

De justicia transicional a amor y común-unidad: contribuciones proféticas para un fundamento decolonial de la paz*

From Transitional Justice to Love and Common Unity: Prophetic
Contributions to a Foundational Decolonial Peace

Julia Suárez-Krabbe**
Universidad de Roskilde
jkrabbe@ruc.dk

Resumen

Este artículo presenta unas formas de ver la justicia que pueden aportar a pensar cómo podrían forjarse unos nuevos fundamentos para generar estructuras sólidas de paz y justicia. La discusión se centra en la justicia transicional, que también es una manera de buscar o apoyar la construcción de la paz y la define como la concepción de justicia asociada con períodos de cambio político donde se reemplaza un régimen represivo por uno democrático. En esa transición, el sistema jurídico genera medidas específicas para responder a los actos injustos perpetrados durante los regímenes represivos. En esos momentos de cambio la justicia transicional es clave, pero no es la solución, y no debe ser confundida ni con la paz, ni con la justicia. El argumento central que se presenta es que en cuanto sigamos pensando la realidad dentro de los marcos de raciocinio de la justicia transicional, no estaremos viendo las posibilidades de cambio sustancial que existen fuera



Open Acces

Para citar este artículo: Suárez-Krabbe, J. M. (2020). De justicia transicional a amor y común-unidad: contribuciones proféticas para un fundamento decolonial de la paz. *Diálogos de Saberes*, (53), 67-87. DOI: <https://doi.org/10.18041/0124-0021/diálogos.53.2020.9189>

* Escribí este texto en el 2017 como homenaje al legado que me dejó Mamo Saúl Martínez. Ahora en 2021 se dan las condiciones para su publicación en esta revista. Han ocurrido muchas cosas importantes desde entonces, entre ellas las marchas desde 2019 y su represión, junto con la pandemia del Covid-19 y las nuevas movilizaciones. Respetando que cada cosa tiene su tiempo, y que ahora es el tiempo de publicar estas ideas, he decidido no actualizar el artículo. Considero que las reflexiones y análisis siguen siendo vigentes como insumo a nuestras luchas por un mundo mejor. Agradezco los comentarios y sugerencias de Gustavo José Rojas Páez, quien reconocerá algunas de sus formulaciones en algunas partes de este texto. Agradezco también los insumos de quienes hicieron las evaluaciones pares.

** Profesora Asociada, Departamento de Comunicación y Humanidades, Universidad de Roskilde. Correo electrónico: jkrabbe@ruc.dk - ORCID: <https://acortar.link/YFk4YT>

de este y se estará reproduciendo y reforzando los marcos que inhiben nuestra comprensión de la complejidad de la realidad y que impiden nuestra imaginación de futuros alternativos y, ante todo, justos. Pensar la justicia como expresión pública del amor (que es la definición de justicia del pensador Cornel West) y la libertad como expresión pública de común-unidad (que es una comprensión de libertad que he aprendido trabajando con Saúl Martínez, Mamo Kankuamo de la Sierra Nevada de Santa Marta) nos abre otros caminos, otros horizontes, otras posibilidades. También son principios importantes para imaginarnos un fundamento decolonial de la paz.

Palabras clave: justicia, paz, descolonización, justicia transicional.

Abstract

In this article I present some ways of thinking about justice that can contribute to building the foundations towards the generation of solid structures for peace and justice. I focus the discussion on transitional justice, which is also a way of seeking or supporting the construction of peace. Transitional justice is defined as the conception of justice associated with periods of political change where a repressive regime is replaced by a democratic one. In this transition, the legal system generates specific measures to respond to the unjust acts perpetrated during repressive regimes. In these moments of change, transitional justice is key. But it is not the solution, and it should not be confused with peace or justice. My central argument is that as long as we continue to think about reality within the frameworks of transitional justice, we will not be seeing the possibilities for substantial change that exist outside those frameworks. Rather, we will be reproducing and reinforcing the frameworks that inhibit our understanding of the complexity of reality that impede our imagination of alternatives and, above all, just futures. To think of justice as a public expression of love (which is the definition of justice by the thinker Cornel West) and freedom as the public expression of common-unity (which is an understanding of freedom that I have learnt working with Saúl Martínez, Mamo Kankuamo from Sierra Nevada de Santa Marta) opens up other paths, other horizons, other possibilities. They are also important principles for imagining a decolonial foundation for peace.

Keywords: justice, peace, decolonization, transitional justice.

A Saúl Martínez. Maestro, amigo, guía, Mamo.

Vivir lo (in)alcanzable, pensar lo (im)posible

El 6 de noviembre de 1985 marca uno de los tantos hitos de la historia de la guerra en Colombia: la toma del Palacio de Justicia. Es también un hito en la historia personal de muchas personas, entre ellas, mi propia historia. La toma del Palacio de Justicia significó para la niña que era en ese

entonces, con apenas 11 años, un profundo punto de quiebre en relación con mi comprensión de qué es la paz, qué es la justicia y cómo se puede llegar a ellas. Para esa niña de 11 años el punto inicial era simple, ingenuo, pero también era una cuestión fundamental: le preguntaba a mi mamá ¿por qué si la paz es tan buena, nadie parece quererla? Era consciente del hecho de que, aunque amplios sectores sociales expresaran su deseo hacia la paz, en el momento de la verdad muchos de ellos no estaban dispuestos a hacer las concesiones ni renunciar a los privilegios necesarios para alcanzarla. En otras palabras, deseaban la paz, pero no la justicia. Recordemos que en ese entonces llevábamos casi dos años en un proceso de paz impulsado por el presidente Belisario Betancur. Los primeros pasos hacia la paz parecían darse, no tanto por las propagandas en la televisión, sino quizás sobre todo por el acuerdo de La Uribe firmado el 28 de mayo de 1984 entre la Comisión de Paz nombrada por el gobierno de Belisario Betancur (1982-1986) y las Farc. Para mí, las imágenes de la toma del Palacio de Justicia y los sucesos posteriores, junto con la pregunta de por qué al final nadie en realidad quería la paz, han sido enormemente dolorosas, pero productivas al mismo tiempo. Con la masacre perpetrada por las fuerzas militares alrededor de la toma del Palacio de Justicia –parte de la cual fue transmitida en vivo y en directo– se destruyó dolorosamente en mi la ingenuidad de los 11 años. Así fue como empecé a entender las múltiples facetas de la realidad, la importancia que tienen las ideas que tenemos acerca del mundo, y de las posibilidades de cambio.

