigencia de unificación y de concentración del poder con el fin de ejecutar, a través de una única instancia, el monopolio de la fuerza dentro de un determinado territorio y sobre una población concreta. La fundación del Estado no es un acontecimiento que se da en un momento histórico, sino que opera continuamente en la forma de la decisión soberana sobre la vida de los ciudadanos a quienes puede dar muerte, elemento originario de la política. Agamben (2003, 51) observa que:

> [...] en Hobbes el estado de naturaleza sobrevive en la persona del soberano, que es el único que conserva su *ius contra omnes* natural. La soberanía se presenta, pues, como una incorporación del estado de naturaleza en la sociedad o, si se prefiere, como un umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley, y es propiamente esta indistinción la que constituye la violencia soberana específica.

En realidad, la soberanía no se funda en contratos de voluntad, en derechos ciudadanos, sino en esta supervivencia del estado de naturaleza dentro del Estado, en la inclusión del afuera de la ley en el Estado para producir una vida desnuda sobre la que el derecho del soberano puede disponer exactamente como puede

decidir sobre la vida o muerte de sus súbditos (*vitae necisque potestas*). El soberano es ley viviente –*nomos empsychos*–, lo que significa que él no está obligado por la ley que lo constituye. La ley coincide en él con una anomia (*a-nomos*). El tratado de Diotógenes sobre la soberanía señala esta contradicción: "puesto que el rey tiene un poder irresponsable [*archàn anypeúthynon*] y es él mismo una ley viviente" (Delatte, 1942, 39). Precisamente por esta identificación entre soberano y ley se constituye el fundamento anómico del derecho. El *nomos empsychos* es la forma primaria de la conexión que el estado de excepción establece entre un interior y un exterior de la ley. Es, en este sentido, el arquetipo de la teoría moderna de la soberanía (Agamben 2004, 130-131):

> Antes de asumir la forma moderna de una decisión acerca de la emergencia, la relación entre soberanía y estado de excepción se presenta en la forma de una identidad entre soberano y anomia. El soberano, en la medida en que es una ley viviente, es íntimamente *anomos*. Aquí también el estado de excepción es la vida –secreta y más verdadera– de la ley.

Ahora bien, el término italiano *bandito* significa tanto "desterrado" como "bandido", así lo observa el traductor al castellano del texto de Giorgio Agamben (2000, 88) "La política del exilio", en el cual éste último propone:

> [...] llamar bando (del antiguo término germánico que designa tanto la exclusión de la comunidad como el mando y la insig-

> nia del soberano) a esta relación entre la norma y la excepción que define el poder soberano.

La guerra civil o los movimientos de insurrección de gran envergadura establecen un poder paralelo al del Estado y fracturan la capacidad que este tiene para ejercer la soberanía. Definir qué es lo que se entiende por estado de excepción es una tarea difícil, entre otras cosas, debido a la estrecha relación que mantiene con situaciones en las que las fuerzas internas de oposición representan una amenaza inminente para el poder dominante. Roland Barthes (1985) señala, en su libro *Mitologías*, la forma en que léxico y gramática pueden estar políticamente comprometidos; denuncia la ideología burguesa soterrada bajo la apariencia de naturalidad y lleva a cabo una semiología general del mundo burgués, entendiendo la semiología como el estudio del funcionamiento de los signos en el seno de la vida social y política. Barthes utiliza una técnica analítica estructuralista derivada de la lingüística saussureana con el fin de desnudar la mala fe y los mitos de la sociedad burguesa contemporánea. Refiriéndose al vocablo *banda* (fuera de la ley, rebeldes o condenados de derecho común), Barthes (1985, 141) habla de su utilización para negar el estado de guerra o de conflicto armado y político:

> Éste es el ejemplo típico de un lenguaje axiomático. La deprecación del vocabulario sirve aquí de manera precisa para negar el estado de guerra, lo que permite anular la noción de interlocutor. "No se discute con los que están fuera de la ley." La moralización del lenguaje, de este modo, permite

> remitir el problema de la paz a un cambio arbitrario de vocabulario.

El jurista alemán Carl Schmitt —apreciado por Benjamin (2006, 268) quien, en la década veinte, lo cita en su *El origen del 'Trauerspiel' alemán*— argumenta en su estudio *El Concepto de lo Político* (1991, 60) que la *differentia specifica* de lo político es la relación amigo-enemigo. Lo político emerge cuando surgen grupos que se ubican en oposición a otros en una relación de enemistad (Neocleous 1996, 13-23; Serrano 2002, 1-70).[161] Tales relaciones exhiben, según Schmitt (1991, 67), una lógica existencial que supera los motivos que eventualmente los impulsaron a esta situación: "Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar los hombres en amigos y en enemigos". Cada uno de los grupos así definidos percibe al otro como un adversario irreconciliable contra el que se debe luchar, y si es posible derrotar. Lo político no consiste en la guerra o en el conflicto armado como tal, sino precisamente en la relación de enfrentamiento y confrontación. En esto sigue cerca el planteamiento de Hobbes, de quien Schmitt (1963, 64) en 1932 decía que es un "gran espíritu político, sistemático por excelencia", en 1938 lo dedica un trabajo titulado *Der Leviathan in der Staatlehre des Thomas Hobbes*, y en 1954 seguía considerando como "el más moderno de todos los filósofos que han tratado el tema del poder" (2010, 45).

161 Refiriéndose a esta relación Arturo Alape (2000, 240-248) hace reiteradas referencias a Schmitt en su libro *Manuel Marulanda, Tirofijo. Colombia: 40 años de lucha guerrillera.*

sencia de un estado de excepción *de facto*. En este sentido, el término decisión remite no solo a los casos en que se acude al estado de excepción mediante una declaración jurídica, sino, también, *de facto*, es decir, no implica legitimarse respecto de norma alguna. El poder se supone enraizado en la soberanía popular, pero reside realmente en quien decide en una crisis o en el estado de excepción. La capacidad de ejercer soberanía está en parte constituida fuera de la ley toda vez que las acciones del soberano, en una situación de excepción, no pueden acotarse por las leyes. Todo orden legal tiene un "exterior", es decir, se fundamenta en una condición política previa a la ley.

Entre derecho y violencia la cultura jurídica ha querido establecer una diferencia que muchas veces se demuestra insostenible. El derecho como sistema institucional de solución de conflictos no excluye la violencia. Una Constitución sólo puede sobrevivir si el acto político constitutivo está apoyado por algún poder político-militar. El derecho estatal no puede existir sin el recurso a la violencia legitimada; pero al mismo tiempo la violencia estatal, la única admitida, no puede presentarse como legítima sin un derecho que la regule a través de distinciones y diferencias respecto de otras formas de violencia. Es decir, el Estado aplica el mismo medio que quiere regular, la violencia, pero dentro de un marco legal que la vuelve "legítima". Sin embargo, tal como Benjamin (2001, 128) señala

> [...] toda violencia conservadora debilita a la larga indirectamente, mediante la represión de las fuerzas hostiles, la violencia creadora que se halla representada en ella [...] Ello dura hasta que el momento en el

> cual nuevas fuerzas, o aquellas antes oprimidas, predominan sobre la violencia que hasta ahora ha fundado el derecho.

Dice Benjamin (1977, 183) que hay un interés del derecho en la monopolización de la violencia (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*). La violencia estatal tiene como condición material la existencia de una fuerza física pública legal que dispone de armas y que busca establecer el monopolio de la misma fuerza. Tal como Louis Althusser (1994b, 474) afirma: "Eso es sin duda lo que constituye, en el fondo, la razón del carácter tan 'especial' del aparato que es el Estado: todo lo que en él funciona, bajo su nombre, sea el aparato político o los aparatos ideológicos, está sostenido silenciosamente por la existencia y la presencia de esta fuerza física pública armada". El Estado pretende monopolizar las prácticas represivas a través de las armas y de la legislación e imponerse como un sujeto político hegemónico.

En el caso colombiano, María Teresa Uribe (2002, 136) esclarece esta situación político-estructural al sostener lo siguiente: "[...] no olvidemos más que detrás de la institucionalidad palpita la guerra y que en los códigos podemos reencontrar la sangre seca de muchos derrotados". El terror practicado por las clases dominantes colombianas es una constante histórica que ha tenido como consecuencia la rebelión. Esta no es una ruptura de un sistema pacífico de leyes sino, simplemente, el reverso de la guerra que mantienen permanentemente contra los pobres y excluidos. Foucault (2000, 78-79) expresa una idea similar cuando se pregunta:

Después de todo, ¿qué significarían, qué podrían ser la idea y el proyecto revolucionarios, en primer lugar, sin ese desciframiento de las disimetrías, los desequilibrios, las injusticias, y las violencias que funcionan a pesar del orden de las leyes, bajo el orden de las leyes y a través de y gracias al orden de las leyes? ¿Qué serían la idea, la práctica y el proyecto revolucionarios sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, que se desarrolló y sigue desarrollándose, pero que el orden silencioso del poder tiene por función e interés, precisamente, sofocar y enmascarar? ¿Que serían la práctica, el proyecto y el discurso revolucionarios sin la voluntad de reactivar esa guerra a través de un saber histórico preciso y sin la utilización de ese saber cómo instrumento en ella y como elemento táctico dentro de la guerra real que se libra?

Poder y Paz

> [...] incluso cuando el vencedor se ha adueñado de una posesión ya inamovible, es necesario e imprescindible aun una paz en el sentido ceremonial. La palabra "paz", en el sentido que está relacionado con el término "guerra" indica justamente esta sanción a priori -independiente de todas las otras relaciones jurídicas- de toda victoria. Esta sanción consiste precisamente en que las nuevas relaciones sean reconocidas como nuevo "derecho".
>
> Benjamin, *Kritik der Gewalt*

En la octava tesis de su trabajo *Sobre el concepto de historia*, Benjamin (2010, 24; 1972, 697) dice: "La tradición de los oprimidos nos enseña que el 'estado de excepción' en que ahora vivimos es la regla [*der 'Ausnahmezustand', in dem wir leben, die Regel ist*]. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello". La referencia inmediata de estas palabras era el Estatuto de Emergencia declarado en 1933 por el régimen nazi "para la protección del pueblo y del Estado" [*zum Schutz von Volk und Staat*]. Decreto que significó poner fuera de efecto las garantías y los derechos ciudadanos contenidas en la Constitución de

Weimar. El decreto no fue nunca revocado, de modo que todo el *Tercer Reich* puede ser considerado, desde el punto de vista jurídico, como un estado de excepción. Benjamin (2010, 24) continúa la octava tesis de *Sobre el concepto de historia*: "Promover el verdadero [*wirklich*] estado de excepción se no presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo". Escritas poco tiempo antes de su prematura muerte en 1940 como refugiado en los Pirineos, atrapado sin salida entre la policía de Franco y el ejército invasor de Hitler, estas líneas de Benjamin muestran la inmensa fuerza de su pensamiento. Sus palabras se refieren a una interrupción, a un dramático giro del tiempo en el que se desbarrancan las formas simbólicas y los dispositivos discursivos que garantizan la continuidad de la dominación. Esta interrupción (o verdadero estado de excepción) contiene los tiempos excepcionales, esas rupturas inesperadas, y los quiebres de lo establecido que conducen a una emergencia extraordinaria y a un derrumbe del orden sustentado en la violencia suprema del soberano y sus formas simbólicas ideológico-discursivas. Solo de esta manera el estallido revolucionario produce un momento único e irrepetible en el que la continuidad del tiempo salta en mil pedazos abriendo la dimensión de lo nuevo. Tal como señala el filósofo francés Maurice Blanchot (2006, 117) en su texto "Ruptura del tiempo: Revolución":

> La revolución tiene lugar cuando, por el movimiento de las fuerzas tendientes a la ruptura, ella se manifiesta como posible en una posibilidad no abstracta sino histórica y concretamente determinada. El único

> modo de presencia de la revolución es su posibilidad real. Luego hay detención, suspenso. En esa detención, la sociedad se deshace de un lado a otro. La ley se derrumba. La transgresión se realiza: por un instante es la inocencia; la historia se interrumpe. Walter Benjamin: "El deseo consciente de romper la continuidad de la historia pertenece a las clases revolucionarias en el momento de la acción. Ésta es la conciencia que afirmó la Revolución de Julio. En la noche del primer día de lucha, simultáneamente, pero por iniciativas independientes, en varios lugares, se disparó sobre los relojes de las torres de Paris.

La cita de Blanchot corresponde a un texto publicado en octubre 1968 en la revista *Comité,* una iniciativa del *Comité de Acción Estudiantes-Escritores al servicio del Movimiento* en el cual Blanchot jugó un rol importante. En sus palabras pronunciadas en la ceremonia de incineración de Blanchot, en febrero de 2003, Derrida (2005c, 278) decía: "[...] en mayo 1968, Blanchot estaba con todo su ser, cuerpo y alma, en la calle, totalmente comprometido, como lo estuvo siempre, con lo que se anunciaba como una revolución". Blanchot recoge, en su texto arriba citado, la tesis XV de Benjamín (2010, 29) que comienza: "La conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de su acción" [*Das Bewusstsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigen-*

tümlich. (Benjamin, 1961, 276)].[162] Por su parte, la tesis XVI concluye que el materialista histórico "permanece dueño de sus fuerzas: lo suficiente hombre para hacer saltar el *continuum* de la historia". Bolívar Echeverría (2015, 48) comenta acertadamente esta tesis: "Pensar el presente como dueño de sí mismo, como autónomo respecto del futuro y del pasado, es la exigencia básica e indispensable del concepto de revolución como ruptura del *continuum*". La idea benjaminiana de la revolución es interrupción y excepcionalidad, época de fundación que despliega una forma redentora de la violencia. Benjamin interpreta la figura política del estado de excepción como el punto álgido de la acción revolucionaria que funda un nuevo derecho por medio de la violencia justiciera. Se trata, como dice Derrida (2002a, 102):

> de ese *instante revolucionario* inaprehensible, de esa *decisión excepcional* que no forma parte de ningún continuum histórico y temporal, pero en el que sin embargo la fundación de un nuevo derecho *juega*, si puede decirse así, sobre algo perteneciente

162 Y en sus *Thesen über den Begriff der Geschichte*, XIV, dice: "La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de "tiempo de ahora". Así para, Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado de "tiempo de ahora", que él hacía saltar del *continuum* de la historia. La Revolución Francesa se entendía a sí misma como un retorno de Roma". En original: „Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von „Jetztzeit" erfüllte bildet. So war für Robespierre das antike Rom eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit, die er aus dem Kontinuum der Geschichte herausprengte. Die Französische Revolution verstand sich als ein wiedergekehrtes Rom." Benjamin (1961, 276).

> a un derecho anterior, que aquella extiende, radicaliza, deforma, metaforiza o metonimiza, teniendo aquí esa figura los nombres de guerra o de huelga general.

En el texto *Kritik der Gewalt*, Benjamin (2001, 202) opuso a la soberanía y a la violencia del Estado la huelga proletaria, esa revolución que apunta a la supresión del Estado, que "se plantea como único objetivo la destrucción del poder del Estado" mediante la puesta en cuestión de todo el orden existente para crear una situación insurreccional. En palabras de Derrida (2002a, 92):

> Esa violencia [...] no es extraña al derecho, como tampoco éris o *polemos* son extraños a todas las formas y significaciones de *diké.* Pero es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Ese momento de suspenso, esta *epoché,* ese momento fundador o revolucionario del derecho, es, en el derecho, una instancia de no-derecho. Pero es también toda la historia del derecho.

Lo jurídico no se reduce a lo legal, sino que lo desborda, por lo que las formas sociales independientes pueden ser consideradas ilícitas por la organización jurídica de un Estado, pero no por ello dejan de ser jurídicas. El jurista italiano Santi Romano (1983, 222-224) constata en su *Frammenti di un dizionario giuridico,* que la revolución es un estado de facto que "no puede ser regulado en su procedimiento por aquellos poderes estatales que ella tiende a subvertir y a destruir", ella se encuentra en relación con el derecho del

Estado por definición como algo "antijurídico; inclusive cuando es justo". Sin embargo, la revolución en su estado de facto es antijurídica solo:

> En relación al derecho positivo del Estado contra el cual se alza, pero esto no quita que, desde el punto de vista bien diferente desde el cual ella se clasifica a sí misma, es un movimiento ordenado y regulado por su propio derecho. Lo que también quiere decir que es un ordenamiento que debe clasificarse en la categoría de los ordenamientos jurídicos originarios [...] se puede por lo tanto hablar de un derecho a la revolución. Un examen de los desarrollos que han tenido las revoluciones más importantes, comprendidas las recientes y recientísimas, sería de gran interés para la demostración de la tesis que hemos propuesto y que a primera vista podría parecer paradójica: la revolución es violencia, pero violencia jurídicamente organizada.

En el título del texto de Benjamin *Kritik der Gewalt*, traducido al castellano como *Crítica a la violencia,* la palabra "crítica" se refiere a una actitud que permite elegir y que con respecto al tiempo presente faculta una toma de posición diferenciadora, decisoria y decisiva. *Kritik* no significa evaluación negativa y rechazo de la violencia, sino juicio y examen de diferentes violencias. No se puede decir si la violencia, en tanto medio para determinado fin, en sí misma es justa o no. Una crítica moral de la violencia es injustificada e impotente. Benjamin distingue entre *die rechtsetzende Gewalt* (violencia fundadora) y *die rechterhaltende*

Gewalt (la violencia que conserva, mantiene, confirma y asegura la permanencia y aplicabilidad del derecho). Tal como dice Derrida (2002a, 102):

> Por una parte, parece *más fácil* criticar la violencia fundadora puesto que ésta no puede justificarse mediante ninguna legalidad pre-existente y parece, así, salvaje. Pero, por otra parte, y en esa inversión está todo el interés de esta reflexión, es *más difícil*, más ilegítimo criticar la misma violencia fundadora puesto que no se la puede hacer comparecer ante la institución de ningún derecho pre-existente: esa violencia no reconoce el derecho existente en el momento que funda otro.

Gewalt puede significar la dominación o la soberanía del poder legal como cuando se habla de *Staatsgewalt*, la autoridad autorizadora o autorizada: "la fuerza de ley". Se trata en el texto de Benjamin de "la abolición de la *Staatsgewalt*, de la violencia, del poder o de la autoridad del Estado" que sería una nueva era histórica [*Ein neues geschichtliches Zeitalter*]. El falso universalismo del Estado presupone poderes sociales no igualitarios que refuerzan la subordinación. En la verdadera democracia el Estado político con sus aparatos represivos y armados ha sido aniquilado. El término *Gewalt* contiene una ambigüedad ya que se refiere tanto a la negación del derecho como a su realización. En efecto, el título inicial que Benjamin le había dado a esta obra era *Abbau der Gewalt,* es decir, "Deconstrucción de la violencia o del poder". En palabras de Agamben (2004, 104), el objetivo del ensayo es "asegurarse la posibilidad de una violencia absolutamente

'por fuera' (*ausserhalb*) y 'más allá' [*jenseits*) del derecho". En el contexto de su lectura de Walter Benjamin, en particular del texto *Zur Kritik der Gewalt*, Derrida (2002a, 29 y 119) muestra que la justicia exige recurrir a la fuerza, implicándola, de manera inmanente en lo justo de la justicia. En su origen y en su fin, en su fundación y en su conservación, el derecho es inseparable de la violencia, inmediata o mediata. Derrida (2002a, 89-90) insiste en que no es propiamente a la violencia criminal a la cual teme el Estado, sino que aquello a lo cual verdaderamente teme es a la violencia fundadora de derecho, esto es, a la que es capaz de justificar, de legitimar o de transformar y fundar relaciones de derecho:

> Lo que teme el Estado, esto es, el derecho en su mayor fuerza, no es tanto el crimen o el bandidaje, incluso en gran escala, como la mafia o el narcotráfico, si trasgreden la ley con vistas a obtener beneficios particulares, por importantes que estos sean. (Es cierto que hoy esas instituciones quasiestatales e internacionales tienen un estatuto más radical que la del bandidaje, y representan una amenaza con la que tantos Estados no llegan a enfrentarse sino haciendo alianza con ella, y sometiéndose a ella, por ejemplo, al sacar provecho con el "blanqueo de dinero", por más que finja que la combate por todos los medios.) El Estado tiene miedo de la violencia *fundadora*, esto es, capaz de justificar, de legitimar (*begründen*) o de transformar relaciones de derecho (*Rechtverhältnisse*), y en consecuencia

> de presentarse como teniendo un derecho al derecho. Esta violencia pertenece así por adelantado al orden de un derecho que queda por transformar o por fundar.