Ahora, después de más de 30 años, vivimos los inicios de una nueva era en Colombia. Ya hemos visto que la firma de un acuerdo de paz es apenas el anuncio de voluntad por las partes firmantes hacia una transformación social, y que de tal firma no se desprende el hecho de la paz. Los problemas sociales, económicos, raciales, de género, políticos y legales por los cuales ha tenido lugar la guerra de toda la historia de nuestro país no desaparecen de un día para otro. Sin embargo, la voluntad de paz por parte del gobierno y, quizás sobre todo de las FARC, es un paso importante. Es un paso que anuncia la posibilidad de construir fundamentos fuertes que sustenten la fuerza de la vida y la diferencia. Al leer, palabra por palabra, las más de 300 páginas de los acuerdos de paz (Gobierno Nacional-FARC, 2016) lo que se puede ver es que efectivamente las negociaciones de paz fueron un ejercicio de análisis conjunto entre el gobierno nacional y las FARC del estado de los problemas fundamentales en Colombia, a partir del cual se formularon pasos a seguir para tratar de enmendarlos. Aunque no esté de acuerdo con cada punto y coma de ese documento, veo que es quizás el documento oficial más juicioso y valioso que se haya redactado en la historia de nuestro país. Cada punto se trata con gran esmero y conocimiento del estado de las cosas a lo largo y ancho del país. Ante todo, en el texto se refleja una preocupación –quizás amor– por algunos de los sectores más excluidos en Colombia. Ahora bien, el argumento que se sustenta aquí es que las 310 páginas del acuerdo son quizá lo más cercano que haya visto a una definición de justicia contextualizada, anclada en el momento histórico, social e internacional de una sociedad. Además, es un hecho significativo que para muchas personas la idea de un cese al fuego bilateral, respaldado por un acuerdo serio entre las FARC y el gobierno, era irreal. Quizá lo deseábamos, pero puede haber un abismo inmenso de separación entre esa espera y el deseo de creer que éste puede ser realidad en verdad. Efectivamente, de acuerdo con una investigación de 2009:

A la pregunta sobre cuándo se va a terminar el conflicto armado, se responde con gran incertidumbre. En primer lugar, la respuesta con mayor apoyo fue la de quienes no saben, con el 48% de la población afectada y el 45% de la no afectada. En segundo lugar, se encuentra la respuesta de quienes consideran que nunca que va a solucionar y quienes creen entre 5 y 10 años, ambos con alrededor del 17 % (sin diferencias entre población afectada y población no afectada). De acuerdo con lo anterior, más del 60% de la población no sabe cuándo se va a resolver el conflicto o cree que no se va a resolver nunca. (Fundación Social, 2009, p. 37)

No cabe duda entonces que este pequeño paso que es el acuerdo de paz es un paso decisivo, irreversible, y, ante todo, es un paso que nos ha dado otra lección de vida: lo aparentemente imposible es, si las fuerzas políticas y civiles lo quieren, posible y realizable. Y si ese acuerdo fue posible, ¿por qué no pensar en que se puedan sustituir las estructuras injustas y flojas actuales por estructuras sólidas de paz y de justicia?

En este artículo se presentan unas formas distintas de pensar la justicia que pueden aportar a pensar cómo podrían tomar forma esos nuevos fundamentos. La discusión se centra en la justicia transicional, que también es una forma de buscar o apoyar la construcción de la paz y que se define como la concepción de justicia asociada con períodos de cambio político donde se reemplaza un régimen represivo por uno democrático. En esa transición, el sistema jurídico genera medidas específicas para responder a los actos injustos perpetrados durante los regímenes represivos (Teitel, 2003, p. 69), por lo que son momentos de cambio clave. Sin embargo, no es la solución, y no debe ser confundida ni con la paz, ni con la justicia. Así, el argumento central es que en cuanto sigamos pensando la realidad dentro de los marcos de raciocinio de la justicia transicional, no estaremos viendo las posibilidades de cambio sustancial que existen por fuera de este, sino que estaremos más bien, reproduciendo y reforzando los marcos que inhiben nuestra comprensión de la complejidad de la realidad, que impiden nuestra imaginación de futuros alternativos y, ante todo, justos. Pensar la justicia como expresión pública del amor (que es la definición de justicia del pensador Cornel West) y la libertad como expresión pública de común-unidad (que es una comprensión de libertad que he aprendido trabajando con los Mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta) nos abre otros caminos, otros horizontes, otras posibilidades. También son principios importantes para imaginarnos un fundamento decolonial de la paz.

Primer supuesto: la superación de la aberración

Es importante resaltar que no hay una sola idea de lo que es la justicia transicional que aplique en todas partes. A pesar de esta diversidad de posiciones, la gran mayoría de las ideas sobre justicia transicional comparten varios supuestos. Así es como, a través de las distintas experiencias América Latina, Europa del Este, Sudáfrica, Irlanda del Norte, la ex Yugoslavia, Sierra Leona y Timor Oriental, también se “han generado una serie de consensos internacionales en torno a los requerimientos básicos de la justicia en periodos de transición”, que se reflejan en “informes y

declaraciones de órganos de los distintos sistemas de protección de los derechos humanos así como en los tratados internacionales, en la doctrina y jurisprudencia que desde hace años integran el corpus iuris del derecho internacional público” (Botero & Restrepo, 2005, p. 20). En todos estos casos se supone que la transición implica un tránsito de una condición social aberrante a su normalización. Incluye también un proceso de sanación social mediante el cual se superará dicha aberración (Uprimny 2006:19), por ejemplo, a través de ‘ritos de paso’ tales como los tribunales para la verdad y la reconciliación. Así las cosas, por lo menos en el caso colombiano, la distancia entre la justicia transicional y la justicia restaurativa es muy pequeña, en lo que se plantea en el acuerdo de paz con las FARC. En efecto, para la justicia restaurativa, más que el castigo a los crímenes de guerra y lesa humanidad, se debe privilegiar el reconocimiento al dolor y el sufrimiento de las víctimas, reparar el daño que les fue causado y restaurarles en su dignidad perdida, según este paradigma, el castigo distributivo a los victimarios se quedaría corto, en tanto que no sería planamente reparador para los ofendidos ni permitiría una sana reincorporación de los victimarios a sus entornos sociales, dejando de lado aquello que para los restauradores es central, la reconciliación (Uribe, 2008, p. 32).

La razón de ser de la justicia transicional, entonces, se debe a su normatividad implícita de acuerdo con la cual hay que transitar de una condición social negativa, que es vista como un estado de anormalidad, a otra condición social positiva, vista como estado de normalidad. De la guerra a la paz, de la dictadura a la democracia o incluso, de la ‘barbarie’ a la ‘civilización.’ Por ejemplo, una de las definiciones clásicas de la justicia transicional, presentada por Joanna Quinn, es que la justicia transicional es el proceso a través del cual las sociedades se mueven o de la guerra hacia la paz, o de un régimen represivo/autoritario a la democracia, tratando con las cuestiones resultantes de ese movimiento en relación con la justicia, y qué hacer con las instituciones sociales, políticas y económicas (Quinn, 2009, p. 3).

De manera similar a la definición de justicia transicional de Teitel citada anteriormente, la definición de Quinn presupone que la guerra, la represión, y el autoritarismo son condiciones sociales aberrantes, son situaciones anormales. Cabe resaltar pues que la noción de justicia transicional opera con una normatividad acerca de cuál es la condición social ‘normal’ y cual no. Por lo que la paz, se supone, es normal, así como lo es la democracia y la justicia, mientras que la guerra, la represión y el autoritarismo son excepciones, son aberraciones, y no corresponden al estado normal de las cosas.

Aquí radica justamente la primera ruptura con la idea de la justicia transicional: en la mayor parte del mundo, la guerra y la represión son la norma, son la expresión misma de la legalidad. Efectivamente, contrario a lo que se cree muchas veces, la legalidad, la ley, no surge como expresión de justicia, sino como una herramienta de creación, legitimación y perpetuación de la injusticia. No es que haya habido una vez un estado previo a la justicia y a la ley en el cual sólo había injusticia, y que luego a unos señores se les hubiera ocurrido que la injusticia es mala, y hay que corregirla a través de las leyes y el estado. Lo que ha ocurrido en realidad es que, aunque

siempre ha existido injusticia, la legalidad de la cual somos herederos en todo el mundo es la legalidad del derecho moderno. Este surge históricamente como herramienta de legitimación de la conquista y la colonización, como modo de ejercitar una forma específica de poder: el poder colonial¹ (Suárez-Krabbe, 2016).

El punto es que la ley, la legalidad, es parte constitutiva de la *injusticia* en tanto que en su gran parte ha sido y sigue siendo la creación de unas élites (hombres, blancos, europeos, cristianos) para generar, legitimar y mantener a las mayorías en un estado de exclusión, apropiación, violencia y explotación (ver Santos, 2014). La cuestión de apropiación de tierras y bienes ha sido clave durante los 500 años de la historia de la legalidad moderna, por lo que, tomando como base el pueblo Nasa del Cauca², Achille Mbembe (2010), Ruth Gilmore (2007) y de Nelson Maldonado-Torres (2008), se hace referencia a esos procesos como “el proyecto de muerte” –con una diferencia significativa a las ideas de “necropolítica” de Mbembe, de “muerte prematura” de Gilmore y a la de la “ética de la guerra” de Maldonado-Torres: el proyecto de muerte toma en cuenta no sólo cómo la llamada justicia y la legalidad han sido parte de las formas de dominación, explotación y violencia y han legitimado a las mismas, sino también toma en cuenta que esos procesos de explotación tienen que ser comprendidos también en su relación con la espiritualidad y la naturaleza (ver Suárez-Krabbe 2016). De esta forma, el proyecto de muerte es parte intrínseca de la colonialidad, entendida como el sistema de dominación que surgió con los esfuerzos coloniales de Castilla en la península ibérica—más específicamente con la conquista de Al-Andalus, la conquista de las Américas, la inquisición en Europa y las Américas, y el establecimiento de la trata de africanos esclavizados (ver también Grosfoguel 2013; Mignolo 2000, 2006; Suárez-Krabbe 2014b; Wright 2001). El colonialismo europeo generó una combinación específica entre el racismo, el capitalismo, el patriarcado y la depredación de la naturaleza que se globalizó y que aún sigue en curso.

De esta forma, siguiendo a los Nasa, el proyecto de muerte se refiere al ejercicio de la violencia en la colonialidad que atenta contra los procesos de vida y las condiciones de la existencia, es decir, atenta contra la pluralidad. Como la necropolítica de Mbembe, el proyecto de muerte va ligado a “el poder y la capacidad de dictar quién puede vivir y quién debe morir” (Mbembe 2003, 11). Así, la necropolítica va ligada a lo que para Ruth Gilmore (2007) es definitorio del racismo: la producción y explotación de vulnerabilidades de grupos diferenciados a la muerte prematura en geografías políticas distintas, pero íntimamente conectadas. Esa producción y explotación de vulnerabilidades es, según Gilmore, autorizada por el estado y/o extralegal. Por lo que el papel del estado de derecho, la legalidad y lo extralegal, la “ética de la guerra” de Maldonado-Torres se

¹ Para elaboraciones sobre este aspecto, ver los trabajos de Anthony Anghie, de Boaventura de Sousa Santos, Shelley Wright, José Manuel Barreto, Gustavo Rojas Páez, y también mi propio trabajo acerca de los derechos humanos y desarrollo, referidos en la lista bibliográfica al final de este artículo.

² Ver Minga por la vida, la justicia, la alegría, la autonomía y la libertad y movilización contra el proyecto de muerte y por un plan de vida de los pueblos. https://nasaacin.org/propuesta_politica_pueblos_indigenas.htm. Ver también Almendra (2009).

torna importante. En efecto, para Maldonado-Torres (2008, p. 4) la ética de la guerra es una de las características de la modernidad europea [naturalizada] a través del colonialismo, la raza y modalidades particulares de género). Por lo que al resaltar la ética del proyecto de muerte este estudio rechaza la idea de Mbembe de que una política de muerte consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder por fuera de la ley (*ab legibus solutus*) (Mbembe, 2003, p. 23). Es decir, Mbembe está relegando el ejercicio de la necropolítica a lo extralegal, y en ese sentido parece operar con el mismo presupuesto con el que se opera en la noción de justicia transicional: que lo legal y lo jurídico son la regla. Esto significa, desde la perspectiva de Mbembe, que esa regla produce excepciones en sí, pero que estas excepciones están por fuera de la ley, por lo que este autor concluye que las colonias son dominadas en ‘ilegalidad absoluta’ (Mbembe, 2003, p. 24). Contrario a esto, las colonias son y han sido históricamente dominadas a través de elaboraciones meticulosas de la ley, incluyendo su fundamento filosófico (Ferreira da Silva, 2014; Bogues, 2012). En este sentido, la noción del proyecto de muerte sigue las pistas de Boaventura de Sousa Santos y de Ruth Gilmore al enfatizar que la legalidad se usa para producir la inexistencia política, legal y civil de ciertos grupos, y va íntimamente ligada a servir los intereses de colonizadores presentes y pasados. El proyecto de muerte es, entonces, el ejercicio de la colonialidad. Como la necropolítica de Mbembe tiene que ver con el poder de disponer sobre la vida, pero implica la ética de muerte de la guerra que subyace los sistemas legales (estado de derecho) que lo legitiman. De esta manera, el proyecto de muerte también se refiere a los comportamientos que acompañan esos sistemas, señalando también la complicidad internacional en su continuación. Como consecuencia, el proyecto de muerte involucra las prácticas hegemónicas donde van ligados el racismo, el capitalismo, el patriarcado y las prácticas predatorias en contra de la naturaleza. Añade un aspecto crucial a las nociones de Mbembe, Gilmore y Maldonado-Torres ya que incluye consideraciones acerca de la negación de la Madre Mundo y de la espiritualidad. Así, el concepto del proyecto de muerte comprende aspectos e interrelaciones de la realidad y de la política esenciales para muchos pueblos originarios, entre ellos los cuatro pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta: Arhuaco, Kankuamo, Kogi, y Wiwa. Volveremos sobre esto al final de este artículo. Para finalizar esta sección, es importante anotar que la justicia transicional opera con una lógica invertida³; hace de la excepción la regla y de la regla la excepción. Es decir, presupone que la injusticia es la excepción para corregir, entre otras a través de medidas legales, cuando en realidad la injusticia es la regla establecida mediante más