La necesidad lógica de la rebelión se inscribe dentro de un análisis histórico que saca a la luz el estado de excepción y la guerra como rasgos permanentes de las relaciones de dominación, como trama y secreto de la institución del Estado. Tal como concluye una investigación del sociólogo colombiano Fernando Cubides (2005, 189): "solo los movimientos sociales que se organizan alrededor de un patrón de violencia han logrado algunos de sus objetivos". El filósofo francés Henri Lefebvre (1976, 21) considera que de la violencia puede decirse que es una cualidad permanente del ser social que se afirma. Una crítica moral de la violencia es injustificada e impotente. Tal como dice el filósofo marxista mexicano Adolfo Sánchez Vázquez (2003, 260-261) en su libro *Filosofía de la praxis*:

> Al ponerse a sí misma límite a la violencia propia, se limita la violencia posible que se pudiera oponer a la violencia establecida, pero justamente, en esa misma medida, la violencia exterior deja de encontrar un límite y, con ello, se contribuye a que se extienda. Como toda limitación unilateral, por el hecho de ser límite para un solo lado —la violencia propia posible—, el otro —el de la violencia exterior efectiva— puede extenderse ilimitadamente. Al renunciarse por principio a la violencia cuando ésta impera, se corre el riesgo de ser, objetivamente, un cómplice de ella.

Las luchas políticas no deberían interpretarse sino como secuelas de la guerra, enfrentamientos con respecto al poder, con el poder y por el poder, dentro de esa paz civil. Habría que descifrarlas como episodios de la guerra misma, dice Foucault (2000, 29), y prosigue: "Nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones".[163] Lo que se suele llamar "paz" no es más que la representación retórica de relaciones de fuerza que alternadamente surgen de un conflicto permanente. La ley no es un estado de paz, sino una batalla perpetua: el ejercicio actual de unas estrategias. Reglas y leyes no son más que rituales destinados a ratificar el dominio de unos sobre otros. Foucault (2008, 40-41) dice: "La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación".

Foucault se interroga sobre la relación compleja entre guerra y paz durante su curso en el Collège de France del año académico 1975-1976. En este trabajo publicado en español bajo el titulo *Genealogía del Racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, y posteriormente, siguiendo la versión autorizada por los herederos - *Il faut défendre la sociéte* - con el título *Defender la sociedad*, propone explorar la fuerza explicativa que puede tener la inversión del principio que

163 Entrevistado se pregunta Foucault (2001b, 152) : "N'est-il pas une sorte de guerre généralisée qui prendrait simplement à certaines moments la forme de la paix et de l'État? La paix serait une forme de guerre et l'État une manière de la conduire".

Carl von Clausewitz (1984, 35) formuló en su estudio *Vom Krieg*, según el cual "la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios". Clausewitz (1984, 465) también expresa la misma idea de la siguiente manera: "la guerra no es sólo un acto político, sino un verdadero instrumento de la política, su prosecución por otros medios". Foucault ahora propone invertir esta proposición y postular que la política es la continuación de la guerra por otros medios. En su trabajo *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault (2008, 40-41) dice: "En sí mismas las reglas están vacías, son violentas, carecen de finalidad; están hechas para servir esto o aquello; pueden adoptarse a gusto de unos o de otros. El gran juego de la historia es para quien se apodera de ellas, ocupe el puesto de los que las utilizan". El filósofo francés Gilles Deleuze (2002, 10) también lo entiende así cuando, en su estudio sobre Nietzsche, afirma que "la historia de una cosa es la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirla". Nietzsche reconoce en el origen de las cosas, no la identidad, la unidad, la esencia, sino la multiplicidad, la alteración, la usurpación y el vértigo de la violencia**.** Un rasgo importante de la genealogía es que Foucault coloca en el centro de su reflexión las relaciones de poder y observa este elemento en el concepto nietzscheano *Entstehung* – la emergencia. La emergencia de los acontecimientos remite a una confrontación o a un enfrentamiento de fuerzas.

En la lógica de Nietzsche, el derecho mismo es reconocido en su faz de desnuda imposición. El filósofo alemán también caracteriza al Estado como "una horda cualquiera de animales de presa, una raza de

conquistadores y de señores que, organizada para la guerra y con fuerza para organizarla, clava sin vacilar sus terribles garras en una población tal vez enormemente superior en número, pero aún informe, aún errabunda".[164] Nietzsche rompe con las filosofías políticas tradicionales que están absortas en una estructura teleológica que prescribe una concepción pacífica del *telos.* El pensamiento metafísico del origen y del fin implica la no-violencia y prescribe la política como el movimiento redentor hacia una paz alcanzada. Incluso filósofos políticos como Hobbes, Hegel y Marx no pueden pensar la violencia sino en la perspectiva teleológica de la instauración de la no-violencia. El filósofo italiano Roberto Esposito (1996, 25) señala la lógica de la "autonegación" inmunitaria de la política en estos pensadores que buscan "la misión de despolitizar la sociedad según ese irresistible impulso a la neutralización del conflicto en el cual finalmente se resuelve la coacción al orden que constituye para la filosofía política moderna *telos* y *arche* juntos". Hay que rechazar este esquema teleológico y unívoco. Al respecto, es pertinente, como anota Althusser (1997, 43-168), recordar que Maquiavelo piensa la política sin presupuestos de esta índole y sin ninguna intención conciliadora y armónica.

La guerra no es un accidente que viene a perturbar el orden normal de la paz. Este realismo se evidencia en el planteamiento, informado por la conciencia de las tragedias históricas que le tocó vivir en el curso de su vida, de Emmanuel Levinas (1987) en las primeras

164 Nietzsche, *Genealogía de la moral* citado por Ross (1989). Ver también Toro (2000).

páginas de su obra mayor *Totalidad e Infinito*:

> La lucidez -apertura del espíritu sobre lo verdadero- ¿no consiste acaso en entrever la posibilidad permanente de la guerra? [...] el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico [...] En ella la realidad desgarra las palabras y las imágenes que la disimulan para imponerse en su desnudez y dureza. Dura realidad (¡esto suena como un pleonasmo!), dura lección de las cosas, la guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro, en el momento mismo de su fulgor en el que se queman los decorados de la ilusión.[165]

En realidad, las relaciones de poder tienen como punto de anclaje cierta relación de fuerza en y por la guerra. Si el poder político intenta, en un momento dado, detener la guerra y hacer la paz, no lo hace en absoluto para neutralizar los efectos de la guerra o el desequilibrio de las fuerzas en confrontación, sino que inscribe esa relación en las instituciones y en las desigualdades, tal como señala Foucault (2000, 56):

> La ley no es pacificación, puesto que debajo de ella la guerra continúa causando

165 La lucidité -ouverture de l'esprit sur le vrai- ne consiste-t-elle pas à entrevoir la possibilité permanente de la guerre ? […] L'être se révèle comme guerre à la pensée philosophique […] En elle, la réalité déchire les mots et les images qui dissimulent pour s'imposer dans sa nudité et dans sa dureté. Dure réalité (cela sonne comme un pléonasme !), dure leçon de choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de sa fulgurance où brûlent les draperies d'illusion » Levinas (1961, ix). Sobre Levinas ver Derrida (1967).

> estragos en todos los mecanismos de poder, aun los más regulares. La guerra es el motor de las instituciones y el orden: la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes. En otras palabras, hay que descifrar la guerra debajo de la paz: aquella es la cifra misma de ésta.

Sería equivocado creer que la paz de las clases dominantes está dispuesta a renunciar a la violencia. La regla de la oligarquía colombiana es el placer calculado del ensañamiento, por el cual se relanza sin cesar el juego de la dominación y se pone en escena una violencia meticulosamente repetida. Alfonso Cano (2011), en una entrevista que concedió a un periodista español, poco antes de ser asesinado por orden de Juan Manuel Santos, señaló lo siguiente:

> [...] en Colombia a la oposición democrática y revolucionaria, la asesina la oligarquía. La masacre de la Unión Patriótica es la muestra palmaria. A todo líder, a cualquier organización no oligárquica que amenace los poderes establecidos, lo asesinan o la masacran como parte de una estrategia oficial de Seguridad Nacional. Los poderosos la han instituido como característica de la cultura política y ahora la han incrustado en la concepción del Estado.

A mediados de la década de los 80 algunos espacios públicos de Bogotá se llenaron de palomas. No se trataba de las palomas de la Plaza de Bolívar, sino de palomas que, inspiradas en las de Picasso, fueron pintadas en forma de grafiti en los muros de la ciudad durante

este periodo de diálogos de paz entre la insurgencia y el gobierno de Belisario Betancur. Su desaparición gradual de las plazas de Bogotá y otras ciudades y pueblos colombianos se presentó al unísono de las muertes de los integrantes de la UP. El olor a muerte, los velorios a los cuales asistíamos cada día y la desaparición de ese símbolo de esperanza de paz signó el fracaso del esfuerzo por parte de los inconformes e insurgentes de crear por vías pacíficas y parlamentarias, por vía de La Unión Patriótica, una nueva patria, una nueva Colombia con justicia social y paz.

> La Paz es que no nos maten por pensar
>
> La Paz es el hecho de no ignorar que tenemos razón para hacer la diferencia
>
> La Paz...
>
> ¿Es?
>
> No sé.

Estas palabras podían leerse escritas con tiza en el asfalto de la Carrera Séptima en Bogotá; una retórica propia de las calles que da cuenta de cierta vitalidad de los espacios públicos en estos momentos cruciales de la historia política del país. Hace ahora casi cuarenta años Jaime Bateman Cayón, comandante del M-19, considerando que "quien gana la batalla de la paz gana la guerra", planteó el problema de la paz en los siguientes términos:

> [...] la paz ¿es que se acaben los combates guerrilleros? o ¿la paz es que dejen de morirse cuatrocientos niños al día? ¿Qué es la paz? ¿La paz es que sigan deambulando por

> las capitales del país dos millones de personas hambrientas, desesperadas? ¿La paz es que la gente tenga que hacer ranchos como los que se hacen en las grandes ciudades de Colombia? ¿La paz es que el 70% de la población colombiana siga desnutrida? ¿O la paz es darle seguridad y tranquilidad a cinco o seis mil guerrilleros? La paz pasa por la justicia social, por ahí es donde pasa la paz; por eso yo le digo: No hay que preocuparse por el movimiento guerrillero, ¡el problema no es el movimiento guerrillero!, el movimiento guerrillero es la vanguardia de la protesta en el país. (entrevista de Olga Behar, audio 1983).

Originalmente las partes de la negociación en la Habana interpretaban cosas muy diferentes con la palabra "paz". De hecho, ninguna de las partes hablaba el mismo lenguaje y no tenían un objetivo común. Tal como dice San Agustín: "No es que no buscan la paz, sino que cada uno quiere la suya" [*Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt*]. Un representante del Gobierno en las conversaciones preparatorias del diálogo de La Habana (probablemente se trata de Enrique Santos Calderón), citado en un artículo de análisis del *Financial Times* publicado en 2012 con el título *On a perilous path to peace*, lo expresa así: "It was tough to bridge the mental differences. At times it was as if we were speaking from different planets". Sin embargo, a un año de haber firmado con el entonces presidente de la república, Juan Manuel Santos, el acuerdo final en el Teatro Colón, el líder de la FARC, Rodrigo Londoño declaró en una entrevista con Caracol Radio: "Somos

socios de esa empresa, la paz de Colombia, y esa paz tiene dificultades en este momento. Estamos remando en el mismo barco, tenemos que llegar a puerto seguro".[166] Lo que se ve con claridad es que la llegada de la tan mentada "paz" a puerto está, como el gran pez en la novela de Hemingway *El viejo y el mar,* en espinas. Por su parte, Benjamin (2014, 129) constata con gran agudeza en su *Kritik der Gewalt*:

> Allí donde se establece límites, el antagonista no es meramente aniquilado por su oponente. Aunque el que sale victorioso posee la mayor autoridad, al derrotado le son reconocidos determinados derechos, o sea, de un modo diabólicamente difuso. "Derechos iguales"; es esta la misma frontera que no debe ser superada por los que celebran el pacto y en esta peculiaridad es que surge, del modo más aterrador y primigenio, la misma ambigüedad mítica de aquellas leyes que no pueden ser presa de la "transgresión", de las que Anatole France señala sarcásticamente que vedan tanto a los ricos como los pobres dormir bajo los puentes.

En el mismo trabajo Benjamin (2001, 118) señala con acierto algo que esclarece el carácter del acuerdo entre el Estado y las FARC:

> [...] un reglamento de conflictos totalmente desprovisto de violencia no puede

166 Ver en el mismo senrido las declaraciones de Rodrigo Londoño el 21 de noviembre de 2021 en Conmemoración de los 5 años de la firma del Acuerdo Final de la Paz https://www.youtube.com/watch?v=7hrNE97KQWY

> nunca desembocar en un contrato jurídico. Porque éste, aun en el caso de que las partes contratantes hayan llegado al acuerdo en forma pacífica, conduce siempre en última instancia a una posible violencia. [...] Aún más: al igual que el resultado, también el origen de todo contrato conduce a la violencia. Pese a que no sea necesario que la violencia esté inmediatamente presente en el contrato como presencia creadora, se halla sin embargo representada siempre, en la medida en que el poder que garantiza el contrato a su vez es de origen violento, cuando no es sancionado jurídicamente mediante la violencia en ese mismo contrato.

Tal es el trasfondo del acuerdo entre las FARC y el Estado colombiano, firmado por Londoño y Santos en el Teatro Colón en noviembre 2016. El consenso que trata de imponer el Acuerdo es alrededor de la productividad de la paz, de la seguridad, y de la sumisión y obediencia al Estado. El Acuerdo de Paz se funda en la violencia; tiene la violencia a la vez como su origen y su conclusión. "La paz con justicia social" se volvió la paz sin lo social y sin justicia, la paz de la desigualdad y la paz de los victimarios. Tal como dice la jurista Drucilla Cornell (1991, 1219): "Cuando no hay paz no deberíamos pretender que la hay". Lo expresó, a su manera, uno de los poetas colombianos más grandes del siglo XX, Luis Vidales en su poema "Letanía de la paz burguesa", incluida en su colección *La Oberiada*.

Paz para que pueda seguir la plusvalía

queda prohibida la violencia

dejad que el explotador duerma tranquilo

la ignominia deberá seguir su curso

tened santo respeto por el rico

no perturbéis el saqueo legalizado

la rebelión es un delito

paz para que continúe la injusticia

paz contra la dignidad del hombre

paz contra la esperanza de los seres

paz para que el saqueador de gringolandia

se lleve a pedazos el país

paz contra la libertad de palabra

paz contra la libertad de reunión

paz contra la libertad de conciencia

paz contra la libertad de prensa

si es obrera

paz para que el grande sea libre

de usar la libertad a su manera

paz contra la libertad de cátedra

paz para mantener la agresión contra el pueblo
paz para atiborrar las cárceles de inocentes
paz paz paz paz paz paz paz paz paz paz
hasta que impongan la paz de letras gruesas
los que sabemos

Retórica y Reconciliación

> En un momento en que los políticos, en quienes los adversarios del fascismo habían puesto su esperanza, yacen por tierra y refuerzan su derrota con la traición a su propia causa, esta reflexión se propone desatar al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos lo han envuelto. Ella parte de la consideración de que la fe ciega de esos políticos en el progreso, la confianza en su "base de masas" y, por último, su servil inserción en un aparato incontrolable no han sido más que tres aspectos de la misma cosa. Es una reflexión que procura dar una idea de lo caro que le cuesta a nuestro pensamiento habitual una representación de la historia que evite toda complicidad con aquella a la que esos políticos siguen aferrados.[167]
>
> Benjamin, Ü*ber den Begriff der Geschichte,* X.

167 „Er beabsichtigt in einem Augenblick, da die Politiker, auf die die Gegner des Faschismus gehofft hatten, am Boden liegen und ihre Niederlage mit dem Verrat an der eigenen Sache bekräftigen, das politischen Weltkind aus den Netzen zu lösen, mit denen sie es umgarnt hatten. Die Betrachtung geht davon aus, daß der sture Fortschrittsglaube dieser Politiker, ihr Vertrauen in ihre „Massenbasis" und schließlich ihre servile Einordnung in einen unkontrollierbaren Apparat drei Seiten derselben Sache gewesen sind. Sie sucht einen Begriff davon zu geben, wie teuer unser gewohntes Denken eine Vorstellung von Geschichte zu stehen kommt, die jene Komplizität mit der vermeidet, an der diese Politiker weiter festhalten." Benjamin (1961, 273).

El 11 de junio de 2021 el expresidente Juan Manuel Santos se confiesa públicamente, a su propio pedido, ante el padre Francisco de Roux de la Comisión de la verdad. Este acto forma parte de una táctica del poder hegemónico colombiano que consiste en impulsar una versión secularizada del "sacramento del perdón y la reconciliación", popularmente llamado "sacramento de la penitencia o de la confesión". Originalmente este se refiere a la reconciliación del individuo consigo mismo y/o con Dios, pero ahora se presenta como una virtud cívica. Se supone que la escenificación pública del perdón visualiza la culpa. Santos lamentó los hechos de los llamados "falsos positivos" en un tono de un pecador en el confesionario.[168] Sin embargo, al mismo tiempo utilizó la ocasión para intentar justificar sus acciones como Ministro de Defensa y no aceptó ninguna culpa. Al contrario, finalizó su "confesión" declarando:

> Hicimos todo lo humana y legalmente posible para detener los falsos positivos y se logró. Me queda el remordimiento y el hondo pesar que ocurrió durante mi ministerio. Lo reconozco y les pido perdón a todas las madres y a todas sus familias, víctimas de este horror, desde lo más profundo de mi alma.

Ahora, mientras que el sujeto del arrepentimiento es capaz de aquilatar con precisión el grado de intencionalidad de sus actos, así como sus consecuencias, el sujeto del remordimiento es incapaz de medir sus

168 Ver una sagaz crítica de la "confesión" de Santos en Ó Loingsigh (2021b).

responsabilidades. Una es la culpa jurídica, asociada a una conciencia del arrepentimiento y a una cultura de la deuda, que como ésta puede ser resarcible, expiable, cancelada por un castigo, mientras otra es la culpa-pecado, asociada a una conciencia de remordimiento, la cual se sitúa fuera del campo jurídico para inscribirse en una particular orden religioso y moral. De hecho, el remordimiento es inmune a toda expiación y resiste al castigo. Ahora, ¿qué dice el Informe Final de la Comisión de Verdad, presentado por de Roux, sobre el testimonio de Santos?