³ No me refiero acá a la metáfora de la inversión hegeliana. Al usar esa metáfora, Hegel estaba hablando de realidades y realidades invertidas desde un marco dentro del cual el ser racional, el ser histórico, era el hombre cristiano, norte-europeo y blanco. Recordemos que para él África estaba por fuera de la historia y no tenía Geist, América, en su opinión, quizás podría acceder a esto, pero no se sabía, e igual estamos, desde su punto de vista, siempre detrás del Norte de Europa. Para Hegel la realidad era pues aquella al norte de los pirineos, o sea como ya he dicho la del hombre blanco, cristiano, europeo. Esa realidad, la de Hegel, es la que llamo ‘invertida’, es a partir de una lógica dominante y colonial, y de una realidad que se construye sobre la dominación y explotación y la producción de la muerte de los demás, que se puede llegar a tan grave grado de falsa consciencia como para suponer que la paz es la condición ‘normal’.

de 500 años de elaboraciones legales. Debe ser claro que operar con esa lógica invertida tiene consecuencias sustanciales sobre las posibilidades de cambio.

Segundo supuesto: la justicia es la ausencia de la violencia

Dentro de la lógica dominante que sustenta la idea de justicia transicional, que como se ha dicho va de una condición supuestamente aberrante a su normalización, entra una noción de justicia particular que vale la pena revisar. Se trata del *telos*, o sea el horizonte futuro que supone dicha normalización y está constituido por una noción escueta de justicia, vista como la ausencia de la violencia que, recordemos, se supone es un estado social anormal. Con esto, en la idea de justicia transicional se apunta a un futuro donde las cosas se “normalicen”, es decir, donde se llegue a un estado de superación de un conflicto, una guerra, o una condición antidemocrática. Tomando en cuenta lo expuesto en el punto anterior, podemos entonces añadir que en la idea de justicia transicional dominante hay una normatividad implícita que no sólo presupone que lo normal es la paz, la democracia y la justicia, sino que también opera con unas ideas muy específicas acerca de qué es paz, qué es democracia y qué es justicia.

En efecto. dentro de lo legal como en muchos otros ámbitos, operamos mediante lo que se conoce como ‘nacionalismo metodológico’ (Wimmer & Schiller, 2003; Taylor, 2000), es decir, operamos con una división de estados-nación, mediante la cual asumimos las fronteras físicas de los mismos como marcos de análisis, comprensión y delimitación de los problemas que se viven dentro de esas fronteras. Este nacionalismo metodológico subyace a nuestras ideas de paz, democracia, justicia, entre otras, donde lo que ocurre es que éstos se conciben como condiciones o fenómenos sociales intrafronterizos, o sea condiciones que ocurren ya sea *dentro* de los marcos de estados-nación o *entre* estados-nación específicos. Es así, por ejemplo, como cuando hablamos de paz, justicia o democracia, en realidad implícitamente estamos hablando de ciertos países, no de otros. Asociaciones comunes que se nos vienen a la mente al decir ‘paz’ o ‘democracia’ es pensar en países como Dinamarca, Holanda o Alemania. Es preciso subrayar el hecho de que la razón dominante es colonial: tiene una geografía específica (Mignolo, 2002), que también naturaliza los estados-nación y opera, pues, a través de un sinnúmero de raciocinios determinados por el nacionalismo metodológico. El problema radica entonces en que en estos casos se toman a países imperiales como norma. El marco de referencia sigue siendo imperial y no se complejiza, por lo que, para alcanzar la paz, la democracia o la justicia tendíamos que convertirnos en países imperiales. Justamente dado esto, cuando una danesa una vez le preguntó a un amigo chileno que, si Chile es un país democrático, él, burlándose de la lógica misma subyacente a la pregunta, contestó que no, porque Chile no ha participado de las guerras en Iraq y Afganistán. Esa respuesta rompe con la lógica invertida de la pregunta y más bien habla de la democracia normativa, o sea, la democracia entendida entre otras como participación en guerras imperiales. Recordemos que las guerras imperiales muchas veces se justifican a través de la idea de la democracia, y de la necesidad de ‘democratizar’ al otro. Esta misma lógica se puede rastrear a los tiempos tempranos

de la colonización, significativamente en las ideas de Francisco de Vitoria sobre la guerra justa y el derecho de las gentes (ver Anghie 1996, 1999, 2004; Mattei & Nader, 2008; Suárez-Krabbe, 2016).

La segunda ruptura con la idea de justicia transicional es que el *telos* de la normalización deseada en la justicia transicional se constituye en una forma muy específica de hacer la guerra, de participar de procesos antidemocráticos e injustos a nivel global. Es decir, el hecho de que el orden global es fundamentalmente un orden imperial. Al contrario de lo que muchos dicen, las ideas y la teoría no están desligadas de la práctica y nunca lo han estado. Cabe mencionar aquí los aportes desde el feminismo de Donna Haraway (1988) quien criticó la idea de objetividad de la ciencia moderna por ser una idea que presupone conocer desde un punto cero—desde el punto de vista de dios. Esto no sólo es imposible, sino que es una forma de ejercer el poder en la medida en la que silencia todo conocimiento que no está fundamentado en esa falsa idea de objetividad. Por esto mismo, Haraway llamó la atención sobre la importancia de los ‘conocimientos situados’, es decir, conocimientos que reconocen que están situados, así que se contextualizan a sí mismos sin pretender validez universal a priori. Para Haraway, los conocimientos situados son mucho más ricos en información y matices que los supuestamente objetivos, pues permiten ver la realidad desde múltiples perspectivas. Sin embargo, para apreciar esa multiplicidad, los conocimientos situados necesariamente deben interactuar, dialogar, por así decirlo, con otros conocimientos situados—algo que no es posible con el conocimiento dominante, porque éste mismo se construye sobre la negación de otros conocimientos. Esa misma negación de otros conocimientos se ha denominado ‘violencia epistémica’ desde la tradición postcolonial (Spivak, 1988) y ‘epistemicidio’ desde la decolonial (Santos, 2014).

Por lo tanto, es importante comprender las ideas y la teoría en sus contextos, sin emplear el nacionalismo metodológico que nos ciega tanto a la historicidad de las ideas como a la forma en la cual ellas son, lo que Boaventura de Sousa Santos llama localismos globalizados, es decir, ideas locales que se han globalizado, ‘universalizado’, a través de procesos de apropiación, violencia, epistemicidios y genocidios a lo largo y ancho del planeta (Santos, 2002a). El genocidio y el epistemicidio van íntimamente ligados, por un lado, porque el genocidio literalmente mata los conocimientos de quienes son asesinados, por otro lado, porque no es posible deshacerse de un pueblo sin destruir sus conocimientos. Por esto, el colonialismo siempre ha incluido dentro de sus estrategias la quema o destrucción de sitios sagrados, la desconexión de niños y mayores en las comunidades, y la desvaloración de conocimientos distintos a los conocimientos coloniales. El colonialismo también opera en nuestras mentes (Thiong’o), forma las ideas que tenemos sobre el mundo y sobre qué posibilidades se vean como factibles, deseables, y cuáles no. Incluso oculta otras. Encubren, para usar un término de Enrique Dussel (1995), la posibilidad de futuros distintos, y hacen que una idea como la de la justicia como la expresión pública del amor suene rara, utópica, irrealizable. Sobre este trasfondo es que afirmo que la justicia del estado de derecho se ha tecnificado debido en gran parte a la tradición del positivismo jurídico que se funda en ideas científicas del positivismo, de la misma supuesta objetividad que criticó Haraway. La justicia, por ejemplo, tiene dos elementos fundamentalmente injustos: el estado de sitio y el estado de

excepción. En la época de la toma del Palacio de Justicia la Corte Suprema validó el uso de la figura de estado de sitio, que permitía declarar estados de excepción permanentes. En Francia, la figura del estado de emergencia fue modelada sobre la figura del estado de sitio. El estado de emergencia ha funcionado de forma ininterrumpida desde 2015. Su próxima fecha de expiración es noviembre de 2017, momento en el que se espera sustituir por una nueva legislación antiterrorista que permite a los poderes del estado usar medidas que sólo eran permitidas en los estados de emergencia⁴. Es decir, como bien lo analizó Giorgio Agamben (1998), el mismo estado de derecho contiene en sí mismo la excepción, y por esto es fundamentalmente injusta. Lo es aún más cuando, como en el caso reciente francés, se legisla el estado de excepción para que ya no sea excepción sino norma. Hay pues que romper con ese telos para de verdad abrir espacio al cambio, a la justicia, a la libertad. La última parte de este escrito presenta un esbozo de cómo propongo iniciar esa ruptura.

Tercer supuesto: la aberración es externa a la normatividad dominante

En la idea de la justicia transicional la aberración, así como lo que es o no es violencia, lo que es o no es relevante en el proceso de transición, se define a partir de los marcos epistemológicos y ontológicos dominantes. En lo expuesto anteriormente es obvio que las definiciones del problema a ser superado a través de la justicia transicional son muy limitadas y problemáticas porque operan dentro de la lógica invertida –e intrínsecamente colonial e imperial– que confunde la legalidad con la justicia cuando en realidad históricamente los paradigmas legales dominantes han operado mayoritariamente para legitimar y perpetuar la injusticia, la violencia, el desplazamiento, la usurpación de tierras, la explotación, el extractivismo y la exclusión (ver Fitzpatrick 2008, Montesinos, 2015). Vale la pena subrayar que este en un hecho histórico no sólo en Colombia, como suele suponerse, sino a nivel global (Mattei & Nader, 2008; Rojas Páez, 2017). Cuando esto no se toma en cuenta y en su lugar se pretende que el estado de derecho es esencial para la justicia, lo que tendremos serán definiciones del problema a superar, o de la aberración, a partir de los marcos de comprensión de las élites nacionales y globales. Así estaremos reforzando el *statu quo* y las condiciones mismas de ser del proyecto de muerte. En pocas palabras, tendremos una situación en la cual la paz, la democracia, la justicia, serán definidas por una minoría y cubrirán sus intereses: tendremos la transición de una situación injusta, a otra situación distinta, pero igualmente injusta.

Así pues, la tercera ruptura radica entonces en el hecho de que las alternativas a los problemas que tenemos hoy no las vamos a encontrar dentro de los marcos de comprensión que se han creado a partir de la lógica del proyecto de muerte. Con esto no quiero decir que el proceso de paz no sea importante. Es vital. Pero es vital justamente porque tiene el potencial de darnos los

⁴ <https://www.theatlantic.com/international/archive/2017/07/will-frances-state-of-emergency-become-permanent/532848/>

espacios necesarios para generar alternativas viables que rompan con las ideas y los supuestos dominantes. En nuestro país las élites mestizas tenemos una larga tradición de lo que Herson Huinca Piutrín llama “simpaticismo criollo” (2013, pp. 110-14). Es decir, la tradición de “valorar” y “resaltar” nuestra herencia indígena, convenientemente dejando de lado el hecho de que muchos de nosotros también descendemos de las personas que llegaron a estas tierras y se dieron a sí mismas el derecho sobre ella, la propiedad a ella, y también el derecho a decidir sobre no sólo nosotros mismos sino también la realidad –y el futuro– de los indígenas y las poblaciones esclavizadas y sus descendientes (Wolfe, 2006; Suárez-Krabbe, 2016). Nótese simplemente cómo seguimos teniendo una actitud generalizada frente a la población afro, donde ésta sólo se resalta en términos de burla (muchos chistes y canciones mestizas son esencialmente racistas), condescendencia (‘el pobre afro’), de su música y de su baile, pero no con sus ideas –cuando en realidad las poblaciones afro, junto con las indígenas, han presentado alternativas viables y justas a nuestra sociedad. El simpaticismo criollo entre otras ha significado que nos han gustado las ideas de estos pueblos siempre y cuando podamos plasmarlas en el papel y dejarlas ahí, mientras tanto hacemos nuestras carreras académicas o políticas sin tomar estas ideas y contribuciones en serio. No tomamos en serio estas alternativas porque en últimas eso implica emprender un trabajo de transformación bastante profundo. En el campo jurídico es importante destacar la lucha por recuperar las tierras de Quintín Lame en el Cauca (Vasco, 2008; Lame, 2004). Sus reclamos en realidad eran bastante afines al argumento que desarrollo en este artículo, pero eran desestimados por no ajustarse al derecho civil que legislaba la propiedad privada. Efectivamente, para Quintín Lame, la ley tergiversa el orden natural para atentar en contra de los pueblos indígenas. La ley generaba una lógica mediante la cual la subsistencia misma de los indígenas se convertía en algo ilegal, y legalizaba los actos de violencia y apropiación intrínsecos a la propiedad privada. Es decir, la ley protegía a los terratenientes mediante esa lógica invertida que legitimaba la invasión y la usurpación de tierras. Para Quintín Lame, las leyes mismas fundamentaban la injusticia y por esto la justicia nunca se alcanzaría por medio de estas, por lo que abogó por una ruptura fundamental. Cuando argumento que tomar en serio alternativas implica emprender un trabajo de profunda transformación, me refiero entre otras, a que es un trabajo que pasa necesariamente por destruir las estructuras mismas que nos mantienen a algunos en una posición de ventaja material, epistémica y política a costa de muchos otros grupos. Muchas veces, cuando las poblaciones mestizas en Colombia–y en América Latina–hablamos de descolonización, hablamos de ella como si no tuviera que ver con las tierras, las estructuras políticas, sociales, y estatales que nos favorecen. Hablamos de descolonización como metáfora, cuando en realidad es un verbo, tal como lo es amar. Descolonizar es un hacer que simultáneamente requiere de la destrucción de aquellas estructuras que impiden la justicia. Desarrollaré estos puntos en la última parte de este artículo.