> El expresidente Santos –quien fuera el ministro de Defensa desde finales de 2006 hasta finales de 2008– vino a la Comisión a contribuir a la verdad con su testimonio, como expresidente y servidor público, y centró su intervención en un análisis riguroso de los falsos positivos, para concluir pidiendo perdón a todas las familias y a Colombia.[169]

Sin embargo, como señala Javier Giraldo, un sacerdote jesuita comprometido con el esclarecimiento de la verdad sobre los crímenes:

> [...] no podría soslayarse un esclarecimiento público de la culpabilidad, ni la condena explícita de los mecanismos, estructuras y doctrinas que posibilitaron los crímenes [...] La naturaleza misma de una comunidad política hace que, si no existe

169 CEV (2022) Convocatoria a la Paz Grande, 28. https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad

> una sanción social explícita y profunda que repercuta en la memoria social, los crímenes no son deslegitimados. De lo contrario, el valor cristiano del perdón puede alcanzar su máxima perversión: pasar de ser un acto creador de fraternidad a ser un acto encubridor de la institucionalización del crimen. [170]

Existían un sistema de bonificaciones que estimulaban el asesinato de muchachos civiles. El entonces ministro de Defensa, Juan Manuel Santos autorizaba esos pagos.[171] En el caso de los llamados "falsos positivos" (6.402 casos oficialmente reconocidos por la Jurisdicción Especial de Paz de muchachos secuestrados y asesinados por el Ejército y presentados como guerrilleros abatidos), opera, en realidad, una descualificación de la vida en estricta relación con la lógica de la excepción que alimentó a la Seguridad Democrática. Este es un claro ejemplo de la aplicación del poder soberano, actualizado bajo la política de Seguridad Democrática, que justificó una militarización progresiva de la sociedad con sus respectivos efectos violentos. Las ejecuciones extrajudiciales representan un límite en el que convergieron el poder soberano, la política de Seguridad Democrática y la militarización de la sociedad. Tal como señala Foucault (2005, 144): "El soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que

170 Giraldo (s.f.) http://www.javiergiraldo.org/IMG/libros/Colombia_democracia_genocida.pdf

171 Ó Loingsigh (2021b).

puede exigir. El derecho que se formula como "de vida y muerte" es en realidad el derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir".[172] Por su parte, Agamben (2001, 15) afirma que "sólo la nuda vida es auténticamente política desde el punto de vista de la soberanía". La nuda vida es el fundamento último del poder político. Tanto Agamben como Foucault retoman un planteamiento de Benjamin. En su *Kritik der Gewalt*, Benjamin considera que la violencia suprema, la violencia ejercida sobre la vida y la muerte, se presenta en el centro del ordenamiento jurídico. En este contexto Benjamin utiliza la expresión *blosses Leben*, término que Agamben (2003, 87) traduce como *nuda vita*. El traductor al español de la obra de Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, (2003, 243-244) hace notar que la *nuda vita* tiene traducción al "colombiano" como "matable", expresión que "se ha hecho relativamente frecuente" en el país "para referirse a los marginados extremos, los llamados 'desechables'". Lo que Benjamin llama *blosses Leben* y Agamben la *nuda vita* ha dejado de ser en Colombia una idea abstracta. Ha tomado cuerpo en esta "muchedumbre desnuda", en estos cuerpos de miles de muchachos inermes, secuestrados y ejecutados por el Ejército, en las violaciones de mujeres y en los cuerpos insepultos arrojados a fosas comunes por parte de los paramilitares en contubernio con la Fuerza Pública.

El relator de Ejecuciones Sumarias de la ONU habla de "falsos positivos" en 13 departamentos. El número de casos, su demografía y la diversidad de unidades

172 Refiriéndose a la pena de muerte dice Derrida que no es « une peine politique parmi d'autres, mais le droit même dans son origine, dans son ordre même ». Derrida (1994, 101).

militares involucradas señalan que las muertes fueron llevadas a cabo en forma sistemática por unidades importantes dentro del Ejército. La Fiscalía reconoce que hay 50.000 desaparecidos y en una sola fosa común, que el Ejercitó ordenó crear en el pueblo de Macarena, se han encontrado alrededor 2.000 cadáveres. En *El Nuevo Siglo*, el columnista Mauricio Botero Montoya hace cuentas sobre esos datos: "El promedio de desaparecidos a diario en el gobierno de Samper fue de uno. En el de Pastrana subió a dos. En el primer año de Uribe hubo cuatro desaparecidos cada día. Pero entre 2002 y 2006 el número de desaparecidos fue de siete personas diariamente, y entre 2007 y 2008 subió a once seres humanos sacrificados". Durante el periodo con Juan Manuel Santos como Ministro de Defensa los casos de "falsos positivos" aumentaron de manera exponencial, según lo que constató la JEP. Tanto a nivel agregado como para cada de las fuentes (el CNMH, la FGN y la CCEEU) el año de mayor victimización corresponde a 2007. De manera independiente las fuentes identificaron el año 2007, cuando Juan Manuel Santos fue Ministro de Defensa, como el de mayor ocurrencia de este tipo de asesinatos. Todavía en mayo 2009 Santos, afirmaba: "Hemos descubierto que hay muchas falsas denuncias, mucha gente que quiere hacer aparecer muertos legítimamente en combate; terroristas, guerrilleros, que han sido muertos en combate; como ejecuciones extrajudiciales, para salpicar o manchar el buen nombre de nuestras instituciones militares". Por su parte, el presidente Álvaro Uribe consideraba que "existen personas inescrupulosas que pretenden con falsas denuncias deslegitimar la política de Se-

guridad Democrática".[173] Para tratar de legitimar esta nefasta política Santos y Uribe tuvieron que cambiar algunos de los oficiales militares que se habían sobrepasado en su celo de cumplir con la misma. Sin embargo, en octubre de 2011 la Oficina de América Latina en Washington (WOLA) demostró que, durante la presidencia de Santos, además de persistir las ejecuciones extrajudiciales y no disminuir la impunidad, también continuaron "los asesinatos, las amenazas, los atentados y las interceptaciones ilegales en contra de las y los defensores de derechos humanos". Según un informe de la Comisión Colombiana de Juristas entre el último semestre del gobierno de Uribe y el primero de Santos los casos de ejecuciones extrajudiciales aumentaron el 68 %. En el 2012 constató el alto Comisionado de Derechos Humanos de la ONU, Christian Salazar, que estos hechos seguían ocurriendo.[174] En abril de 2013 La Delegación Asturiana de Verificación manifestó después de una revisión, que la situación de los defensores de Derechos Humanos en Colombia sigue siendo grave, y la diputada Tania Sánchez Melero precisó:

> El discurso del Gobierno no es acatado por miembros de la Fuerza Pública que continúan estigmatizando como insurgente la labor de quienes defienden los derechos humanos y laborales, como ocurre en Cesar, Tolima y Huila. Expresamos nuestra preocupación por la falta de medidas efectivas de protección a dirigentes sindicales,

173 "Denuncian nuevo caso de falso positivo después de purga en el ejército", *El Espectador*, mayo 4 de 2009.

174 *El Espectador*, 17 de febrero de 2013.

> líderes de procesos de restitución de tierras y líderes populares amenazados de muerte en todas las regiones visitadas.[175]

En los años siguientes continuaron las desapariciones y los mal llamados "falsos positivos". En enero 2018, todavía durante la Presidencia de Santos, líderes indígenas denuncian que los hermanos Luis y Miller Díaz López fueron víctimas de una ejecución extrajudicial en zona rural de Tame (Arauca). Según Luis Kankui, dirigente indígena kankuamo e integrante de la Organización Nacional Indígena (ONIC): "(Fueron) asesinados por el Ejército mientras cazaban y presentados como bajas en combate del ELN [...] Condenamos el asesinato".[176] Homicidios en persona protegida y terrorismo de Estado aún no cesan en el "postconflicto". Agamben (2003, 18-19) ha mostrado que soberana es aquella acción por la cual se puede matar sin cometer homicidio. La nuda vida es el fundamento último del poder político. Sirviéndose de una indicación del filósofo francés Jean-Luc Nancy, asocia Agamben (2003, 43-44):

> [...] bando a esa potencia de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de excepción es una relación de bando. El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir que queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se con-

175 El Espectador, 3 de abril de 2013.

176 *El Espectador*, 20 de enero de 2018.

> funden. De él no puede decirse literalmente si está dentro o fuera del orden jurídico.

En una nota el traductor Antonio Gimeno Cuspinera comenta que "la noción de *bando* experimenta a lo largo de estas páginas una extraordinaria dilatación semántica que le confiere una llamativa centralidad en el ámbito de la reflexión política y filosófica"; y en una extensa discusión etimológica y semántica del término señala: "El sustantivo *bando* mantiene en el castellano de hoy, al margen de su sentido como facción o parcialidad, la doble acepción de 'edicto o mandato de orden superior' y la de 'solemnidad o acto de publicarlo' si bien la primera ha quedado reducida de hecho al mundo municipal y, con menos frecuencia, al militar".[177] El Diccionario de la Real Academia Española nos ofrece la siguiente definición de *bando:* "publicar bando contra un reo con sentencia de muerte en su rebeldía". María Moliner lo asocia con proscribir: "declarar malhechor público a alguien, autorizando a cualquiera para matarle y, a veces ofreciendo premio a quien lo entregare vivo o muerto". El término *bando* se refiere a la exposición absoluta a recibir la muerte impunemente como consecuencia de una proclamación oficial del poder.

En un momento en el cual ya habían empezado las conversaciones exploratorias de paz, Juan Manuel Santos ordenó matar a Alfonso Cano cuando este ya se encontraba capturado y en estado de indefensión. Después de que Santos, en mayo de 2015 atacó un campamento con un bombardeo que causó la muerte de

177 "Nota del traductor" en Agamben (2003, 245 y 248).

26 miembros de la guerrilla mientras se encontraban durmiendo después de una sesión de pedagogía de paz con unos representantes de la Delegación de Paz de las FARC llegados desde la Habana, el arzobispo de Cali declaró que estos bombardeos "no pueden ser calificados como actos de guerra sino como asesinatos premeditados". Podía muy bien aplicársele, entonces, la afirmación de Agamben (2001a, 92):

> De lo que no se dan cuenta los jefes de Estado, que se han lanzado con tanta diligencia a la criminalización del enemigo, es que esta misma criminalización puede volverse en cualquier momento contra ellos. [...] el soberano, que ha consentido de buen grado en presentarse con el carácter de esbirro y de verdugo, muestra por fin ahora su originaria proximidad con el criminal.

En efecto, Santos logró derrotar a las FARC por medio de su "combinación de todas las formas de lucha" que manejó con maestría: primero asesinando a los comandantes de la guerrilla con más trayectoria política y militar, y después llevando los restantes a unos diálogos en la Habana que cumplieron con la función de orientarlos a la capitulación y al reformismo. Uno se imagina la satisfacción de Santos cuando la mayoría de la delegación de las FARC en las negociaciones en la Habana se comió el anzuelo de los curules en "el sagrado recinto de la democracia". Santos sugirió ya en 1998 esta misma táctica para desmovilizar las FARC en una carta abierta a Emilio Martínez, entonces Presidente de la Cámara de Representantes, con motivo de la instalación de la Comisión de Paz. Santos proponía en el texto que publicó en *El Tiempo* el 4 de septiembre 1998

con el título "Coger el toro por los cachos", un Frente Nacional con el movimiento guerrillero:

> Me permito proponerle al señor Presidente de la República desde este recinto sagrado de la democracia que, si de veras quiere la paz, lidere un nuevo Frente Nacional. Un Frente Nacional en el se pacte con todos los sectores políticos y con la guerrilla un nuevo régimen político [...] con una recomposición constitucional y con una coalición institucional, de la que hagan parte los alzados en armas, se podrían dar las garantías necesarias y las alternativas de acción política para que se silencien los fusiles". [...] Hay que crear un nuevo consenso [...] Hablemos no solo con los huéspedes de la casa sino con aquellos que quieren destruirla para que más bien entren a habitarla.

En este sentido, considérese que, en su discurso durante el acto de capitulaciones y entrega de armas de las FARC-EP, con un eufemismo llamado "dejación de armas", el 27 de junio 2017 en Mesetas, Meta, Rodrigo Londoño manifestó: "[...] esta es la apertura de una nueva era hacia una democracia liberal [...] esperamos que la democracia colombiana abra generosa sus brazos". Las esperanzas de Londoño hacen pensar en las palabras de Marx (1986, 30) en su *Crítica del Programa de Gotha* sobre "esta especie de democratismo que se mueve dentro de los límites de lo autorizado por la policía". "La reconciliación" se ha intentado presentar en Colombia como una virtud política. En su discurso "Dos siglos de construcción patria superando el sino

de la violencia", Álvaro Uribe Vélez (2010, 336) caracterizó a Colombia como "una nación sin amarguras, una nación que se reconcilia fácilmente, una nación que sabe perdonar, una nación alegre. Hay que cuidar muchísimo a los actores de la seguridad democrática, a nuestros soldados y policías." Una década más tarde, parece que esta visión de Uribe se ha vuelto el consenso. Representantes de todo el espectro político profesan su fe en la "reconciliación". En un mensaje el 1 de enero de 2022, el líder del partido Comunes, Rodrigo Londoño, decía: "Que los intereses de grupo, partido o personales no incidan en la reconciliación y la unidad de los colombianos".[178] Por su parte, en agosto de 2020, Juan Manuel Santos ya exhortaba —cuando no había necesidad para él de incluir a los integrantes del desarmado e insignificante partido de la FARC entre los colombianos a la reconciliación entre Gustavo Petro y Álvaro Uribe: "Ojalá puedan reconciliarse. Si yo me reconcilié con las Farc y con Hugo Chávez, ¿cómo no podemos los colombianos, hijos de una misma nación, reconciliarnos y tratar de buscar un común denominador?"[179]

A partir del concepto cristiano de perdón, como reconciliación, pago o saldo de la deuda, teleológicamente con vistas a la salvación, es que la historia se redimiría y se vuelve promesa de una felicidad como garantía, de una paz, de una liberación, por la superación del mal. Directa o indirectamente, esa es la herencia hegeliana del discurso de Rodrigo Londoño cuando en una carta abierta, fechado septiembre 2017,

178 Cuenta de FB de Rodrigo Londoño 1 de enero de 2022.

179 *El Espectador*, "2020: Un año sin tregua política", 27 de diciembre 2020.

se dirige a su "Excelentísimo Padre Francisco":

> Escribo humildemente a su Eminencia [...] profundamente conmovido por su santa presencia en mi patria, cuyo pueblo tiene el privilegio de escuchar su palabra de fe, esperanza, alegría, amor, reconciliación y paz. Oí comentar a un sacerdote que San Francisco de Asís había sido entre sus seguidores el más parecido a Jesús, y que su Excelencia era el papa más parecido a ellos dos. He seguido con atención sus pasos y sus prédicas desde la llegada a mi país y puedo afirmar que esa afirmación es por completo cierta. Su palabra de luz llegó efectivamente a iluminar las tinieblas que por tanto tiempo han cubierto la vida de nuestra nación, Dios lo bendiga, Padre santo. [...] Sus reiteradas exposiciones acerca de la misericordia infinita de Dios, me mueven a suplicar su perdón [...] Soñamos con que Usted y su Padre sabrán comprendernos. [...] Dios está con Usted, no hay duda. Rogamos porque en adelante esté siempre con Colombia. Porque su amor reporte la paz, la reconciliación y la justicia que tanto anhelan los hijos e hijas de esta patria. Desde su primer paso en mi país sentí que por fin algo cambiaría. Su devoto admirador, Rodrigo Londoño Echeverry (Timoleón Jiménez).

Un marxismo hegeliano ha dado paso a un hegelianismo católico; un socialismo metafísico ha dado paso a una reconciliación mística; el culto a Stalin ha dado

paso al culto al Papa.[180] Las palabras de Londoño hacen recordar las de Hegel (1907, 5): "el espectáculo del pueblo recogido, miradas dirigidas al cielo, manos juntas, genuflexión, profundo suspiro, y la oración ardiente sumergirá irresistiblemente el corazón del espectador de un puro fervor". La religión aparece aquí como centro y timón de la reconciliación. De acuerdo con una tradición filosófica, que funde el perdón con el proceso histórico e institucional, Hegel representa el compromiso con un pensamiento que pone en el centro de las preocupaciones la idea de la reconciliación, un tema central en la tradición religiosa judeo-cristiana. La idea hegeliana es no solo la tramoya del combate sino, también, el lugar de reconciliación de las fuerzas antagónicas. La dialéctica hegeliana asegura la reconciliación; es la pacificación autoritaria de la guerra social. Tal como Foucault (2000, 63) señala:

> [...] la dialéctica asegura la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, una verdad reconciliada, un derecho en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado. Me parece que la dialéctica hegeliana [...] como la colonización y pacificación autoritaria, por la filosofía y el derecho, de un discurso histórico político que fue a la vez la constatación, una proclamación y una práctica de guerra social. [...] La dialéctica es la paci-

180 Las palabras de Londoño al Papa hacen pensar en las que otro derrotado, Mikhail Gorbachov, escribe en *La Stampa* del 3 de marzo 1992: "Hoy podemos decir que todo lo que ha ocurrido en Europa oriental en estos últimos años no habría sido posible sin la presencia de este Papa, sin el gran papel, incluso político, que ha sabido realizar".

> ficación, por el orden filosófico y quizás por el orden político, de ese discurso amargo y partisano de la guerra fundamental.

Hablar de reconciliación en la Colombia de hoy, aunque se intente en cuanto discurso, disfrazar de "izquierda", no es más que claudicar frente a la hegemonía cultural y el proyecto estatal. Este consiste en tratar de ocultar la división originaria de lo social con fórmulas como "los hijos e hijas de esta patria", así se busca la totalidad reconciliada de la "nación" o la "patria", mediante la negación de la lucha de clases que supone la noción cristiana de reconciliación fundada sobre el principio de moralidad. La dirección de las antiguas FARC fue capaz de cambiar la línea política del socialismo a la reconciliación nacional como si no hubiera pasado nada. Sin embargo, no todos los integrantes de la FARC comparten la visión y la retórica de Rodrigo Londoño. El antiguo integrante de la Delegación de Paz de las FARC, Andrés París (Jesús Emilio Carvajalino), expulsado del partido de la FARC por su Consejo Político en junio 2020, afirma cuando se le pregunta por lo que ha sido lo más negativo del llamado proceso de paz:

> Que estén reclamándonos humillaciones y proclamaciones de discursos para el perdón, y que pretendan que convirtamos a las FARC en un laboratorio de arrepentimiento [...] Es una burla. Nos están incumpliendo, y mientras tanto nos siguen exigiendo perdones, y nosotros seguimos

pidiendo perdón.[181]

La confesión misma es ya una suerte de pena, algo así como un inicio de expiación. Es absolutamente preciso confesar. Hay que confesarlo todo. Nada debe omitirse. Cuando el penitente sale del estado de penitencia lo hace tras un acto solemne de reconciliación. Para que haya perdón debe haber confesión en una ceremonia pública, durante el cual el penitente es a la vez reprendido y exhortado. No solo hay que decir el crimen, enunciarlo, sino además hay que contarlo, describir las circunstancias, explicar cómo se lo cometió. Dice Foucault (2005, 65):

> [...] la confesión es un ritual de discurso en el cual el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado; también es un ritual que se despliega en una relación de poder, pues no se confiesa sin la presencia al menos virtual de otro, que no es simplemente el interlocutor sino la instancia que requiere la confesión, la impone, la valora e interviene para juzgar, castigar, perdonar, consolar, reconciliar; un ritual finalmente, donde la sola enunciación, independientemente de sus consecuencias externas, produce en el que la articula modificaciones intrínsecas: lo torna inocente, lo redime, lo purifica, lo descarga de las faltas, lo libera, le promete la salvación.

Tanto quienes, por mor de la reconciliación política, como quienes, en virtud de la condenación de una deu-

181 Behar et al (2018, 138, 144-145).

da penal, invocan el perdón, están haciendo un uso instrumental del acto de solicitar el perdón. El "lenguaje del perdón" en el contexto colombiano ha sido sometido a una crítica devastadora por parte de la filósofa Ángela Uribe Botero (2017, 197-218). En la justicia transicional, es recurrente el uso de términos que están desprovistos de la precisión conceptual que uno suele esperar para el ámbito de la justicia. Con Derrida (2001, 94) tenemos que preguntarnos qué es lo que significa esa generalización de la escena del perdón; una noción que no deja de ser extremadamente equívoca. En algunos casos el perdón es entendido como sinónimo de reconciliación política. Sin embargo, es necesario discernir entre reconciliación y perdón. Como Derrida nos recuerda (2001, 99): "en todas partes en donde el olvido, en una u otra forma, por ejemplo, en forma de transformación, de reconciliación, de trabajo de duelo, puede infiltrarse, el perdón ya no es puro".

Si el perdón es posible, a veces, como un acto entre individuos, por su parte la reconciliación es una cuestión política que implica una determinada concepción sobre la sociedad como una totalidad orgánica. Por lo tanto, un único cuerpo, en el que cooperan todos los miembros. "Concordia" significa el afecto que une los corazones en un solo corazón. La metáfora es de San Pablo (Rom, XII, 4). Se busca "la concordia", esta armonía que dispone en un orden la disparidad, soslayando así los irreconciliables conflictos que separan a los grupos, los partidos y las clases sociales. Parte de esta tendencia es el discurso de Rodrigo Londoño durante el acto de entrega de armas de las FARC-EP, el 27 de junio 2017: "Caminaremos por calles y plazas de Colombia llevando nuestro mensaje de concordia y

reconciliación [...]. Adiós a las armas, adiós a la guerra, bienvenida la paz". Miles de excombatientes y líderes sociales han sido asesinados desde entonces. Sin embargo, el discurso de Londoño sigue siendo el mismo pidiendo garantías al "Señor Presidente". La guerrillera Camila tenía ya desde tiempo las cosas bastante más claras que la cúpula de las FARC en el momento del desarme:

> A mí me ha tocado estar cerca de casi todas las negociaciones con los gobiernos de turno [...] Yo ya no creo en eso, es que al perro no lo capan dos veces. Uno se pone a pensar en lo que sucedió en la violencia de los 50 cuando Guadalupe Salcedo: la demora es que se desmovilicen y entreguen las armas y lo van matando uno por uno. ¿Qué pasó con Pizarro? ¿Qué paso con la Unión Patriótica que era nuestro proyecto de paz? Van exterminando toda esa gente. No creo en los buenos propósitos de los gobiernos, eso es carreta, eso no es cierto.[182]

Nos dice el filósofo alemán Ernst Bloch (1969) en su libro *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* que llega el instante en que no tiene sentido el sermón dirigido a los señores para que demuestren buena voluntad, ya que, o bien no la poseen, o la simulan para ganar tiempo. En este estudio del 1921, en el momento que las revoluciones en Alemania y Hungría han fracasado, se transforma Münzer y la Guerra de los Campesinos de Alemania del siglo XVI en un símbolo, un signo

182 "La vida luchando", *Resistencia*, Edición 122, marzo-abril 2004.

para revelar la necesidad de la figura del revolucionario. Bloch (1982, 1606) afirma, en un trabajo posterior, *Das Prinzip Hoffnung*, que en Marx:

> Lejos se halla ya la «bondad pontificada», como Münzer la llamaba frente a Lutero, que, tan tierna siempre para los señores, condenaba toda violencia, siempre que no procediera de éstos. E igualmente lejos se halla ya aquella especie inauténtica de espíritu conciliador que, después de Marx, se ha convertido y sigue convertido en parte de la masa gelatinosa de un perdón indiscriminado. Porque la finalidad de este espíritu conciliador es que no se tome ninguna decisión que pudiera ser desagradable para la clase de los señores.

Refiriéndose a la combinación de pactos y perdones, de violencias y acuerdos de las guerras y la retórica de paz del siglo XIX colombiano, María Teresa Uribe de Hincapié (2004b, 22) señala con palabras que igual podrán aplicarse al discurso de reconciliación del presente:

> Se trató de una combinación bastante curiosa entre pactos y las violencias, entre los odios y los perdones, entre los recuerdos y los olvidos; los vencedores no deponían las intenciones de reprimir a los vencidos de aplicarles toda la fuerza de la de la ley: fusilamientos, destierros y confinamientos estuvieron al orden del día; pero al mismo tiempo enfatizaban la búsqueda de reconciliación y la aceptación por parte de los

> vencidos del orden del vencedor, escenificando la construcción de una soberanía por institución, como la llamaría Hobbes.

Tras una política de la reconciliación se esconden intenciones ocultas —partidarias de un movimiento afín con la unidad institucional del Estado— tal como Derrida (2001, 102-103) señala: "Existe toda una tradición filosófica que hace concordar el proceso de perdón con el proceso de la historia. Hegel convierte el perdón y la reconciliación en el motor mismo de la historicidad". El perdón cristiano desempeña un papel decisivo en la dialéctica especulativa, es una rendición, y en su esencia *Aufhebung* (superación), en el horizonte de la expiación y de la reconciliación. Cuando se considera la dialéctica a la luz de Hegel, se corre el riesgo de regresar al misterio cristiano de la reconciliación.[183] Recordemos que el joven Hegel (1907) se ocupa de la reconciliación en sus escritos *Vida de Jesús* y *La positividad de la religión cristiana*. En estos escritos la religión aparece como el medio mismo de la reconciliación.[184] Volviendo a los temas de la filosofía de la religión, Hegel en 1829 pronuncia sus *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, en las cuales aborda el proceso de redención, vinculándola con el retorno al Padre como momento de la reconciliación (*Versöhnung*). Tal como afirma Ernst Cassirer (1992, 300-301), el pensamiento de Hegel puede describirse diciendo que habló de la religión en términos de la historia y de la historia en términos de la religión. En su estudio sobre Fichte y

183 Sobre las raíces cristianas de la dialéctica hegeliana cfr. Negri 1967.

184 Ver al respecto Althusser (1994a, 79).

Schelling, habla Hegel de la "potencia de unificación" (*Macht der Vereiningung*) como la potencia misma de la reconciliación. No renuncia jamás a su problema central que es la búsqueda de los medios para una reconciliación entre los hombres y el estado existente. Para Hegel (1970, 26-27) no se trataba de cambiar la realidad, sino de "concebir lo que es, pues lo que es, es la razón [...] reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y gozarse de ello, esta inteligencia racional es la reconciliación con la realidad". Esta razón es una justificación de lo existente, y es también —agrega Hegel— el único medio de la reconciliación que fundamentada por una teleología cristiana-protestante aparece en la *Philosophie der Geschichte* como la necesidad inmanente del espíritu absoluto de superar lo negativo. La participación en esa voluntad afirmativa que se realiza en la Historia, constituye, para Hegel, la verdadera tarea de la razón que "aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza" (Hegel, 1999, 56). En síntesis, para Hegel (1978, 28), el trabajo de la razón no consiste en ser capaz de concebir el mal existente en el mundo; sino en producir la reconciliación precisamente allí donde la masa entera del mal concreto aparece del modo más evidente ante nuestros ojos. Pero tal reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo "en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado" (Hegel, 1999, 57).

El concepto de reconciliación es utilizado por Hegel, en el curso de su argumentación, para sostener que la verdadera libertad no se da más que en el Es-

tado (Bloch 1970, 124-135). Para Hegel, entonces, este proceso de integración en el Estado constituye una reconciliación. Por esta razón, el Estado no es la negación de la libertad, sino el devenir de la idea de la libertad; es la elevación de la individualidad a su universalidad lo que hace desaparecer al sujeto. El sujeto habrá sido solo un momento pasajero de lo universal. Al fundamentar el ser del Estado Hegel afirma: "Todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real" (*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*). El Estado es real y por lo tanto es racional y el individuo debe adecuarse a la realidad y racionalidad del Estado. Más precisamente, al ser el Estado "la actualidad de la Idea", el individuo "no posee objetividad, verdad, ni existencia ética más que como miembro del Estado" (Hegel 1972, 46). Pese a todas las bellas frases que le dedica, pese a todas sus altisonantes palabras sobre la conciencia y la singularidad subjetiva, hace que estas se sumerjan en el mar de la generalidad: el Estado en el cual, para él, la libertad sustancial y objetiva se realiza. El Estado es el sujeto absoluto que encarna la racionalidad, la Idea, la divinidad. El saber, la voluntad, la libertad no son sino "momentos" de la Idea que se realiza en el Estado. Para Hegel (1988, 322-323), el Estado es "el paso de Dios por el mundo" [*der Gang Gottes in der Welt*]; por esa razón, insiste en que "El Estado en sí y por sí es la totalidad ética, la realización de la libertad" [*die Verwirklichung der Freiheit*].

El joven Karl Marx (1976, 202) todavía compartía una versión republicana y humanista de esta concepción cuando, como redactor de la *Rheinische Zeitung* en un editorial del 14 de julio de 1842, dice que "La filoso-

fía considera el Estado como el gran organismo en el cual la libertad legal, moral y política debe realizarse y donde cada ciudadano no obedece, obedeciendo a las leyes del Estado, más que a las leyes naturales de su propia razón humana" y continúa "La filosofía pide que el Estado sea el Estado de la naturaleza humana". Esta exhortación se dirige al Estado mismo, a que reconozca su esencia y llegara a ser razón, verdadera libertad de los hombres, reformándose a sí mismo. Como se entrevé, esta problemática descansaba sobre una filosofía de la naturaleza humana o de la esencia del hombre. Marx no llegó a sus concepciones maduras sino a través de un camino que implicó una crítica radical precisamente a esa filosofía del Hombre, de aliento feuerbachiano, que le sirvió de fundamento teórico durante el periodo 1840-45. Durante los primeros años de ese lustro es influenciado por un humanismo liberal y considera los abusos del Estado como distracciones de su verdadera esencia mientras durante los siguientes años considera estos abusos como una contradicción entre la idea del Estado y la realidad irracional del Estado. Sin embargo, muy pronto Marx (2002, 75-76) comienza a criticar a la filosofía política de Hegel acusándola de haber invertido la relación sujeto-predicado y de considerar el Estado como un objeto independiente de los individuos. Al atacar la idea hegeliana del Estado moderno, Marx (1999, 47) muestra que ha adquirido "una universalidad irreal" y que la Constitución ha llegado a funcionar como "la religión de la vida nacional", el "idealismo del Estado" que acompaña el "materialismo de la sociedad civil". Marx se formó en el clímax de las discusiones planteadas por los hegelianos, quienes se fueron agrupando en dos posturas generales: los "viejos" (derecha) y los

"jóvenes" (izquierda). Los "viejos" consideraban que la reconciliación producida por el pensamiento, entre la realidad y la razón, tendía a consolidar la forma de Estado presente. Enfrentando resueltamente esta postura, Marx denuncia la falsificación que produce de la realidad, porque los hegelianos de derecha entendieron que, con Hegel, se había arribado a la reconciliación de lo racional y lo real, reduciendo el pensar a lo-que-es, a lo dado. Se trama, a través de la filosofía hegeliana de la historia, una lectura que decodifica, como armónica convivencia y plenitud significativa, la violencia efectiva.

En su trabajo *Las luchas de clases en Francia 1848 a 1850,* Marx (1979, 40) denuncia la "[...] confraternización y fraternidad universales. Esta idílica abstracción de los antagonismos de clase, esta conciliación sentimental de intereses de clase contradictorios, esto de elevarse en alas de la fantasía por encima de la lucha de clases, esta *fraternité*".[185] Para Marx (1979, 52-53) "la *fraternité,* la hermandad de las clases antagónicas [...] tiene como verdadera, auténtica y prosaica expresión la *guerra civil; la guerra civil entre el trabajo y el capital*". La crítica teórica y la resistencia contra la opresión estatal es la misma lucha contra Hegel y el hegelianismo, es la misma lucha para volver contra ellos las armas y cambiar las armas de la crítica en crítica mediante las armas. Evocando tanto el fuego del pensamiento como el fuego de las armas, Marx, ya

185 "Diese gemütliche Abstraktion von den Klassengegensätzen, diese sentimentale Ausgleichung der sich widersprechenden Klasseninteressen, diese schwärmerische Erhebung über den Klassenkampf, die fraternité." Marx, "Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850". En *Werke, Band 7.* Berlin: Dietz, 1960, 21.

en la Introducción a su *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, afirma: "Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas".[186]

Las condiciones que hacen posible la violencia se confunden con las de un estado social determinado. La violencia y la opresión no constituyen hechos primarios, sino que presuponen un estado civil, situaciones sociales y determinaciones económicas. No hay violencia desinteresada, la violencia es provecho o compensación y se inscribe en las relaciones de opresión correspondientes a intereses sociales complejos. En su *Miseria de la filosofía*, obra en la cual desarrolla una crítica del método de Hegel a propósito de su primera vulgarización en Francia por Proudhon, se pregunta Marx (2004, 298) retóricamente: "[...] ¿cabe extrañarse de que una sociedad basada en la *oposición* de clases desemboque en una *contradicción* brutal, en un choque cuerpo a cuerpo como último desenlace?". Marx (2004, 299) finaliza el texto en mención afirmando que la última palabra de la ciencia social será siempre: "El combate o la muerte: la lucha sanguinaria o la nada. Así está planteada la cuestión infaliblemente".[187] Como

186 Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Law. Introduction". MECW, vol. 3, 182.* En alemán*: „*Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muss gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift."

187 Marx toma prestadas estas últimas palabras de George Sand, seudónimo de la escritora francesa Amantine-Aurore-Lucile Dupin.

nos recuerda Maurice Blanchot (2006, 98), cuando Marx recomienda que los obreros se armen, para luego organizarse en una guardia proletaria autónoma, cuando los alienta a constituir, paralelamente a las agrupaciones oficiales, formaciones ilegales, secretas o públicas, sea bajo la forma de consejos, sea por clubes o comités de obreros, son estos campos de batalla, es esta situación de guerra y de violencia lo que tiene en vista.[188] Más que uno entre los insurgentes desmovilizados tras el Acuerdo entre las Farc y Santos habrán llegado a la misma conclusión ante los asesinatos de cientos de excombatientes y líderes sociales. La historia colombiana se repite y cada vez como tragedia. En una entrevista con Alfredo Molano (2006, 105) un guerrillero liberal llanero cuenta su experiencia en la década cincuenta:

> Recordaba yo [...] la cara de cada uno de los hombres de mi comando recibiendo una mulera y un azadón al entregar el fusil. Todo daba tristeza, pero no habrá modo de volver atrás. Había que seguir viviendo a como diera lugar. A los pocos días comencé a sentirme incómodo. Detectives van, detectives llegan, llamadas por teléfono, citas, amenazas. La consigna era bajarnos graneados. Decidí no dar más blanco.

Otro insurgente de la misma época Jacopo Prias Alape, *Charro Negro*, jefe natural de la guerrilla y compañero en armas de Manuel Marulanda en la década cincuenta, advirtió (Alape 2004, 225-227):

188 Circular del Comité Central a la Liga Comunista, marzo de 1850. https://www.marxists.org/espanol/m-e/indice.htm

> Ahora nos toca esforzarnos más, porque muchos campesinos han caído en las redes de la ilusión de esa paz que les están ofreciendo. Es una ilusión que ha encontrado buenos oídos y ha puesto a latir el corazón de muchos por la emoción. [...] Pero, queremos hacerles claridad, es nuestro deber, de que lo único seguro en estos tiempos de tormenta, es el fusil, cualquier otra ilusión es meterle templadera al cuerpo del hombre. Eso nos enseña la vida y esta paz no tendrá mucho tiempo de existencia. [...] No vamos a entregarnos empujados por esas promesas escritas en papeles, que siguen volando y seguirán volando sobre estas montañas como pájaros engañosos. [...] No olviden la advertencia: la paz dura poco con estos gobiernos.

Sin embargo, las ingenuas esperanzas sobre el Acuerdo entre el Gobierno de Santos y las FARC llevó a Jesús Santrich, a quién Humberto de la Calle (Behar et al 2018, 80-81), jefe de la delegación negociadora del Gobierno, consideró como el más intelectual y radical de la delegación de las FARC, a hacer una afirmación que no podía nunca sostenerse en un análisis objetivo. En una entrevista decía Santrich (Behar et al 2018, 64): "Los acuerdos de la Habana representan un punto de inflexión histórica en la medida en que conducen a la superación del estado de excepcionalidad permanente y de guerra impuesto a lo largo de la historia del conflicto". En la misma entrevista (Behar 2018 et al, 65) afirma Santrich, quien posteriormente se convirtió en el ideólogo de la "Segunda Marquetalia" hasta su ase-

sinato en 2021, que: "ahora nuestra vida se hace más significativa cuando tenemos la oportunidad de entregarla a la gran causa de la reconciliación". En nada se justificaba estas apreciaciones apresuradas de Santrich que parece haber pensado con el deseo en vez de hacer un verdadero análisis del asunto. Unos meses después de esta entrevista Santrich logró enviar el siguiente mensaje, fechado el 9 de julio de 2018, desde la Cárcel La Picota: "Ya es evidente que la firma de la paz del 2016 no nos sacó del ambiente de guerra que vivimos por más de medio siglo. Todo ha sido una ilusión, una llamarada de hojas secas."

La justicia y la democracia implican necesariamente un conflicto que expresa las dinámicas vivas de la sociedad, por lo que inmediatamente sus sentidos se presentan como espacios políticos inacabados que se resisten a una narrativa de reconciliación y consenso. La totalización estatal es el momento pleno de la reconciliación. Se trata, en esa lógica, de someter a los resistentes a la reconciliación, entendida como un conjunto de procedimientos cuyo único fin es fabricar un consenso estratégico en medio del conflicto. Sin embargo, no hay ninguna dialéctica hegeliana que reduzca el diferendo. La reconciliación no dejará de ser un engaño, o en palabras de Kant, *ein süsser Traum* (un dulce sueño). Algunos sostienen que se puede llegar a tal reconciliación y justicia social por medio del diálogo. Pero ¿cuáles son las reglas de este diálogo? La rebelión persigue fines que van en contra de los intereses del Estado concebido como totalidad en la medida en que persigue objetivos que son "intraducibles" al len-

guaje del poder establecido. Por más discusión, compromiso o exhortación que exista, no puede llegarse a un acuerdo verdaderamente genuino. La proyección del diferendo en reconciliación siempre será engañosa.

Democracia y Diferendo

> El paro proletario se plantea como su exclusivo objetivo la destrucción del poder estatal.
>
> Benjamin, *Kritik der Gewalt*

En el marco del Paro Indefinido de 2021 las luchas emancipatorias abrieron nuevos horizontes que han puesto en tela de juicio las bases tradicionales de la vida política. La calle se despertó y se volvió viva, potente, soberana, el lugar de una libertad posible. Los objetivos y los métodos del estallido social desplegaron técnicas y recursos organizativos originales, que se caracterizan por la coordinación y la expresión comunitaria y artística como las marchas, los plantones, la presencia de las madres en la primera línea, las ollas comunitarias, la utilización de las redes sociales, los murales, los cantos y las coreografías. El sentido de este levantamiento, la originalidad de la acción que ha mostrado y la libertad que ha intentado conquistar, no puede hoy ninguna organización o ningún partido pretender representar. Esas fuerzas se concentraron en la construcción de pliegos y en la búsqueda

de diálogos con el Gobierno. En realidad, las formas organizativas, las cadenas de solidaridades y los nuevos liderazgos del Paro surgieron de forma autónoma, mientras los partidos se quedaron en el terreno de tácticas electorales.

Existe una ambigua relación entre una democracia que disemina por todo el cuerpo social una intensa actividad y las reglas que introducen la "justa medida" en contraste con el desorden generado por esa "fuerza superabundante" de la acción. Derrida (2003, 43) señala que: "siempre se habrá asociado la democracia, el paso a la democracia, la democratización, con la licencia [...] incluso con la perversión y la delincuencia, la culpa, el incumplimiento de la ley". Se comprende fácilmente por qué el pueblo que se resiste y se rebela sea calificado de pervertido, delincuente y licencioso. En resumen, el pueblo, la plebe, es la chusma como canalla interior y exterior a la sociedad: aquella parte excluida de la buena sociedad civilizada que encarna la torsión, el disenso democrático. La democracia radical es un acontecimiento singular que produce una ruptura con el orden consensual. De esta manera la democracia instituye y crea un litigio a través de una reconfiguración que reivindica la igualdad.