Para resumir este aparte, entonces, la tercera ruptura con la idea de justicia transicional es una ruptura fundamental con las formas en las cuales estamos acostumbrados a pensarnos y a actuar en el mundo. Esta ruptura consiste en muchas cosas, pero quizá sobre todo en abandonar la

actitud de que nosotros sabemos mejor y por eso somos los aptos para liderar. Aquí también se toma distancia de las ideas, por ejemplo, de Enrique Dussel, quien aboga por un ‘mandar obedeciendo’, tomando como punto de partida las ideas de organización social y democracia de los pueblos indígenas de Abya Yala (2007). Al ser adoptada por los mestizos latinoamericanos, la idea de ‘mandar obedeciendo’ fácilmente puede terminar significando que el mestizo manda obedeciendo al indígena y al afro. Aquí es importante recordar el punto sobre los conocimientos situados: es muy distinto ‘mandar-obedecer’ como mestizo de élite que como afro o indígena. Mandar-obedeciendo en la traducción de Dussel corre el riesgo de pasar por alto que las élites mestizas no tienen por qué obedecer a nadie: para nosotros, la descolonización es una pérdida de privilegios y una profunda autodestrucción. ¿Cómo se manda obedeciendo en ese contexto? Si soy indígena, y mando obedeciendo, entonces a quién obedezco, si soy mestiza mandando-obedeciendo, cómo legitimo mi posición de mando. Tomando en cuenta el hecho de que las élites mestizas llevamos más de 500 años mandando, no se ve mucha legitimidad en lo último. Y, respecto al indígena que manda-obedece, podemos estar de acuerdo en que ese mandar-obedecer tendría que privilegiar a los grupos sociales históricamente destituidos. En ese orden de ideas, igual las poblaciones mestizas y blancas de las Américas más bien tendríamos que asumir un ‘obedecer confiando’, obedeciendo a las autoridades de los pueblos indígenas, afro y campesinos, confiando simplemente en el hecho complejo de ser quienes somos no implica naturalmente que seamos ni aptos ni legítimos para mandar.

Cuarto supuesto: la justicia va ligada a los aparatos e instituciones internacionales y estatales

Los aparatos e instituciones internacionales y estatales están dominados por las élites mencionadas anteriormente, las élites nacionales y las élites globales que van ligadas al poder económico y monopolizan las definiciones y los ejercicios de la justicia (Montesinos, 2015; Rojas Páez, 2017). En otras palabras, la justicia va ligada a esos aparatos y por lo tanto a las élites, esto no sólo refuerza el punto anterior, sino que pone en relieve el hecho de que la injusticia es estructural y global, y, por lo tanto, parte del problema y no de la solución. Un ejemplo de esto es la idea de “desarrollo desde abajo” que surgió desde mediados de los años 1990 como alternativa a las ideas de desarrollo imperialistas, donde el énfasis está en incorporar las normas, estándares y principios del sistema internacional de derechos humanos al trabajo de desarrollo (Mikkelsen, 2005 p.200). El desarrollo es entendido como el componente faltante de los derechos humanos, y la pobreza es entendida como una condición en la cual los derechos humanos de una persona o un grupo de personas tales como el derecho a la alimentación, a la participación, a la libertad de expresión, no están siendo respetados. Consecuentemente, la pobreza es vista como la manifestación de la exclusión y la falta de poder. Las aproximaciones al desarrollo basadas en los derechos también implican un énfasis en prácticas que sean respetuosas de los derechos humanos. De esta forma se defiende que aproximaciones al desarrollo basadas en los derechos deberían ser directrices

y garantías importantes para las “buenas prácticas de desarrollo” (Mikkelsen, 2005 p200). Las aproximaciones al desarrollo basadas en los derechos surgen y se guían por los principios de los derechos humanos, buscando ajustar los últimos en la práctica, es decir, en contextos específicos y en proyectos de desarrollo. Esta es una de las razones por las cuales las prácticas de “desarrollo desde abajo” han ganado legitimidad. Sin embargo, también acá se presentan varios problemas que ilustran la monopolización de las definiciones y los ejercicios del desarrollo y los derechos humanos por parte de las élites globales: primero, el “desarrollo desde abajo” no pregunta a “los de abajo” qué son los derechos humanos y desarrollo, y aún menos se pregunta si éstos son relevantes en los contextos específicos “de abajo”. El punto de partida implícito es que los de arriba, por usar el mismo lenguaje de estas perspectivas, tienen la habilidad y experiencia necesarias en desarrollo, y continúan siendo los que deciden si este o aquel plan, que debe ser traducido a un proyecto, es un proyecto de desarrollo viable y adecuado. La definición de quienes, y qué son aquellos que serán sujetos a los proyectos de desarrollo, junto con el futuro que estas poblaciones puedan desear, está en manos de los de arriba. Entre otros intereses los de arriba, las élites globales, tienen el dinero, o el acceso a los fondos para invertir en el desarrollo y la habilidad y experiencia experta para garantizar su éxito.

Segundo, un problema relacionado tiene que ver con el hecho de que los proyectos de derechos humanos y desarrollo no sólo deben ser traducidos al lenguaje de las agencias financiadoras, sino que también deben mostrar, con ciertos intervalos, que el proyecto avanza según lo planeado y de acuerdo con las metas definidas por la agencia financiadora. Esto significa que los proyectos innovadores, alternativos, otros, tienen acceso limitado a la agenda general de desarrollo, que en su gran parte sigue siendo financiada por las instituciones de derechos humanos y desarrollo nacionales y globales ancladas en el norte.

La apertura a alternativas y a las prioridades de “los de abajo” es así muy relativa, y en realidad la agenda se define por los expertos internacionales que controlan las definiciones, los métodos y las razones de acción (Powell, 2006; ver también Suárez-Krabbe, 2016). Así, sin ser expresada explícitamente, la idea de que aquellos que necesitan el desarrollo son inferiores sigue vigente, al igual que la justificación de que los proyectos de desarrollo “desde abajo” deben ser controlados y evaluados por los de arriba.