Hay política y democracia verdaderas, y no "capital-parlamentaria" (Badiou 2006, 44), siempre que la contingencia igualitaria interrumpe el orden de dominación. Las masas sin propiedades se identifican como un sujeto cuando, en oposición a aquellos que las poseen, rompen con la inexistencia a la cual han sido relegados. De la Atenas antigua a la Colombia contemporánea, el partido de los ricos no ha dicho sino una sola cosa: *no hay parte de los que no tienen parte*

(Rancière 1995, 34-37). Sin embargo, es a través de los sin nada que la comunidad existe como comunidad política, porque la política surge cuando el orden de la dominación es interrumpido por *los que no tienen parte*. En este sentido deben ser leído los estallidos del Paro Nacional como la libertad real que emerge de las situaciones concretas en las que viven los "sin-parte" en lo común.

El estallido social del Paro y su represión por parte de la Fuerza Pública expusó la desproporción, la desigualdad y la distorsión que no puede resolverse por medio de un diálogo. La distorsión contra la cual el estallido social se dirige no puede zanjarse por un acuerdo entre las partes enfrentadas. No se resuelve porque los sujetos que la rebelión y la resistencia ponen en juego no son entidades a las cuales se les ocurriera por accidente tal o cual daño o perjuicio, sino sujetos cuya existencia misma es el modo de manifestación de la desigualdad. Lo ha expresado con claridad Víctor Manuel Moncayo (2015, 77):

> [...] más allá de las víctimas del conflicto armado, cualquiera que sea el arco temporal que se quiera cubrir, el horror una y mil veces descrito y sobre el cual pueden predicarse múltiples expresiones de perdón y reconciliación, no puede dejarse de lado la victimización igualmente dramática del orden social vigente que subyace al conflicto, que se mantiene y se reproduce.

La rebelión se dirige contra una desigualdad estructural que no se remedia a través de una reparación a las víctimas del conflicto ya que de lo que se trata no

es de re-parar un viejo orden de cosas sino de la modificación de todo el terreno donde se libra el juego social y político. ¿Qué es la lucha de clases?, pregunta Maurice Blanchot (2006, 99), en su texto "En estado de guerra" y responde:

> No es la lucha por abrir el ghetto de la clase inferior y permitir el acceso a una mejor clase en armonía satisfactoria: es, por el contrario, servirse de la clausura del ghetto para hacer imposible entre las clases un contacto que no sea conflictivo, violento, destructivo, y quizás así algún día cambiar la ley misma de la estructura de clase.

El Paro fue un índice contemporáneo del disenso constitutivo de la historia política, económica y social de Colombia. El estallido social mostró una falta de legitimidad del Estado que justifica política y moralmente la resistencia, entendida como la rebelión de los olvidados frente a la autoridad de las instituciones y sus entramados estratégicos. La posibilidad de semejante libertad fue respondida, desde el Gobierno, a través del montaje de un dispositivo policial, cuya operación básica consistió en un efecto de fuerza brutal: la militarización progresiva de las ciudades. De esta manera, la violencia estatal se presenta como un *phármakon*, un antídoto, que destruye todo aquello que amenaza la integridad del Estado y sus instituciones. La violencia estatal, los asesinatos y la violencia sexual perpetrados por la Policía, con el fin de castigar a los y las manifestantes durante el Paro Nacional Indefinido de 2021, han sido rigurosamente documentados por la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU en un Informe presentado el 15 de

diciembre 2021.[189] La feroz represión, los asesinatos y la tortura llevada a cabo por los diversos cuerpos de la Policía Nacional durante el Paro desnudó el verdadero carácter del Estado liberal "democrático" colombiano. Sobre la institución policial característica del Estado moderno Benjamin (2001, 117-118) afirma:

> El aspecto ignominioso de esta autoridad – que es advertido por pocos sólo porque sus atribuciones en raros casos justifican las intervenciones más brutales, pero pueden operar con tanta mayor ceguera en los sectores más indefensos [...] – consiste en que en ella se ha suprimido la división entre violencia que funda y violencia que conserva la ley. [...] el "derecho" de la policía marca justamente el punto en que el Estado [...] no se halla ya en grado de garantizarse – mediante el ordenamiento jurídico –los fines empíricos que pretende alcanzar a toda costa. [...] Su poder [la policía] es informe así como su presencia es espectral, inaferrable y difusa por doquier [...] su presencia [...] testimonia la máxima degeneración posible de la violencia.

El Paro Nacional de 2021 cuestionó al orden soberano y mostró que el Estado actual con todos sus aparatos represivos tiene que ser demolido. Tal como señala Benjamin (2014, 123) "[...] la huelga proletaria

189 https://www.hchr.org.co/index.php/informes-y-documentos/documentos/10246-documento-lecciones-aprendidas-paro-nacional-colombia-2021-juliette-de-rivero-representante-de-la-alta-comisionada

se plantea como su exclusivo objetivo la destrucción del poder estatal". Según hemos visto en el conjunto de los textos del Marx maduro que hacen referencia al Estado, hay una afirmación tajante y repetida: es necesario destruirlo, a diferencia de la confirmación de la filosofía hegeliana. En la *Crítica del Programa de Gotha,* de 1875, reaparece el problema de Estado y el ataque contra la teoría hegeliana del Estado. A partir de toda su experiencia histórica y política, Marx (1986, 30) observa que "[...] el programa está todo él infestado hasta el tuétano de la fe servil de la secta lassalleana en el Estado; o –lo que no es nada mejor– de la superstición democrática; o es más bien un compromiso entre estas dos supersticiones, igualmente lejanas del socialismo".[190] Marx (1986, 86) criticó en un tono burlesco la política lassalliana de pedir ayuda al Estado: "¡Esta fantasía de que con empréstitos del Estado se puede construir una nueva sociedad como se construye un nuevo ferrocarril es digna de Lassalle!". Esto es mucho más claro si se precisa que para Lassalle la verdadera tarea del Estado era formar una unidad de los individuos en una totalidad moral.[191] Siguiendo el planteamiento de Hegel en *La filosofía del Derecho*, Lassalle consideraba que la sociedad civil debería ser

190 "Doch das ganze Programm, […] ist durch und durch vom Untertanen glauben der Lassalleschen Sekte an den Staat verpestet oder, was nicht besser, vom demokratischen Wunderglauben, oder vielmehr ist es ein Kompromiß zwischen diesen zwei Sorten, dem Sozialismus gleich fernen." Sobre la crítica de Marx al Programa de Gotha ver Blackburn y Johnson (1992, 114-118) y Attali (2005, 382-387).

191 Carta de Lassalle a Marx 6 de noviembre de 1862, *MEGA*, III, xii, p. 264. Benjamin (1994, 97) toma una clara distancia de Lassalle en su trabajo "Historia y coleccionismo".

subsumida dentro del Estado en una totalidad social, política y espiritual. El objetivo crucial, por lo tanto, era transformar el Estado y, por medio de su actividad perfeccionar la sociedad. La idea proviene claramente de Hegel y tenía que despertar la oposición de Marx quien refuta la estrategia política de Lassalle. En *La guerra civil en Francia*, Marx (2011, 55) denuncia ese poder del Estado, "[...] que aparentemente flotaba por encima de la sociedad", pero que en realidad era "[...] el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones". Sobre la Comuna de Paris de 1871 dice en el mismo trabajo (2011, 87): "El régimen comunal habrá devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venia absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento". En efecto, Marx (2011, 155-158) analiza la experiencia histórica de la Comuna en términos de un levantamiento contra el Estado que con sus órganos militares, burocráticos, y judiciales envolvió "[...] el cuerpo vivo de la sociedad civil, como una *boa constrictor*"; refiriéndose a esa revolución sostiene que "[...] no fue pues una revolución contra tal o cual forma de Poder estatal", sino "[...] contra el Estado mismo, ese aborto sobrenatural de la sociedad". Para Marx (2011, 159): "La *Comuna* es la reasunción del Poder estatal por la sociedad como su fuerza viva y ya no como la fuerza que la contrala y la somete, es la reasunción del Poder estatal por las masas populares mismas, que constituyen su propia fuerza en reemplazo de la fuerza organizada que las reprime".

A partir de las mismas experiencias históricas Benjamin (1982) en su *Passagen-Werk* constata que con la Comuna de Paris se terminó la ilusión fantasmagó-

rica que iba a ser en alianza con la burguesía que el proletariado iba a llevar a cabo la tarea de realizar las promesas de la revolución. La burguesía nunca compartió esa ilusión, sino en forma consecuente atacaba los derechos del proletariado en una implacable lucha de clase. Ya en su ensayo *Historia y coleccionismo*, Benjamin (1994, 121) había criticado la opinión "tan extendida como necesitada de una revisión, según la cual las revoluciones burguesas, tal y como la burguesía las celebra, representan el árbol genealógico de la proletaria".

La concepción liberal de la política se basa en tres supuestos: la idea del progreso, la idea de la democracia parlamentaria, y la idea del Estado y el ordenamiento jurídico como escena y realización de la política. En su trabajo *Kritik der Gewalt*, Benjamin desarrolla una crítica del parlamentarismo de la democracia liberal. Tal como Derrida (2002a, 103) anota, "Benjamin no oculta su desdén por las declamaciones del activismo pacifista". Recordemos que Lorenz Jäger (2017, 77) hace la misma observación en su biografía intelectual de Benjamin. En este punto es interesante recordar que Benjamin (2014, 135) en su *Kritik der Gewalt*, escrita en la coyuntura insurreccional a inicios de la década veinte, plantea una violencia pura [*reine Gewalt*] y revolucionaria, por fuera del derecho del Estado: "en caso de que la violencia tenga asegurada la realidad [*Bestand*] asimismo más allá [*jenseits*] del derecho, en forma de una violencia pura e inmediata, queda por ello demostrado que es factible asimismo la violencia revolucionaria, que es como debemos llamar a la manifestación más elevada de pura violencia por parte del hombre". Es claro que, a la violencia instru-

mental del Estado policial liberal, Benjamin opuso la violencia revolucionaria del proletariado para el cual el recurso a medios violentos es tan justificado como el "derecho" del hombre de mover su cuerpo hacia la meta deseada. Su discurso es, tal como ha observado Derrida (2002a, 115), "*revolucionario*, incluso marxistizante". Dice Benjamin (2001, 119):

> Resulta significativo que la decadencia de los parlamentos haya quitado al ideal de la conducción pacifica de los conflictos tantas simpatías como las que le había procurado la guerra. A los pacifistas se oponen los bolcheviques y los sindicalistas. Estos han sometido los parlamentos actuales a una crítica radical y en general exacta. [...] lo que el parlamentarismo obtiene en cuestiones vitales no puede ser más que aquellos ordenamientos jurídicos afectados por la violencia en su origen y en su desenlace.

El Estado colombiano, enmascarando las condiciones irreconciliables del conflicto, pretende ser el resultado de una conciliación y armonización de intereses y de posiciones políticas, cuando en realidad es el resultado de la imposición de unos sobre otros. Así lo demostró El Acuerdo de Paz entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las FARC. En el fondo, el acuerdo está tensado por aquello que señala acertadamente Jean-François Lyotard (1983, 12) como un caso de diferendo [*différend*], es decir, una situación conflictiva entre dos partes que tiene lugar cuando el reglamento del conflicto que las opone se hace en el idioma de una de ellas, en tanto que el perjuicio de la otra no tiene significado en ese idioma. Se produce, entonces, un per-

juicio cuando las reglas del género del discurso según las cuales se juzga no son los adecuados a los géneros del discurso juzgados (Lyotard 1983, 9). En este sentido, Lyotard (1992, 107-108) insiste en el carácter impositivo de la reconciliación sobre los diferentes discursos inconmensurables que circulan en la sociedad:

> [...] experimenté, para mi sorpresa, aquello a lo que en el marxismo no se puede objetar y lo que hace cualquier reconciliación, incluso en teoría, un engaño: que hay varios géneros inconmensurables de discurso en juego en la sociedad, ninguno de los cuales pueden transcribir todos los demás; y, no obstante, uno de ellos al menos – capital, burocracia – impone sus reglas sobre los demás. Esta opresión es la única opresión radical, la que prohíbe a su víctima atestiguar contra ella. No es bastante con entenderla y ser su filósofo; también hay que destruirla.

Existen, según Lyotard (1992), varios géneros de discursos inconmensurables que están en juego en la sociedad, sin embargo, uno de ellos impone sus reglas a los otros. Se trata, en realidad, en el caso del conflicto colombiano, de un diferendo: un conflicto entre posiciones en el cual todo consenso traiciona las reivindicaciones originales de, al menos, una de las partes. Ni la victoria ni la derrota reducen el diferendo. El signo de reconocimiento de la victoria del Estado consiste en una pretendida resolución de todo lo inconmensurablemente político en la unidad nacional. La diferencia y el diferendo siempre permanecerán irreductibles, aun cuando sus sustentos, los resisten-

tes, hayan sido suprimidos en la vida política o bajo la muerte real. La tarea, entonces, consiste en detectar el diferendo, incluso allí donde se encuentra oculto bajo simples divergencias. Las llamadas divergencias son en realidad un profundo diferendo. No se trata de una simple divergencia entre las posiciones de las partes, sino que ciertas cosas no pueden entrar en el debate sin modificar las reglas. Lo intratable designará aquello fundamental que no puede ser puesto en común. Lo intratable es lo insoportable para el régimen imperante. Lo intratable, por cierto, remite a lo que los griegos designaban como *aprakton*, el efecto desafortunado, el sin-resultado de una práctica dada. Sin embargo, lo intratable no debe entenderse en términos exclusivamente negativos. El no-resultado del Acuerdo de Paz, es decir, su fracaso medido en relación con las transformaciones profundas que requiere la sociedad colombiana, va a servir para despejar e indicar precisamente lo intratable. Al mismo tiempo, es un motivo de donde una parte de la resistencia obtiene su energía y muestra su poder de inventar nuevas formas de democracia y de autonomía, sin referirse al Estado o a una "nación reconciliada".

La resistencia en Colombia y las formas de autonomía que ha creado han sido anteriormente estudiados por los autores del libro *Violencia política en Colombia: de la nación fragmentada a la construcción del Estado.* Esta investigación entrega un análisis agudo del conflicto armado y de las formas de resistencia al Estado que se han desarrollado en medio de éste. Escriben los autores (González, Bolívar, Vásquez 2003, 316):

> [...] los intentos de consolidar el poder estatal son poco rentables cuando la pobla-

> ción dispone siempre de espacios a donde huir. Este es el caso ejemplificado por los procesos de colonización permanente que caracterizan la historia colombiana desde los tiempos coloniales hasta el día de hoy, como el resultado de una estructura muy concentrada de la propiedad de la tierra [...] tal movimiento expresa que la población campesina mantiene bastante autonomía frente al control social y económico de los grandes latifundistas y de los poderes locales y regionales.

Por su parte Alfredo Molano (1987, 455) se refiere a los asentamientos de la colonización armada en la zona de La Uribe y el Alto Guayabero: "Una vez posesionados de los territorios estos grupos conservaron su carácter defensivo armado, lo que implicó necesariamente una forma de organización propia que desconocía el Estado y que revindicaba el derecho de autogobernarse independientemente". La presencia de pequeños núcleos de poder popular, múltiples y relativamente independientes del Estado, han sido una realidad política en Colombia. Los oprimidos intentan "corroer" la soberanía estatal y el orden establecido con sus concepciones y sus prácticas, develando así que lo monolítico, lo pétreo de un poder que pretende mostrarse de una manera sólida, puede ser, cuando menos, frágil. Diversas organizaciones de base popular tanto urbana como rural y varios movimientos sociales, a lo largo y ancho del país, todavía insisten en construir una alternativa desde sus áreas de actividad o territorios. Estos intentos toman muchas formas, algunas con reivindicación de su propio derecho

que desconoce el del Estado, entre ellas los Cabildos Indígenas, parcialmente las Comunidades de Paz y potencialmente las Zonas de Reserva Campesina y las diversas formas de organización en los barrios populares urbanas.

En agosto de 2022 se iniciaron grandes recuperaciones o "retomas" de tierras por parte de campesinos e indígenas en por lo menos ocho departamentos del país. El gobierno llamó, por medio de su vicepresidenta, la ministra de Agricultura y el ministro de Defensa, al desalojo de los predios "invadidos" por campesinos e indígenas. Una de las haciendas de Caloto en el Cauca tomadas por indígenas es Playadura. Uno de los indígenas, con pañoleta en el rostro y pidiendo no ser identificado, responde en septiembre 2022: "Las órdenes que han dado los gobiernos, y ahora este [refiriéndose al gobierno de Gustavo Petro], de abandonar las tierras no nos sorprende. Ya hemos venido sintiendo esa represión. Estamos preparados para lo que se venga, vamos a resistir. No somos invasores, lo tenemos claro, es una recuperación ancestral".[192]

En el discurso del gobierno de Petro, tanto la defensa de la propiedad privada como la soberanía estatal

192 https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/invasion-de-tierras-un-reto-que-salta-del-cauca-a-otros-7-departamentos-699687

https://www.cric-colombia.org/portal/declaraciones-del-gobierno-nacional-sobre-la-recuperacion-de-tierras-en-contra-de-los-sectores-oprimidos

https://www.semana.com/nacion/articulo/vamos-a-entrar-a-otras-fincas-cric-desacata-orden-de-desalojar-predios-ocupados-y-promete-seguir-invadiendo/202246/

y su monopolio de la fuerza, se justifican en virtud de la necesidad de contrarrestar y combatir el lugar imprevisible de una libertad posible. En efecto, el Estado colombiano es portador de una construcción discursiva en la cual la soberanía y el monopolio estatal de la violencia constituyen la respuesta racional a la resistencia. Contra el sistema dominante las formas de esta resistencia son múltiples: los paros nacionales, los bloqueos populares reclamando servicios y otros derechos, las protestas urbanas, los paros regionales cívicos, las marchas campesinas e indígenas, las luchas de los desplazados y de los afrocolombianos, los movimientos estudiantiles y de maestros. Los tiempos dirán cuál será su capacidad de resistencia, adaptación y sobre todo su habilidad colectiva para articularse entre ellos y volverse los verdaderos pilares de un potencial proceso de transformación popular-emancipatorio. Lo que se requiere es el tránsito de las demandas aisladas y heterogéneas a una demanda global, que no puede ser un término vacío y abstracto como "justicia", o incluso "justicia social", sino que tiene que ser concreta y a la vez capaz de funcionar como una universalidad que transciende su contenido particular.

La obsesión electoralista y estatista de la centro-izquierda corre el riesgo de ignorar o, en el peor de los casos, condenar estos focos de contrapoder. En todo caso, el costo de darle la espalda a estas contrahegemonías populares, que muestran un poder a inventar sin referirse a un proyecto político nacional, podría ser muy alto. Félix Guattari (2017, 123) afirma con razón, en su *La revolución molecular*, que:

> Los partidos y grupúsculos reformistas, así como los más revolucionarios, que per-

> siguen la "toma del poder político del Estado" como único objetivo se condenan ellos mismos a la ineficacia más absoluta.