La cuarta ruptura tiene que ver, entonces, con esas instituciones, con la industria global del desarrollo, de la ‘justicia social’, de la democratización, de los derechos humanos. Esta ruptura exige más bien la construcción de alternativas con otras herramientas, desde otras lógicas, y con otras formas de ver, estar, y pensar en el mundo que las que se nos ofrecen a través de instituciones como las anteriormente mencionadas. Esas alternativas ya existen, como ya se ha mencionado, las tradiciones de pensamiento afro, indígena, e incluso campesino tienen una larga historia, y desde ellas también actualmente se trabaja hacia el respeto de sus propias instituciones (ver también Montesinos 2015). En sintonía con el punto anterior, entonces, reafirmo la importancia de que las élites mestizas dejemos de mandar y más bien nos dejemos guiar.

Quinto supuesto: la transición implica la activación de los aparatos e instituciones para que garanticen y defiendan la justicia

La idea de justicia transicional no sólo está anclada en las instituciones globales y localizadas a través de las cuales opera la legalidad y el derecho, sino que en términos concretos también implica la activación de estos aparatos e instituciones para que garanticen y defiendan la transición hacia la paz. Tomando en cuenta lo ya expuesto, lo más probable, sin embargo, es que esos aparatos e instituciones sean activados simplemente para garantizar y defenderse a sí mismos. Esto en la medida en la que se considere que la justicia, la democracia, y/o la paz, dependen de esas instituciones, o, lo que es casi lo mismo, que esas instituciones son la encarnación de la justicia, la democracia y la paz. Es obvio que la justicia, la democracia, y/o la paz, también dependen de esas instituciones, pero sólo en esa lógica invertida en la cual la paz es la guerra, la democracia la represión, la justicia la injusticia. Por ejemplo, recordemos la “Seguridad Democrática” de Uribe; una activación de los aparatos estatales para garantizar la ‘seguridad’ de unas élites a costa de la vida y el bienestar de muchos y muchas. Para la gran mayoría, no se trataba ni de seguridad ni de democracia, sino más bien de inseguridad antidemocrática. Sin embargo, Uribe, que no se nos olvide, fue considerado por la comunidad internacional como un presidente democrático porque fue electo democráticamente. Se refuerza con esto el punto esencial sobre la falta de proporción entre la idea que tenemos de las cosas (por ej., la democracia) y lo que es, o se hace, en realidad. Es importante subrayar que el actual acuerdo de paz en muchas partes intenta poner unos cimientos para lograr el cambio de las instituciones y la legalidad para que apoyen una distribución más justa de poder y de bienes en Colombia. Así, la quinta ruptura no es una ruptura con el acuerdo de paz, sino con el sentido común que seguimos empleando, en gran medida, al pensar y tratar de hacer alternativas. He aquí que cobra relevancia pensar hacia la destrucción de institucionalidades existentes a la par con la creación de otras instituciones que, ante todo, fomenten formas de hacer, de amar en público, y de vivir en común-unidad. Desarrollaré esto último en esta parte final del artículo.

Justicia como expresión pública del amor, libertad como expresión pública de común-unidad

He presentado la razón de ser de mis rupturas con la idea de justicia transicional, y he expuesto algunas pistas de lo que definitivamente debemos empezar a abandonar y/o destruir. Para recoger lo expuesto, recordemos que los supuestos de la comprensión dominante de justicia transicional son los siguientes: *Primero*, muchas nociones de justicia transicional operan bajo una idea de transición de una condición social aberrante a su normalización, que incluye una suerte de sanación social que pone fin a la aberración que dio lugar a la violencia. *Segundo*, dicha normalización se encamina a un estado social justo, donde la justicia se entiende como la ausencia de la violencia. *Tercero*, la aberración sólo es aberración respecto a la normatividad dominante y es externa a ella. *Cuarto*, la justicia como tal va ligada a los aparatos e instituciones internacionales y estatales que monopolizan

las definiciones y los ejercicios de esta. *Quinto*, la transición implica la activación de esos aparatos e instituciones para que garanticen y defiendan la justicia. *Finalmente*, la idea de justicia transicional implica nociones limitadas acerca de lo material, lo histórico y lo simbólico-psico-social.

Así las cosas, podemos decir que hay un fundamento que subyace a los cinco supuestos en la justicia transicional. Ese fundamento es que lo material, lo histórico y lo simbólico-psico-social va ligado a ideas eurocéntricas y prácticas coloniales. Este punto es complejo, y quizá la mejor forma de explicarlo es adentrándonos en esto de la justicia como expresión pública del amor, y la libertad como expresión pública de común unidad. Como se ha mencionado, la idea de justicia como expresión pública del amor es una idea de Cornel West, y la idea de libertad como expresión pública de común-unidad se nutre de las alternativas que nos presenta la filosofía de los Mamos de la Sierra Nevada de Santa Marta. Lo que se presenta en esta parte final es, pues, una reflexión que combina el pensamiento afro de Estados Unidos con el pensamiento indígena de la Sierra –y de Serankwa– y obvio, con el pensamiento mestizo, que es la tradición a la que pertenezco como sujeto histórico. Son ideas, por así decirlo, que se han generado en diálogo, pero que no se le pueden adjudicar, así como así ni a los Mamos ni a Cornel West. Lo que se quiere decir es que la responsabilidad de estas ideas la tengo yo, pero también quiero subrayar el hecho de que yo ni me hubiera imaginado nada por el estilo de no haber sido por la influencia y los procesos de (des)aprendizaje que he tenido en relación con el pensamiento afronorteamericano y el pensamiento de los Mamos.

Cornel West es un filósofo de la tradición pragmática afro cristiana estadounidense, marcada quizás más notablemente por Martin Luther King (1989). Su comprensión del amor y la justicia debe entonces entenderse como parte de esa tradición: el *a priori* es, según West, amar al prójimo. En una entrevista con Eduardo Mendieta, West dice al respecto de la justicia:

Como decían en los viejos tiempos, si la justicia es la expresión pública del amor, y ternura es la expresión privada del amor, entonces la democracia profunda es la justicia en la práctica y eso es el amor por la sabiduría como una práctica, filosofía como un conjunto de *prácticas*, pero sabiendo que tú tienes tus limitaciones y restricciones sin importar hasta dónde llegues. Y esa es la conclusión tragicómica. (West & Mendieta, 2017 p 169, énfasis en el original)⁵

En esta compleja cita, West resalta la conexión entre la justicia en lo público, en lo privado, en relación con la democracia y a la filosofía, donde la comunidad es simultáneamente la condición de ser, la fuente y el espacio de expresión de la justicia. Vale la pena resaltar que el amor por la sabiduría, es decir la filosofía, para West también es parte de la justicia. Se podría decir que ese