La irrupción de la resistencia y la rebelión pone en cuestión el orden soberano del Estado en su conjunto. Tal como señala el filósofo francés Alain Badiou (2006, 68-69): "la política comienza en tanto que es pensamiento-práctica *efectivo* de la decadencia del Estado. Todo lo real de una política yace en el punto en que un pensamiento se sustrae al Estado e inscribe esta sustracción en su ser". La superación del dogma de la soberanía del Estado ha de ser la tarea que una nueva cultura jurídico-política debe esforzarse por llevar a cabo. La deconstrucción de la soberanía implica deconstruir la indivisibilidad que forma parte de su concepto: una soberanía divisible o compartible no es una soberanía. Desenmascarar el fundamento de la soberanía del Estado es una tarea a la cual invita Derrida en términos perfectamente pertinentes a este análisis. Sobre esta tarea, dice Derrida (en Borradori 2003, 190):

> Las responsabilidades que hay que asumir en lo que se refiere al Estado son entonces en cada caso diferentes, según los contextos, y reconocerlo no implica ningún relativismo. Pero a la larga estas transacciones necesarias no deben interrumpir una deconstrucción de la forma-Estado que, algún día, no debería ser ya la última palabra de lo político. [...] No tomará la forma de una supresión del Estado soberano, un buen día, en un instante determinado, sino pasará por una larga serie de convulsiones

> y de transformaciones aún imprevisibles, por formas aún inéditas de compartir y limitar la soberanía. [...] Ahora bien, una soberanía divisible o compartida es ya contradictoria con el concepto puro de soberanía. Bodin, Hobbes y otros recuerdan que la soberanía debe ser y permanecer siempre indivisible. La deconstrucción de la soberanía, entonces, ya comenzó, y no tendrá fin, pues no se puede ni se debe renunciar, pura y simplemente, al valor de la autonomía, de la libertad, pero tampoco del poder o de la fuerza, que son inseparables de la idea misma de derecho.

El filósofo francés Jean-Luc Nancy (2009b, 84-85) nos recuerda que la palabra "democracia" está formada por un sufijo (*cracia*) que se refiere a la fuerza, la imposición violenta, que parece dejar a un lado un principio fundador a diferencia del sufijo *-arquia* que se refiere a un poder fundado, legitimado desde un principio. Nancy (2009a, 48) dice que lo que hace la política no se determina por ninguna figura ni bajo ningún concepto:

> La renuncia a la identificación mayor –ya se haya manifestado en la imagen de un Rey, un Padre, un Dios, una Nación, una República, un Pueblo, un Hombre o una Humanidad, y hasta una Democracia– no contradice en absoluto la exigencia de la identificación en el sentido de la posibilidad, para todos y cada uno, de identificarse (hoy no gusta decir "subjetivarse") como dotados de lugar, rol y valor –inestimable– en el ser-juntos.

La esencia de la política reside en los modos de subjetivación que conducen a un disenso que demuestra la diferencia en la sociedad. La política no puede ser concebida a partir de una "idealización" del Estado y la nación al estilo de la retórica alrededor de paz y reconciliación, al modo de una unidad, sino a través de la división y la ruptura entre las clases que conforman la sociedad. La misma existencia del Estado demuestra que las contradicciones de clase son inconciliables. La política es, al decir de Rancière (1995, 95-97), una actividad que tiene como racionalidad propia el desacuerdo. Toda concepción del derecho y de la justicia depende de esta racionalidad política, aun cuando el conflicto sea, a menudo, ocultado por la retórica del consenso que disfraza la radicalidad del desacuerdo. Rancière (1998, 251-252) señala que el consenso es la reducción de la política a la policía; la administración y regulación de la sociedad. La política consiste en una esfera de actividad que siempre es litigiosa. Este argumento de Rancière (1995, 43-67) está basado en su distinción entre *política* y *policía*. Comúnmente se denomina política al conjunto de procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones, y los sistemas de legitimación de esta distribución. Rancière propone dar a este conjunto el nombre de *policía*. Mientras la *policía* ordena los cuerpos, define los modos de hacer, de ser, de decir, configura ocupaciones y propiedades de los espacios y la forma de su distribución, la *política* manifiesta la igualdad de los unos frente a los otros, actúa desplazando un cuerpo del lugar que le estaba asignado, cambia el destino de un lugar, deshace las divisiones sensibles del orden *policial*. La lógica *policial*

se confronta con la *subjetivización política* en la medida en que ésta se encarga de producir una multiplicidad que no estaba dada en el orden *policial*. La *política* se trata de modos de *subjetivización* que constituyen sujetos mediante una serie de actos que son capaces de crear una nueva representación de un campo de experiencia.

El contrapoder que crean las resistencias al Estado conlleva un ámbito político en donde el término "política" no remite al poder del Estado sino a un poder cuyo significado se acerca más al concepto de *potencia* —el cual puede captar las correlaciones sociales de fuerza— que al concepto de *potestas*, asociado a las facultades del Estado. El ámbito político como *potencia* resulta así intraducible al lenguaje de la política del Estado e imposible de ser comprendido o legalizado por este.[193] La *potencia* de lo político se presenta entonces necesariamente como "ilegal" desde la óptica jurídico-estatal, pero en realidad es "a-legal"; tiene, por así decirlo, su propia legalidad incompatible con la legalidad jurídica del Estado e "irrumpe" en el discurso jurídico-político de este. La verdadera vocación política no consiste en la adscripción a un Estado sino en la libre pertenencia y participación en una comunidad política de iguales. Necesitamos una identidad política que no esté fundamentada en un estatus legal en el Estado-Nación, sino en una identificación con la *res pública* basada en una solidaridad y una responsabilidad que

193 Benveniste (1983, 61) señala que el latín *potior* significa tener poder y disponer de algo: "La noción de 'poder' […] está entonces constituida y recibe su forma verbal de la expresión predicativa *pote est* contraída en *potest*, que engendra la conjugación *possum, potest,* 'soy capaz, puedo'."

encuentran sus fuentes en aquellos afectos y pasiones que desempeñan un papel decisivo en la construcción de valores de una democracia radical.[194] La lealtad a la democracia depende, al decir de Ludwig Wittgenstein (1980, 85), de "un apasionado compromiso con un sistema de referencia" que "sea en realidad una forma de vida".[195] Si tal proyecto está concebido de una manera radical y plural demanda la articulación entre diversas resistencias y movimientos que pueda lograr una meta común. Los puntos de resistencia pueden estar presentes en todas partes (Foucault 2005. 101-102):

> Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo – alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables [...] no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder [...] en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrentador. Las resistencias [...] están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio [...] Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos

194 Para una perspectiva de democracia radical ver Laclau (1996) y Mouffe (1992, 1993, 2003).

195 Ver sobre las posiciones políticas de Wittgenstein la biografía intelectual de Monk (1991).

de resistencia lo que torna posible una revolución.

La resistencia popular produce fracturas puntuales y locales. Tal como ha señalado Foucault (2005, 97-102), el poder no es una institución o una estructura, sino el nombre de una situación estratégica compleja. Si entendemos lo que se suele llamar "poder" como una red de relaciones de disposición múltiples e irreductibles, diseminadas por todo el tejido social, veremos que las relaciones de fuerza están involucradas en enfrentamientos incesantes que las transforman, las refuerzan y las invierten. Estas relaciones configuran un conjunto de campos de batalla, a diferentes niveles, donde continuamente nacen y desaparecen esferas de poder. Las condiciones de existencia del poder no se encuentran en un punto central o un foco único soberano del cual irradian formas derivadas y descendientes. Las relaciones de fuerza crean poderes locales e inestables. Las pretensiones del Estado de constituirse en centro de poder se estrellan contra las características mismas de las relaciones sociales. El poder no descansa ni desciende de un solo centro de la estructura social; está difundido y se manifiesta en cada una de las relaciones parciales, formando una compleja red de capacidades particulares y relativas.

La sociedad se descompone, se fractura en función de intereses divergentes de grupos particulares que la componen. Estos actores colectivos se enfrentan, pero también se alían según sus posibilidades, ellas mismas cambiantes. Los frentes sociales y políticos no cesan de dislocarse para recomponerse de otro modo. Es precisamente la multiplicidad de intereses en cuestión, la complejidad del juego social, que crea las con-

diciones para que las comunidades y movimientos puedan construir una independencia en relación a las maniobras estatales.

Propongo concebir esta realidad de múltiples espacios de poder como *espacios de disposición*. Se trata de construir un modo de *disposición* de la comunidad irreductible al marco jurídico-institucional del Estado y sus aparatos represivos. El poder, o más bien los poderes, incluyen en cada caso la capacidad de *disponer*, en una medida relativa sobre las condiciones de vida de individuos y de grupos. Los diferentes actores en circunstancias determinadas pueden ejercer diferentes grados de autoridad y disposición sobre recursos. Esta conceptualización cuestiona el significado del poder como un ejercicio totalizador e indica más bien *relaciones de disposición* relativamente consolidadas. Más que "poder" y "dominio" tendríamos entonces diferentes *grados de disposición*. Este enfoque significa que el "poder" no es concebido como una propiedad, sino como una forma de *disposición* y que sus efectos son atribuidos a maniobras, tácticas y modos de obrar; a un *ejercicio de disposición* que consiste en un conjunto de operaciones por medio de las cuales una multiplicidad de elementos heterogéneos –fuerzas, recursos, espacios– son investidos y relacionados con ciertos objetivos. Estas elaciones de disposición forman una estructura articulada en tensión. Así va configurándose un entramado de *relaciones de disposición* que definen posiciones cambiantes que dependen de las condiciones que determinan grados de control, posesión y dominio sobre recursos físicos y simbólicos, económicos, políticos y jurídicos. De esta forma la dinámica de cada uno de esos *espacios de disposición*

puede cambiar por efecto de la interacción que se establece entre los elementos que sobre ella operan. A través de estos cambios, en que ciertos sujetos realizan sus capacidades de *disposición*, en tanto que a otros se les limita, emergen fenómenos que no encuentran explicación satisfactoria en las doctrinas clásicas sobre el poder. La democracia "por venir" es un movimiento continuo, un accionar que transciende las *lógica*s del Estado de dominación, totalización, reconciliación e integración, para remplazarlo con sus espacios de disposición popular.

Referencias bibliográficas

Acosta López, María del Rosario. (2017). "Hacia una gramática del silencio: Benjamin y Felman". En Camila de Gamboa y María Victoria Uribe (eds.). *Los silencios de la guerra.* Bogotá: Universidad del Rosario, 85-116.

Adorno, Gretel y Benjamin, Walter. (2005). *Briefwechsel 1930-1940*. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (2011). *Correspondencia 1930-1940.* Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.

Adorno, Theodor. (1995). *Sobre Walter Benjamin.* Madrid: Catedra.

Agamben, Giorgio. (2000). "La política del exilio". En Héctor C. Silveira Gorski (ed.). *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Editorial Trotta, 81-93.

_____. (2001). *Medios sin fin: notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.

_____. (2003). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

_____. (2004). *Estado de excepción.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

_____. (2009). *Signatura rerum: Sobre el método.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

_____. (2010). *Ninfas.* Valencia: Pre-Textos.

Aguilera, Mario y Renan Vega. (1998). *Ideal democrático y revuelta popular.* Bogotá: CEREC.

Aguilera Peña, Mario. (2004). "Guerra, insurgencia y practicas judiciales". En Gonzalo Sánchez y Eric Lair (eds.). *Violencias y estrategias colectivas en la región andina: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela*. Bogotá: Norma, 557-596.

Aguirre, Alberto. (2005, septiembre 19). "Tierra por plomo". *Cromos*.

Alape, Arturo. (2003a). "La tierra: objeto de disputa". *Desde el Jardín de Freud: Revista de psicoanálisis*, no. 3, 24-30.

_____. (2003b). "Viaje forzado: geografía, memoria y relato". En *La segunda expedición por el éxodo*. Bogotá: Impresol, 236-243.

_____. (2003c). "El desplazamiento: cruce de todas las violencias". En *La segunda expedición por el éxodo*, Bogotá: Impresol, 57-58.

_____. (2004). *Las vidas de Pedro Antonio Marín*. Bogotá: Editorial Planeta.

Alejandro, Roberto. (1993). *Hermeneutics, Citizenship and the Public Sphere*. New York: State University of New York Press.

Althusser, Louis. (1969). "Sur le Contrat Social". *Cahiers pour l'Analyse*, no. 8, Cercle d'Epistémologie de l'Ecole Normale Supérieure. Paris: Seuil.

_____. (1974). *Montesquieu: La política y la historia.* Barcelona: Ariel.

_____. (1994a). "Du contenu dans la pensé de G. W. F. Hegel". En *Ecrits philosophiques et politiques*. Tome I. Paris: Stock, 58-246.

_____. (1994b). "Marx dans ses limites". En *Ecrits philosophiques et politiques*. Tome I, Paris: Stock, 367-537.

_____. (1994c). "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre". En *Ecrits philosophiques et politiques*. Tome I. Paris. Stock, 539-579.

_____. (1997). "Machiavel et nous". En *Ecrits philosophiques et politiques*. Tome II, 37-173. Paris: Stock.

Amador Villanada, Santiago. (2005). "El camino de la constitución de 1991: Diario de la exclusión". En Oscar Mejía

Quintana (ed.). *Poder constituyente, conflicto y constitución en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Derecho, 87-124.

Anderson, Benedict. (2005). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica.

Andrade, Felio. (1989). *Ricardo, Rolando está en camino.* Bogotá: Kelly.

Ángel, Gabriel. (2017). "No es una clase social es una clase de gente". *Las2Orillas,* 27 de noviembre. *https://www.las2orillas.co/no-es-una-clase-social-es-una-clase-de-gente*

Arendt, Hannah. (1997). ¿Qué es la política?. Barcelona: Paidós.

Aristóteles. (1994). Ética nicomáquea. Bogotá: Ediciones Universales.

Ariza, Libardo José, et al. (1997). *Estados de excepción y razón del Estado en Colombia.* Bogotá: Uniandes.

Ariza, Patricia. (2003). "Palabras". En *La segunda expedición por el éxodo*. Bogotá: Impresol.

Ariza, Patricia, Peggy Ann Kielland, Clara Romero. (1992). *Bateman. Testimonio múltiple sobre Jaime Bateman Cayón. Político, guerrillero, caminante.* Bogotá: Planeta.

Attali, Jacques. (2005). *Karl Marx ou l'esprit du monde*. Paris: Fayard.

Badiou, Alain. (2006). *De un desastre oscuro: Sobre el fin de la verdad de Estado*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bal, Mieke. (2010). *Of What We Cannot Speak: Doris Salcedo's Political Art*. Chicago: Chicago University Press.

Balandier, Georges. (1994). *El poder en escenas*. Barcelona: Paidós.

Balibar, Etienne. (2009). "Violence". *Historical Materialism,* 17.

Bareiro, Line y Clyde Soto. (1997). *Ciudadanas: Una memoria inconstante.* Caracas: Nueva Sociedad.

Barthes, Roland. (1954). *Michelet par lui-même*. Paris: Seuil.

_____. (1985). *Mitologías*. México: Siglo XXI.

_____. (2004). *Michelet*. México: F. C. E.

Bédarida, F. (1994). *The Social Responsibility of the Historian.* Providence/Oxford: Berghan Books.

Behar, Olga, Carolina Ardila y Pablo Navarrete. (2018). *Lo que la guerra se llevó*. Bogotá: Icono.

Beiner, Ronald. (1995). *Theorising Citizenship*. New York: Suny.

Béjar, Helena. (1991). "Alexis de Tocqueville: la democracia como destino". En Fernando Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, vol. 3, Madrid: Alianza.

_____. (1993). *La cultura del yo: Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*. Madrid: Alianza.

Bello, Martha Nubia y Nayibe Peña Frade. (2004). "Migración y desplazamiento forzado: de la exclusión a la desintegración de las comunidades indígenas, afrocolombianas y campesinas". En Jaime Arocha, (Comp.), *Utopía para los excluidos: El multiculturalismo en África y América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional, 395-407.

Beltrán, Marta. (2004). "Yolanda, una historia escrita a muchas manos". *El Tiempo*, 12 de septiembre.

Benjamin, Walter. (1955). *Schriften* vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1961). *Illuminationen: Ausgewählte Schriften.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1971) *Mythe et violence*. Paris: Lettres nouvelles.

_____. (1972). *Gesammelte Schriften*, vol. I:2 Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1977). *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1982). "Das Passagen-Werk". En *Gesammelte Schriften*, V. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1994). *Discursos interrumpidos*. Barcelona: Planeta.

_____. (1995-2000). *Gesammelte Briefe.* Hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv. Frankfurt.

_____. (2001). *Ensayos escogidos.* México: Ediciones

Coyoacán.

_____. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal.

_____. (2006). "El origen del *Trauerspiel* alemán". *Obras,* libro I vol 1. Madrid: Abada.

_____. (2010). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos.* Bogotá: Ediciones desde Abajo.

_____. (2014). *Textos esenciales.* Buenos Aires: Ediciones Lea.

Benveniste, Émile. (1983). *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Tauros.

Bergson, Henri. (1941). *La Pensée et le Mouvant.* Paris: PUF.

_____. (1963). *Matière et Mémoire: Essai sur la relation du corps á l'esprit*. Paris: P.U.F.

Blackburn, Robin y Carol Johnson. (1992). *El pensamiento político de Kart Marx*. México: Fontamara.

Blanchot, Maurice. (2006). *Escritos políticos.* Buenos Aires: Zorzal.

Bloch, Ernst. (1969). *Thomas Münzer als Theologe der Revolution.* Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1970). *Über Methode und System bei Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1982). *Das Prinzip Hoffnung*, Dritter Band. Frankfurt: Suhrkamp.

Bobbio, Norberto. (1997). *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. Bogotá: F. C. E.

Bodenheimer, Edgar. (1997). *Teoría del derecho*. Bogotá*:* F. C. E.

Bonilla Maldonado, Daniel. (2006). *La constitución multicultural.* Bogotá: Siglo del Hombre.

Borradori, Giovanna. (2003). *La filosofía en una época de terror: Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Bogotá: Taurus.

Botero, Jorge Enrique. (2011). *La holandesa de las Farc*. Bogotá: Ediciones B.

Botero Caicedo, Mauricio. (2013). "¿Incubadoras de miseria?". *El Espectador*, 24 de marzo.

Brague, Rémi. (2005.) "La vérité ailleurs que dans l'apparence". *Le Point*, no.1716.

Bras, Gérard. (2003). "De un peuple à autre". *Rue Descartes*, 42, 8-21.

Brion, Marcel. (1977). *Maquiavelo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.

Brubaker, Rogers. (1992). *Nationhood and Citizenship in Germany and France*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Buck-Moss, Susan. (1981). *Origen de la dialéctica negativa.* México: Siglo XXI.

Burke, Gregory. (1992). "The Boundary Rider". *Art New Zeeland*, no. 67.

Burns, E. Bradford. (1990). *La pobreza del progreso*. México: Siglo XXI editores.

Butler, Judith y Scott, Joan W. (eds.). (1992). *Feminist Theorize the Political*. London: Routledge.

Calderón, María Teresa y Clément Thibaud. (2010). *La Majestad de los Pueblos en la Nueva Granda y Venezuela 1780-1832*. Bogotá: Universidad Externado.

Camacho Guizado, Álvaro. (2008). "La religiosidad ministerial". *El Espectador*, 6 de enero.

Cameron, Dan. (1994). "Absence Makes the Art: Doris Salcedo". *Artforum*, no 33.

Campillo, Antonio. (2003). *Adiós al progreso.* Barcelona: Anagrama.

Camps, Victoria, (ed). (2002). *Historia de la ética: La ética moderna.* Barcelona: Crítica.

Cano, Alfonso. (2011). Página oficial de web de las FARC-EP, 20/6 2011.

Capella, Juan-Ramón. (2007). *Entrada en la barbarie.* Madrid: Editorial Trotta.

Carrigan, Ana. (2009). *El palacio de justicia: una tragedia colombiana*. Bogotá: Icono.

Carrol, M. y Rempel, J. (2010). *Living through the Dead*. Oxford: Oxbow Books.

Caruth, C. (1995). *Trauma: Explorations in Memory.* Baltimore: John Hopkins.

Cassirer, Ernst. (1992). *El mito del Estado.* México: Fondo de Cultura Económica.

Castellanos, Camilo. (2005). "Autoritarismo o democracia". En *Cuando la excepción es la regla. Colombia: estados de excepción y régimen político*. Bogotá: Observatorio de derechos humanos y derecho humanitario, 149-220.

Castoriadis, Cornelius. (2003). *Sobre El Político de Platón*. Buenos Aires: FCE.

Castrillón, Nicolás. (2008). "Informe sobre desplazamiento forzado y problemática agraria", *El Ágora USB*, V.8, No. 2. Universidad San Buenaventura, Medellín.

Castro Blanco, Elías. (2004). *Multiculturalismo y Constitución Política*. Bogotá: Universidad Libre.

Castro Caycedo, Germán. (1980). "Entrevista a Jaime Bateman". En *Del ELN al M-19: Once años de lucha guerrillera*. Bogotá: Carlos Valencia.

Certeau, Michel. (1975). *L'Ecriture de l'histoire.* Paris: Gallimard.

Chabod, Federico. (1961). *L'idea di nazione.* Bari: Laterza&Figli.

Chevalier, Jean-Claude. (1972). "Langage et histoire". *Langue francaise*. No. 15, 3-17

Chiaramonte, José Carlos. (1999). "Ciudadanía, soberanía y representación en la génesis del Estado argentino". En Hilda Sábato (coord.) *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 94-115.

Clausewitz, Carl. (1984). *Vom Kriege.* Múnich: Dt. Bibliothek.

Clément, Catherine. (1994). *Syncope: The Philosophy of Rapture.* University of Minnesota Press, Minneapolis.

Colas, Dominique. (2004). *Citoyenneté et nationalité,* Paris: Gallimard.

Collazos, Oscar. (1983). *De putas y virtuosas: una comedia tropical*. Barcelona: Laia.

Colombani, María Cecilia. (2008). *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Constant, Benjamin. (1978). *La libertad de los antiguos comparada a la de los modernos.* México: UNAM.

Cornell, Drucilla. (1991). "Civil disobedience and deconstructions". *Cardozo Law Review*, 13.

Correas, Oscar. (2003). *Pluralismo jurídico, alternatividad y derecho indígena*. México: Fontamara.

Critchley, Simon. (2012). *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*. London: Verso.

Cruz, M. (2004). *Escritos sobre memoria, responsabilidad y pasado*. Cali: Universidad del Valle.

_____. (2014). *Adiós, historia, adiós.* México: Fondo de Cultura Económica.

Cowans, Jon. (2001). *To Speak for the People.* New York: Routledge.

Cubides, Fernando. (2005). *Burocracias armadas*. Bogotá: Norma.

Cuesta, José. (1997). *Corinto: Un diálogo de sordos*. Bogotá: Tiempos de Paz.

Dalmasso, Gianfranco. (1983). *La política de lo imaginario. Rousseau/Sade*. Madrid: Encuentro.

Delatte, Louis. (1942). *Les Traités de la royauté de Ecphante, Diotogéne et Sthénidas*. Paris: Droz.

Deleuze, Gilles. (1981). *Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama.

_____. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Derrida, Jacques. (1967). «Violence et Métaphysique, essai sur la philosophie d'Emmanuel Levinas». En Derrida, *L'ecriture et la Différence.* Paris: Seuil.

_____. (1994). *Force de loi.* Paris: Galilée.

_____. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.

_____. (1998). *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta:

_____. (2001). ¡*Palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid: Trotta.

_____. (2002a). *Fuerza de ley: El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos.

_____. (2002b). *Shibboleth. Para Paul Celan*. Madrid: Arena Libros.

_____. (2003). *Voyous*. Paris: Galilée.

_____. (2005a). *Sovereignities in Question*. New York: Fordham University Press.

_____. (2005b). *Canallas*. Madrid: Trotta.

_____. (2005c). *Cada vez única, el fin del mundo*. Valencia. Pre-Textos.

_____. (2008). *La bête et le souverain.* Vol. I (2001-2002). Paris: Galilée.

_____. (2009). *Otobiografías*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (2011). *La Bestia y el Soberano.* Vol. II (2002-2003. Buenos Aires: Manantial.

Desbrousses, Hélène, Bernard Peloille y Gérard Raulet. (2003). *Le peuple figures et concepts: Entre identité et souveraineté*. Paris: F-X de Guibert.

Didi-Hubermann, Georges. (2005). *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Dollé, Jean-Paul. (2002). « Les passages, l'aura et la modernité chez Walter Benjamin ». *Corrélats.* No.1, 21-33.

Echavarría, Juan Manuel. (2005). "Bocas de Ceniza", *Número.* 45, 24-31.

Echeverría, Bolívar. (2015). *Siete aproximaciones a Walter Benjamin.* Bogotá: Ediciones desde Abajo.

Eljaiek-Rodríguez, Gabriel. (2020). "Invocación y evocación: fantasmas del conflicto armado en *Sumando ausencias* de Doris Salcedo". *Revista de Estudios Colombianos*, No. 55, 50-58.

Engels, Friedrich. (1979). "Introducción". En K. Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850.* Moscú: Editorial Progreso.

_____. (1986a). "Carta de Friedrich Engels a Karl Kautsky, 23 de febrero de 1891". En K. Marx, *Crítica del Programa de Gotha*. Moscú: Editorial Progreso.

_____. (1986b). "Carta de Friedrich Engels a August Bebel, 18-28 de marzo de 1875". En K. Marx, *Crítica del Programa de Gotha*. Moscú: Editorial Progreso.

Espinosa Menéndez, Nicolás. (2010). *Política de vida y muerte: Etnografía de la violencia diaria en la Sierra de la Macarena*. Bogotá: ICANH.

Espinosa Moreno, F. (2012) "¿Repúblicas independientes? el debate actual del movimiento indígena caucano". *Asociación Minga* 3.

Esposito, Roberto. (1996). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Trotta.

Estévez Araujo, J. (1987). *La crisis del Estado de derecho liberal. Schmitt en Weimar*. Barcelona: Ariel.

Fajardo, Darío. (2002a). "Migraciones internas, desplazamientos forzados y estructuras regionales". *Palimpsesto* 2, 68-77.

_____. (2002b). *Para sembrar la paz hay que aflojar la tierra*. Bogotá: Universidad Nacional.

Felman, Shosana. (2017). "El silencio de Benjamin". En *Los silencios de la guerra.* Camila de Gamboa y María Victoria Uribe (eds.). Bogotá: Universidad del Rosario, 29-84.

Ferrajoli, Luigi. (2004). *Derechos y garantías: La ley del más débil.* Madrid: Trotta.

Figueroa, Mario B. (2003). "Escrito sobre la hojarasca. El objeto y el duelo". *Desde el Jardín de Freud.* No. 3, 48-56.

Forster, Ricardo. (1991). *W. Benjamin y Th. W. Adorno*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

_____. (2002). "El Estado de Excepción: Benjamin y Schmitt como pensadores del riesgo". En J. Dotti y J. Pinto (comp.). *Carl Schmitt: Su época y su pensamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

Foucault, Michel. (1972). «Revenir à l'histoire», *Paideia,* no. 11.

_____. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2001a). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.

_____. (2001b). *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard.

_____. (2003). *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Barcelona: Gedisa.

_____. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

_____. (2005). *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

_____. (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.

_____. (2009). *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La Marca Editora.

_____. (2010). *El coraje de la verdad.* Buenos Aires: F.C.E.

Franco, Vilma Liliana. (2009). *Orden contrainsurgente y dominación*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Freud, Sigmund. (1967). *Tótem y Tabú*. Madrid: Alianza.

_____. (1994). *Psicología de las masas.* Madrid: Alianza.

Fuertes Forero, Marianela. (1991). *Bajo la hegemonía del mercado*. Bogotá: Antropos.

García Gual, C. (1990). "La Grecia Antigua". En F. Vallespín (ed.). *Historia de la Teoría Política,* vol. 1. Madrid: Alianza Editorial.

García Márquez, Gabriel. (1978). *El coronel no tiene quien le escriba*. Barcelona: Plaza & Janes.

_____. (2003). *La hojarasca*. Bogotá: Norma.

_____. (2007). *Cien años de soledad*. Edición conmemorativa de la Real Academia Española.

García Villegas, Mauricio. (2001). *El caleidoscopio de las justicias en Colombia. Análisis socio-jurídico*. Tomo I. Bo-

gotá: Siglo del Hombre editores.

_____. (2006a). "Consenso y conflicto: Gobierno y oposición". *El Tiempo*, el 28 de marzo.

_____. (2006b). "Paz sin Estado". *El Tiempo*, el18 de abril.

_____. (2007). "Desobedecer al Estado". *El Tiempo*, el 29 de mayo.

_____. (2009). "¿Objeción de conciencia?". *El Espectador*, el 18 de abril.

García Villegas, Mauricio y César Rodríguez. (2003). "Derecho y sociedad en América Latina: propuesta para la consolidación de los estudios jurídicos críticos". En M. García Villegas y C. Rodríguez (eds.). *Derecho y sociedad en América Latina.* Bogotá: ILSA.

García Villegas, Mauricio y Rodrigo Uprimny Yepes. (2006). "El control judicial de los estados de excepción en Colombia". En Rodrigo Uprimny et. al. *¿Justicia para todos? Sistema judicial, derechos sociales y democracia en Colombia.* Bogotá: Norma.

Gauchet, Marcel. (1994). "Tocqueville". En Mark Lilla, (ed.). *New French Thought: Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

_____. (2003). *La condition historique*. Paris: Stock.

Gautier-Vignal, Louis. (1993). *Maquiavelo.* Mexico: Fondo de Cultura Economica.

Gaviria, José Obdulio. (2002). "Introdución". En Álvaro Uribe, *Del escritorio de Uribe.* Medellín: IELA.

Gil Fernández, Luis. (2009). *Sobre la democracia ateniense.* Madrid: Dykinson.

Ginzburg, Carlo. (1976). *Il formaggio e i vermi.* Torino: Einaudi.

Giraldo, Javier. (2010a). *Fusil o toga, toga o fusil*. Bogotá: Editorial Códice.

_____. (2010b). *Derechos humanos y cristianismo: trasfondo de un conflicto*. Bogotá: El Buho.

Girard, René. (1972). *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.

_____. (2010). *Clausewitz en los extremos: Política, guerra y apocalipsis*. Buenos Aires: Katz.

GMH. (2008). *Trujillo. Una masacre que no cesa*. Bogotá: Planeta.

González, Fernán E., Bolívar, I. J., Vásquez, T. (2003). *Violencia política en Colombia.* CINEP: Bogotá.

González, Luis. (2017). "Defensa de la memoria". https://www.alainet.org/es/articulo/189861

González, Guillermo. (2011). "Doris Salcedo: tras la memoria de los vencidos". *Número,* 68: 22-25.

Grabe, Vera (2000). *Razones de vida.* Bogotá: Planeta.

_____. (2017). *La Paz como revolución M-19.* Bogotá: Rocca.

Grégoire, Franz. (1958). *Études hégéliennes. Les points capitaux du système.* Louvain-Paris: Vrin.

Grimsley, Ronald. (1993). *La filosofía de Rousseau*. Madrid: Alianza.

Gros, Christian. (2004a). "¿Cuál autonomía para los pueblos indígenas de América Latina?". En Arocha, J. (Ed.). *Utopía para los excluidos: El multiculturalismo en África y América Latina*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Colombia, 205-230.

_____. (2004b). "Los campesinos de las cordilleras frente a los movimientos guerrilleros y a la droga" En *Guerra en Colombia: democracia y conflicto agrario.* Bogotá: IEPRI, 107- 156.

Grundfeld, Frederic. 1987. *Los profetas malditos*. Buenos Aires: Sudamericana.

Gruzinski, Serge. (2001). «Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres 'connected histories », *Annales HSS*, janvier-février.

Guattari, Félix. (2017). *La revolución molecular.* Madrid: Errata naturae editores.

Guerra, Francois-Xavier. (1989). "El pueblo soberano: fundamento y lógica de una ficción (Países hispánicos del siglo XIX)". En Fernando Calderón, *Socialismo, Autoritarismo y Democracia*, Lima: IEP y FLACSO.

_____. (1999). "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina". En Hilda Sábato, *Ciudadanía, política y formación de las naciones. Perspectivas Históricas de América Latina*. Mèxico: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2001). *Modernidad e independencias*, México: Fondo de Cultura Económica.

Guillot, Daniel E. (1987). "Introducción". En Levinas, *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.

Guzmán, Hernando. (1990). "Los últimos días en los que anduvo de botas el comandante del M-19", *Revista Universidad de Antioquia*. Vol. LIX/Número 220.

Haag, Genevieve et al. (1984). *Travail de la métaphore: Identification/Interprétation*. Paris: Denoël.

Habermas, Jürgen. (1975). *Perfiles filosófico*-políticos. Madrid: Taurus.

Haenkaerts, Jean-Marie. (2008). "La violencia sexual como método de guerra". www. icrc.org

Harrison, Charles & Wood, Paul. (Eds.). (2003). *Art in Theory 1900-2000.* London: Blackwell.

Heater, Derek. (1990). *Citizenship.* London: Longman.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich. (1907). *Theologische Jugendschriften.* Tübingen: Mohr.

_____. (1970). *Werke in zwanzig Bänden,* t. VII. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1972). *La razón en la historia.* Madrid: Seminarios y Ediciones.

_____. (1978). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp.

_____. (1987). *Lecciones sobre filosofía de la religión*. vol. 2. Madrid: Alianza.

_____. (1988). *Principios de Filosofía del Derecho*. Barcelona: Edhasa.

_____. (1991). *Estética,* t. 2. Barcelona: Ediciones Península.

_____. (1999). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Uni-*

versal. Madrid: Alianza.

_____. (2014). *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Salamanca: Sígueme.

Herrera, Natalia. (2011). "El Salado: Renacer de las cenizas". *El Espectador,* 4 de febrero de 2011.

Herzog, Tamar. (2003). *Defining Nations. Immigrants and Citizens in Early Modern Spain and Spanish America*. New Haven/London: Yale University Press.

Hirst, Paul. (1999). "Carl Schmitt's Decisionism". En Chantal Mouffe (ed.). *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso.

Hobbes, Thomas. (1974). *Leviatán o de la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Barcelona: UPR.

_____. (1979). *Elementos de derecho natural y político*. Madrid: Centro de Estudios constitucionales.

Hölderlin, F. (s.f.). Anmerkungen zur Antigonä. En *Hölderlins Werke. Erster Teil.* Herausgegeben von Marie Joachimi-Dege. Berlin: Deutsches Verlaghaus Bong&Co.

_____. (1997) Notas sobre *Antígona.* En *Ensayos.* Madrid: Hiperion.

Jaramillo Fernández, Hernán Alonso. (2011). *La violencia en el cuerpo y destierro.* Medellín: Universidad Nacional.

_____. (2021). "La comunidad anárquica de la metáfora testimonial. Lo irreparable en la reparación moral y simbólica". Manuscrito.

_____. (2022). *En busca de una ontología de la violencia; El dispositivo necropolítico y la desubjetivación denegatoria*. Tesis doctoral. Instituto de Filosofía de la UdeA.

Jaramillo Salgado, Diego. (2017). "La resistencia comunitaria y la paz". En *Procesos políticos y movimientos sociales en busca de paz en América Latina,* editado por Juan José Lara Ovando y Elías Castro Blanco. Bogotá: Universidad Libre, 167-183.

Jimeno, Myriam y Triana, A. (1978). "La cuestión indígena y el Estado". *Enfoques Colombianos*, 11.

Jäger, Lorenz. (2017). *Walter Benjamin: Das Leben eines Un-*

vollendeten. Berlin: Rowohlt.

Kalyvas, Andreas. (2001). "Schmitt y el poder constitucional". En Graciela Medina y Carlos Mallorquín (coords.). *Hacia Carl Schmitt: ir-resuelto*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

Kant, Immanuel. (1979). *Filosofía de la historia*. México: F.C.E.

Kelsen, Hans. (1977). *Esencia y valor de la democracia.* Barcelona: Labor.

Khatib, Sami. (2016). "Towards a politics of "pure means": Walter Benjamin and the question of violence". En Enán Arrieta Burgos (Compilador). *Tomo 1. Teoría y crítica de la violencia y prácticas de memoria y resistencia.* Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 41-65.

Kojève, Alexandre. (2004). *La notion de l'autorité*. Paris: Gallimard

Koselleck, Reinhart. (1979). *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1993). *Futuro pasado Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.

_____. (2011). *Modernidad, culto a la muerte y memorial nacional.* Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

_____. (2014). *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte.* Berlin: Suhrkamp.

König, Hans-Joachim. (1988). *Auf dem Wege zur Nation: Nationalismus im Prozess der Staats- und Nationsbildung Neu-Granadas 1750 bis 1856*. Stuttgart: Steiner.

Kristeva, Julia (1989). *Poderes de la perversión.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, Jacques. (1978). *La Familia*. Barcelona: Editorial Argonauta.

_____. (1983). *El Seminario 2.* Barcelona: Paidós.

_____. (1984). *El Seminario 3*. Barcelona: Paidós.

LaCapra. Dominick. (2004). *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*. Ithaca: Cornell University

Press.

Laclau, Ernesto. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

_____. (2000). *Misticismo, retórica y política.* Buenos Aires: F. C. E.

Lefebvre, Henri. (1976). *Hegel, Marx, Nietzsche*. México: Siglo XXI.

Le Goff, Jacques. (1988). *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard.

Lenin, Vladimir. (1973). *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*. Moscú: Editorial Progreso.

León Helguera, José. (1970). "Antecedentes sociales de la revolución de 1851 en el sur de Colombia (1848-1849)". *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, No. 5.

Levin, David Michael. (1987). *The Opening of Vision: Nihilism and the Postmodern Situation.* New York.

Levinas, Emmanuel. (1961). *Totalité et Infini.* La Haye: Martinus Nijhoff.

_____. (1987). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____. (1993). *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Grasset.

Leys, Ruth. (2000). *Trauma: A Genealogy.* Chicago: Chicago University Press.

Londoño, Rodrigo. (2017). "Carta abierta al Papa Francisco". http://bit.ly/2ePAtv8

López-Alves, Fernando. (2003). *La formación del Estado y la democracia en América Latina*. Bogotá: Norma.

López Lopera, Liliana María y Fabio Humberto Giraldo, (eds.). (2009) *Las tramas de lo político*: *Homenaje a María Teresa Uribe de Hincapié*. Medellín: Fondo Editorial Universitario EAFIT.

Loraux, Nicole. (2008). *La ciudad dividida: El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires: Katz.

_____. (2012). *La invención de Atenas: Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*. Buenos Aires: Katz.

Luxemburgo, Rosa. (1977). *Textos sobre la cuestión nacional*. Madrid: Editorial de la Torre.

Lyall, Sarah. (2007). "Caution: This artwork could be dangerous". *International Herald Tribune* 13/12.

Lyotard, Jean-François. (1983). *Le Différend*. Paris: Les Éditions de Minuit.

_____. (1992). *Peregrinaciones: Ley, forma, acontecimientos*. Madrid: Cátedra.

Maiguascha, Juan. (1994). "El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830-1895". En *Historia y Región en el Ecuador: 1830-1930*. Quito: FLACSO, 355-431.

Mallarino, María Rueda. (2003). *Estrategias civiles en medio del conflicto: los casos de las Comunidades de Paz*. Bogotá, Ediciones Uniandes.

Mantilla Quijano, Alejandro y Leopoldo Múnera Ruíz. (2005). "El poder político pastoral y la erosión del Estado constitucional". En *Cuando la excepción es la regla. Colombia: estados de excepción y régimen político*. Bogotá: Observatorio de derechos humanos y derecho, 33-74.

Marín Bernal, Rodrigo. (1988). *Itinerario político de un secuestro.* Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Márquez, Eduardo. (1991) "La Orden de la Espada", *Revista Debate*.

Martínez, Juliana. (2020). "Un territorio acechado: realismo spectral en *Fragmentos* de Doris Salcedo". *Revista de Estudios Colombianos*. No. 55, 43-49.

Marx, Karl. (1960). "Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850". En *Werke, Band 7*. Berlin: Dietz.

_____. (1968). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona: Ariel.

_____. (1979). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Moscú: Editorial Progreso.

_____. (1986). *Crítica del Programa de Gotha*. Moscú: Editorial Progreso.

_____. (1999). *La cuestión judía y otros escritos.* Buenos Aires:

CS Ediciones.

_____. (2002). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel.* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (2004). *Miseria de la filosofía*. Madrid: Edaf.

_____. (2011). *La guerra civil en Francia*. Bogotá: Ediciones desde Abajo.

Marx, Karl y Friedrich Engels. (1976). *Collected Works*, vol.1. London.

Maya Sierra, Maureén. (2008). *La oligarca rebelde.* Bogotá: Random House Mondadori.

McCance, Dawne. (1996). *Posts. Re Addresing the Ethical.* New York: State University of New York.

Mejía Prado, Eduardo. (2002). *Campesinos, poblamiento y conflictos: Valle del Cauca 1800-1848*. Cali: Universidad del Valle.

Mejía Quintana, Oscar. (2002). "Dominación y exclusión en la Constitución de 1991: La constitucionalización de la mentira". *Palimpsesto* 2, 60-67.

_____. (2005a). "Elites, Eticidades y Constitución: Cultura política y poder constituyente en Colombia". En María Teresa Cifuentes (ed.). *Cátedra Democracia y ciudadanía: Memorias.* Bogotá: Universidad Distrital.

_____. (2005b). *Poder constituyente, conflicto y constitución en Colombia*. Bogotá: Los Andes.

Menke, Christoph. (2015). *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp.

Merewether, Charles. (1993). "Naming Violence in the Work of Salcedo". *Third Text,* no. 24.

Michelet, Jules. (1959). *Journal,* t. I (P. Viallaneix, Ed.). Paris: Gallimard.

_____. (1973). Œuvres complètes, t. III. Paris: Flammarion.

_____. (2002). *La cité des vivants et des morts*. Paris: Beliu.

Mina, Mateo. (1975). *Esclavitud y Libertad en el Valle del Río Cauca*. Bogotá: Fundación Rosca.

Molano, Alfredo. (1987). "Violencia y colonización". En J

Bustamante (ed.). *Memorias del Seminario Internacional de Economía Campesina y Pobreza Rural*. Bogotá: Fondo DRI, 454-475.

_____. (2003). "Cultura, territorio y desplazamiento". En *La segunda expedición por el éxodo*, Bogotá: Impresol.

_____. (2005). *Desterrados: crónicas del desarraigo*. Bogotá: Aguilar.

_____. (2003). "El Caguán y las zonas de reserva". *El Espectador,* 24 de marzo.

_____. (2006). *Siguiendo el corte: relatos de guerras y de tierras*. Bogotá; Áncora.

_____.(2017)."La niña destrozada". *El Espectador,* 20 de mayo. https://www.elespectador.com/opinion/la-nina-destrozada-columna-694665

Moncayo Cruz, Víctor Manuel. (2004). *El Leviatán derrotado: Reflexiones sobre teoría del Estado y el caso colombiano*. Bogotá: Norma.

_____. (2015). "Hacia la verdad del conflicto: insurgencia guerrillera y orden social vigente". En *Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia*. Bogotá.

Monk, Ray. (1991). *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. London: Vintage.

Monsalve Solórzano, Alfonso. (2013). "ZRC y autonomía". *El Mundo*, 24 de marzo.

Morales, Mariluz. (2003). "El cadáver como objeto". *Desde el Jardín de Freud: Revista de psicoanálisis*. 3, 274-279.

Mouffe, Chantal (ed.). (1992). *Dimensions of Radical Democracy*. London: Verso.

_____ (1993). "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical". *Debate Feminista*, 7, 3-22.

_____ (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.

Mouly, Cécile y María Belén Garrido. (2018). "No a la guerra civil en dos comunidades de Colombia". *Desafios* 30: 245-277.

Murcia, L. (2012 Julio 18). "Cauca: Un día de furia y vergüenza

en Berlín, el cerro de Toribío". Semana.com. http://www.semana.com/nacion/articulo/ cauca-un-dia-furia-vergenza-berlin-cerro-toribio/261383-3.

Mutis, Álvaro. (2007). "Lo que sé de Gabriel". En Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad*. Madrid: Real Academia Española.

Nancy, Jean-Luc. (2006). *La representación prohibida*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (2009a). *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (2009b). « Démocratie finie et infinie ». En G. Agamben et. al. *Démocratie dans quel état?* Paris: Fabrique.

_____. (2014). ¿Un sujeto? Avellaneda: Ediciones La Cebra.

Navarro, Antonio. (2004). *Mi guerra es la paz: Navarro se confiesa*. Bogota: Planeta.

Negri, de E. (1967). *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica.*

Neocleous, Mark. (1996). "Reading Schmitt politically". *Radical Philosophy.* No 79, 1996, 13-23.

Nietzsche, Friedrich. (1972). *Así hablo Zaratustra.* Madrid: Alianza.

_____. (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid: Editorial Trotta.

Noguira, Angel. (2003). *Colombia: Reflexiones desde la otra orilla*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Nussbaum, Martha. (2004). *La fragilidad del bien.* Madrid: Machado Libros.

Ó Loingsigh, Gearóid. (2008). *Catatumbo: un reto por la verdad*. CISCA.

_____. (2011). Una mirada desde el sur: Huellas de lucha y de resistencia. Bogotá: CNA.

_____. (2021a). "El significado de derribar estatuas", *CEPA*. No 31, 148-154.

_____.(2021b).”Santos lavando su imagen y sus manos” http://www.elsalmon.com.co/2021/06/santos-lavando-su-imagen-y-sus-manos.html

_____.(2022a). “La trayectoria de Ingrid Betancourt”. http://www.elsalmon.com.co/2022/02/la-trayectoria-de-ingrid-betancourt.html

_____. (2022b).”La Comisión de Verdad y sus verdades”http://www.elsalmon.com.co/2022/06/la-comision-de-la-verdad-y-sus-verdades.html

Ortega, Francisco A. (2011). *Trauma, cultura e historia*. Bogotá: Universidad Nacional.

Ortiz, Carlos Miguel. (2007). *Urabá: pulsiones de vida y desafíos de muerte.* Medellín: La Carreta.

Osiel, Mark. (1997). *Mass Atrocity, Collective Memory and Law*. New Brunswick: Transaction.

Peñalosa Pinzón, Arturo. (2006). “Se abren las tumbas paras en el Catatumbo”. *El Tiempo*, 16 de abril.

Peralta, Andrés y Otty Patiño. (2004). *¿Valió la pena?* Bogotá: Intermedio.

Pérez Niño, Helena y Federico Benninghoff Prados. (2005). “La caverna constitucional: el estado de sitio y los resortes del poder 1886-1982”. En *Cuando la excepción es la regla. Colombia: estados de excepción y régimen político*. Bogotá: Observatorio de derechos humanos y derecho humanitario, 75-148.

Pérez Vejo, Tomás. (1999). *Nación, identidad nacional y otros mitos*. Madrid: Ediciones Nobel.

Piccoli, Guido. (2005). *El sistema del pájaro: Colombia, paramilitarismo y conflicto social*. Bogotá: ILSA.

Pizzaro, Juan Antonio. (1992). *Carlos Pizarro*. Bogotá: Printer.

Platón. (1972). *Obras Completas*. Madrid: Aguilar.

_____. (1976). “La República”. En *Diálogos*. México: Porrúa.

Pozo, Hernán. (1980). *Sartre y Rousseau*. Santiago: Flacso.

Princenthal, Nancy, Basualdo, Carlos y Huyssen, Andreas. (2000). *Doris Salcedo*. London: Phaidon.

Quintero López, Rafael. (1991). *El Maquiavelismo*. Quito: Editorial Universitaria.

Rancière, Jacques. (1990). *Courts voyages au pays du peuple*. Paris: Seuil.

_____. (1995). *La Mésentente: Politique et philosophie*. Paris: Galilée.

_____. (1998). *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard.

_____. (2000). *La haine de la démocratie.* Paris: La Fabrique.

_____. (2002). «Peuple ou multitudes: question de Eric Alliez». *Multitudes*, no. 9.

_____. (2003). *Les scènes du peuple. Les révoltes logiques*. Paris: Horlieu.

_____. (2013). *Figuras de la historia.* Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Restrepo, Laura. (1999). *Historia de un entusiasmo*. Bogotá: Norma.

Riazanov, David. (2012). *La vida y el pensamiento revolucionario de Marx y Engels*. México: Ocean.

Ricœur, Paul. (2000). *La mémoire, l`histoire, l`oubli*. Paris: Seuil.

Richani, Nazhi. (2003). *Sistemas de Guerra: La economía política del conflicto en Colombia*. Bogotá: IEPRI, 153-210.

Richir, Marc. (1995). *La naissance des dieux*. Paris: Hachette.

Riesenberg, Peter. (1992). *Citizenship in the Western Tradition: Plato to Rousseau*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Robespierre, Maximilien. (2003). *La Razón del pueblo*. Buenos Aires

Rodríguez Feo, Joaquín. (2002). "Hobbes". En Victoria Camps, ed., *Historia de la ética: 2. La ética moderna.* Barcelona: Crítica.

Romano, Santi. (1983). *Frammenti di un dizionario giuridico*. Milano: Giuffrè.

Romero, José Luis. (1986). *Maquiavelo historiador.* México: Siglo XXI.

Romero, Mauricio. (2003). *Paramilitares y autodefensas 1982-2003*. Bogotá: IEPRI.

_____. (2004). "Democratización política y contra reforma paramilitar en Colombia". En Gonzalo Sánchez y Eric Lair, *Violencias y estrategias colectivas en la región andina: Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela*. Bogotá: Norma, 335-376.

Rosero, Evelio. (2007). *Los Ejércitos*. Barcelona: Tusquets Editores.

Ross, Werner. (1989). *Die ängstlicher Adler. Friedrich Nietzsches Leben.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

Rousseau, Jean-Jacques. (1987). *Discurso sobre el origen de la desigualdad.* Madrid: Tecnos.

_____. (1992). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Flammarion.

_____. (2003). *Contrato social*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Rubiano, Elkin. (2017). "Las víctimas, la memoria y el duelo: el arte contemporáneo en el escenario del postacuerdo". *Análisis Politico*. No. 90, 103-120.

Ruin, Hans. (2014). "On the Grave as an original Mnemotechnic". En *Art of Memory* (eds. S. Arrhenius, M. Bergh, T. Ringborg). Stockholm: Bonniers.

Ruiz, Carlos. (2001). "Estudio preliminar". En Schmitt, *Catolicismo y forma política.* Madrid: Tecnos.

Rulfo, Juan. (2003). *Pedro Páramo y El Llano en Llamas*. Barcelona: Planeta.

Salcedo, Doris. (1993). "Aperto". *Flash Art,* no.171.

_____. (2000). "Memoirs from Beyond the Grave". *Tate: The Art Magazine,* 21.

_____. (2007). Entrevista publicada en *Financial Times* 29/30 de septiembre.

_____. (2011). *Plegaria Muda*. Prestel: Munich.

Samper, María Elvira. (2010). "Cero tolerancia a la violencia sexual". *El Espectador*, 14 de nov. 2010.

Sánchez Botero, Esther. (2002). *Política de reconocimiento a la*

diversidad étnica y cultural y de protección al menor. Bogotá: ICBF.

Sánchez Vázquez, Adolfo. (2003). *Filosofía de la praxis.* México: Siglo XIX.

Sanders, James E. (2004). *Contentious Republicans. Popular Politics, Race, and Class in Nineteenth-Century Colombia*. Durham and London: Duke University Press.

Sandoval, Mary Luz. (2007). *Diacrítica del terror*. Bogotá: Tercer Mundo.

Santos, Juan Manuel. (2004). "La otra Paz". *El Tiempo*. 17 de octubre.

Satizábal,Carlos.(2019).https://letralia.com/letras/poesialetralia/2019/06/14/tres-poemas-de-carlos-satizabal/

Schmitt, Carl. (1963). *Der Begriff des Politischen.* Berlin: Duncker & Humblot.

_____. (1985). *La dictadura,* Madrid: Alianza.

_____. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

_____. (2001). *Catolicismo y forma política.* Madrid: Tecnos.

_____. (2009). *Teología política.* Madrid: Trotta.

_____. (2010). *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*. México: F.C.E.

Serna, Adrián. (2006). *Ciudadanos de la geografía tropical*. Bogotá: Universidad Distrital.

Serrano Gómez, Enrique. (2002). *Consenso y Conflicto: Schmitt y Arendt*. Medellín: UdeA.

Shklar, Judith N. (1985). *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sheridan, Michel. (1980). *Michel Foucault: The Will to Truth*. London: Tavistock.

Sierra, Yolanda, et al. (2018). *Reparación simbólica: Jurisprudencia, cantos y tejidos*. https://publicaciones.uexternado.edu.co/gpd-reparacion-simbolica-jurisprudencia-cantos-y-tejidos-9789587729344.html

Simmel, Georg (1999). *Cultura femenina y otros ensayos*. Barcelona: Alba.

Sófocles. (1985). *Tragedias*, trad. de Fernando Segundo Brieva. Madrid: Edaf.

_____. (1997). *Antígona,* trad. de Juan Manuel Rodríguez. Madrid: Editorial Alba.

_____. (2004). *Antígona,* trad. Carlos Miralles Solá. Bogotá, Instituto Distrital de Cultura.

_____. (2009). *Antígona,* trad. de Luis Gil. Bogotá: Random House Mondadori.

Soriano Hernández, Silvia. (2017). "El pasado que permanece después de la guerra: Memoria y testimonio". En *Procesos políticos y movimientos sociales en busca de paz en América Latina,* editado por Juan José Lara Ovando y Elías Castro Blanco. Bogotá: Universidad Libre, 155-166

Sousa Santos, Boaventura. (1991). *Estado, derecho y luchas sociales*. Bogotá: ILSA.

Starobinski, Jean. (1971). *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*. Paris : Gallimard.

Steenbergen, Bart van. (1994). *The Condition of Citizenship*. London: Sage.

Stevens, Annick. (2004). "La démocratie vue par ses inventeurs". *Réfractions* 12: 47-57.

Terray, Emmanuel. (1990). *La politique dans la caverne*. Paris: Seuil.

Tamine, Jolle. (1972). "Les métaphors chez Robespierre et Saint-Just". *Langue francaise*. No.15, 47-55.

Tocqueville, Alexis de. (1982). *El Antiguo Régimen y la Revolución*, t. 2, Madrid: Alianza.

_____. (1984). *Recuerdos de la revolución de 1848*. Madrid: Editora Nacional.

Toro, Jaime. (2000). *Nietzsche, el Estado y la guerra*. Bogota: Carpe Diem.

Trueba, Carmen. (2004). *Ética y tragedia en Aristóteles*. Barce-

lona: Anthropos.

Turner, Bryan S. (1994). *Citizenship. Critical Concepts*. London: Routledge.

Turner, Victor. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Uribe Alarcón, María Victoria. (2004). *Antropología de la inhumanidad: Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá: Norma.

Uribe Botero, Ángela. (2017). "'El "desnivel prometeico' y el lenguaje del perdón". En *Los silencios de la guerra,* editado por Camila de Gamboa y María Victoria Uribe. Bogotá: Universidad del Rosario, 197-218.

Uribe de Hincapié, María Teresa. (2001). *Nación, ciudadano y soberano*. Medellín: Corporación Región.

_____. (2002). "La guerra y la política: una mirada desde Michel Foucault". *Estudios Políticos.* UdeA. No. 20, 123-136.

_____. (2004a). "Emancipación social en un contexto de guerra prolongada. El caso de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó". En Boaventura de Sousa Santos y Mauricio García Villegas (eds.). *Emancipación social y violencia en Colombia.* Bogotá: Norma.

_____. (2004b). "Las palabras de la guerra". *Estudios Político.* UdeA. No 25,11-34.

Uribe Vélez, Álvaro. (2010). "Dos siglos de construcción patria superando el sino de la violencia." En Juan Carlos Torres, (ed.). *El gran libro del Bicentenario*. Bogotá: Planeta, 321-336.

Urueña Calderón, Juan Felipe. (2017). *El montaje en Aby Warburg y en Walter Benjamin: Un método alternativo para la representación de la violencia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Vargas, Fernando. (2006). *Comunidades de Paz: Estrategia de guerra*. Bogotá: Editorial Litotécnica.

Valencia Villa, Hernando. (1997). *Cartas de Batalla. Una crítica del constitucionalismo colombiano*. Bogotá: CEREC.

Vásquez Perdomo, María Eugenia. (2001). *Escrito para no*

morir: Bitácora de una militancia. Bogotá: Ediciones Anthropos.

Vélez Ramírez, Humberto y Adolfo L. Atehortúa Cruz. (1993). *Militares, guerrilleros y autoridad civil. El caso del Palacio de Justicia*. Santiago de Cali: Editorial Facultad de Humanidades.

Vernant, Jean-Pierre. (1974). *Mythe et société en Grèce ancienne.* Paris: Maspero.

_____. (1979). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba.

_____. (1990a). « La belle mort et le cadavre outragé ». En G. Gnoli y J-P. Vernant, *La mort et les morts dans les sociétés anciennes*. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

_____. (1990b). "El individuo en la ciudad". En Paul.Veyne, *Sobre el individuo.* Barcelona: Paidós.

_____. (1999). *L´Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines*. Paris: Seuil.

_____. (2004). *La Traversée des frontières. Entre mythe et politique II*. Paris: Seuil.

_____. (2008). *Atravesar fronteras: Entre mito y política II*. México: F. C. E.

Vidal-Naquet, Pierre. (1995). *Les Assassins de la mémoire*. Paris: Seuil.

Villamizar, Dario. (1994). *Por unas horas hoy, por siempre mañana (La vida del Comandante Boris)*. Bogotá: Ediciones Pa´lante.

_____. (1995). *Aquel 19 Será.* Bogotá: Planeta.

_____. (2002). *Jaime Bateman: Biografía de un revolucionario.* Bogotá: Planeta.

_____. (2007). "Paramilitarismo y Pueblos Indígenas, Persecución y Despojo". En Romero, M. (ed.). *Parapolítica, La ruta de expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. Bogotá: Corporación Nuevo Arco Iris.

Villaverde, María José. (1988). "Estudio preliminar". En J. J. Rousseau, *El contrato social o Principios de derecho*

político. Madrid: Tecnos.

Wallenstein, Sven-Olov. (2007). "The Destruction of Aesthetics: Benjamin, Jünger, Heidegger". En Wallenstein, *Essays, Lectures*. Stockholm: Axl, 231-303.

Wills Obregón, María Emma. (2008). "Tierra, Farc y políticas agrarias". *El Espectador*, 5 de julio.

_____. (2010). "La oculta dimensión de género de la guerra en Colombia". *Sin Corbata*, Noviembre/Diciembre, Universidad de Los Andes.

Wind, Edgard. (1985). *Art and Anarchy.* London: Duckworth.

Wittgenstein, Ludwig. (1980). *Culture and Value*. Chicago: Chicago University Press.

Wolkmer, A. (2003). "Pluralismo jurídico: nuevo marco emancipatorio en América Latina". En M. García Villegas y C. Rodríguez (eds.). *Derecho y sociedad en América Latina: Un debate sobre los estudios jurídicos críticos*. Bogotá: ILSA, 247-258.

Zubiría de, Sergio. (2015). "Una justicia más allá del derecho". *Revista Izquierda*. 51, 20-25.

Roland Anrup

Profesor Titular de Historia de Mid Sweden University. Ha sido director del Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo e investigador de las Universidades de Estocolmo y Uppsala. Profesor invitado del Department of Politics and Sociology, Birkbeck College de la Universidad de Londres; del École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Universidad de París; de la Maestría de Historia de FLACSO y de la Maestría de Estudios Culturales y del Doctorado de Historia de la Universidad Andina, Quito; de la Maestría de Historia de la Universidad de Los Andes; del Doctorado Interinstitucional de Educación de la Universidad Distrital y del Doctorado de Derecho de la Universidad Libre, Bogotá.

FUNDACIÓN
WALTER BENJAMIN