⁵ Traducido del inglés por la autora: “As the old folk used to say, if justice is what love looks like in public, and tenderness is what love feels like in private, then deep democracy is what justice looks like in practice and that’s love of wisdom as a practice, philosophy as a set of practices, but knowing that you’ve got your limitations and constraints no matter where you end up. And that’s the tragicomic conclusion”.

conjunto de prácticas que es la filosofía también son prácticas de justicia (amor), que en realidad profundizan la democracia. De forma similar a Haraway, West enfatiza la importancia de incluir el conocimiento de las propias limitaciones y restricciones en ese amor por la sabiduría. Quizás podría decirse que el amor por la sabiduría es imposible sin ese reconocimiento, porque en ese mismo reconocimiento es que hay un espacio de *interlocución* con los demás, y es ahí donde existe la posibilidad de análisis crítico. Como afirma Sullivan, el análisis crítico es esencial para la creación visionaria, pero al mismo tiempo el poder ver un futuro distinto es con frecuencia necesario para efectuar una crítica efectiva del pasado (Sullivan, 2009 p 192). El pragmatismo profético de West está profundamente anclado en el sufrimiento de las víctimas, en su contexto la población afro de estados unidos que ha sufrido y resistido las estructuras racistas a través de la historia de ese país:

El mayor enfoque de la cosmovisión *profética* afrocristiana... era en organizar y recoger recursos de compañerismo, comunidad y fuerza personal (meditación, oración) para hacer frente a las opciones abrumadoramente limitadas dictadas por el mal institucional y personal. (West, 1999, p. 427)

Lo profético del pragmatismo de West tiene que ver con que la filosofía, ese amor por la sabiduría que es parte del mismo ejercicio de justicia y democracia profunda, puede formular un futuro mejor donde experiencias del mal, tales como el racismo, el capitalismo y el patriarcado, no sean ni inevitables ni necesarias (Sullivan, 2009, p. 190).

Ahora bien, para regresar a las reflexiones finales de este artículo: si la justicia es la expresión pública del amor, aquello que impide el amor debe morir –o quizás, ya esté moribundo–. Las ideas de West sobre el amor a la sabiduría como parte de aquello que es la justicia y la democracia profunda son importantes acá. Así, se defiende que una parte sustancial de lo que impide la expresión pública del amor en Colombia radica justamente en los supuestos anteriormente mencionados en relación a la justicia transicional. Esos supuestos se materializan y ejecutan a través de los aparatos e instituciones estatales e internacionales de justicia. A lo largo del artículo se ha llamado el *proyecto de muerte* al ímpetu y las prácticas políticas, económicas, legales y sociales que vemos dominando a nivel global. El concepto toma en cuenta cómo la llamada justicia y la legalidad del derecho moderno han sido parte de las formas de dominación, explotación y violencia de la colonialidad y han legitimado a las mismas. También considera que esos procesos de explotación deben ser comprendidos también en su relación a la espiritualidad y a la naturaleza. Recordemos que Cornel West piensa desde una espiritualidad afro cristiana muy poderosa, y que, para él, la religión es un elemento fundamental de las culturas de los oprimidos en todo el planeta (Sullivan, 2009 p 197-198). En este contexto es importante presentar la comprensión de *religión* de Mamo Saúl Martínez al explicar la estrecha relación de los Mamos con la Madre. Saúl Martínez defendía que lo que practican los Mamos sólo puede ser entendido como religión si entendemos ese concepto tomando en cuenta su sentido etimológico: la palabra religión viene del latín, y su raíz es *re-ligare*, es decir, desde la perspectiva de los Mamos, re-conectarse. El proceso de re-conexión ocurre con el todo; con la Madre que no

es sólo lo que nosotros los occidentalizados entendemos con la palabra naturaleza, sino que incluye los procesos de vida y de llegar a ser donde la diferencia es fundamental. El re-conectarse incluye a los ancestros, a los vientos, a las piedras, pero incluye también las formas de interrelación que hay entre todos estos seres. Los Mamos re-conectan, constantemente para ver, leer, que el equilibrio de estas interrelaciones esté bien. Esa conexión ocurre en la esfera de *aluna* que es, como lo ha dicho Mamo Martínez, el sueño del pensamiento, es el lugar espiritual pero íntimamente ligado a lo material donde está lo inconsciente, las premoniciones, las intuiciones, etc. La reconexión que ocurre en este acto de re-ligión de los Mamos es también central porque ahí se consultan a los otros seres. Ahí hay comunicación, interlocución con ellos. ¿Qué significa esto? Que estos seres también son parte del campo político, de la esfera social –ya no entendida antropocéntricamente, sino desde la idea de común-unidad. Esto significa, pues, que los distintos grupos humanos y no humanos vivimos no en una sociedad, sino en una común-unidad que durante los últimos cinco siglos ha estado caracterizada por la dominación y la violencia –el proyecto de muerte– de un grupo específico de humanos, el hombre blanco, hacia todos los demás seres. Significa también que el pensamiento de los Mamos es también amor de la sabiduría: se construye, revisa y re-genera a través de la interlocución con los demás seres, una interlocución que sólo es posible porque se reconoce y se toma profundamente en serio las propias limitaciones y restricciones. Por esto los Mamos trabajan en el consejo de Mamos, trabajan con las Sagas, y se toman muy en serio los aportes de cualquier ser humano que se les acerque.

La idea de común unidad también resalta que no somos iguales, todos somos seres distintos. Pero todos vivimos en una común-unidad, entre otras porque compartimos el aire, el sol, el agua, la tierra. El problema está en que unos pocos estamos dominando en esta relación de común-unidad mediante la violencia, la explotación y la apropiación, tanto en relación a otros grupos de seres humanos, como en relación a esa común-unidad en su totalidad. Por ejemplo, acorralamos el agua, y no agradecemos a la tierra. Ahora vemos el desbalance con la común-unidad. Desde la perspectiva de Mamo Martínez, uno no puede acorralar el agua, la libertad es de todo lo que habita, y de todo lo que es. Eso significa que para coger una piedra y correrla de un lado a otro yo ya debo haber pensado si haciendo eso estoy interrumpiendo la libertad de la piedra a dar cobijo a una semilla que quizás está creciendo ahí. No puedo interrumpir esos procesos sin haber analizado y consultado previamente con la Madre, porque estaría coartando la libertad de una planta, de una piedra, y quién sabe cuántos humanos que quizás necesiten el árbol que está por echar raíz. Este es un esbozo muy simplificado de unas ideas complejas, de una filosofía y ontología de las que yo sólo conozco un pequeño pedazo. Pero ese pedacito permite ilustrar el punto–profético– de que hay alternativas, y que la común-unidad nos permite pensarnos de manera distinta. Nos abre espacio al cambio, a la justicia, a la libertad.

El amor a la sabiduría como parte de la práctica de justicia implica, como he dicho, conocer las limitaciones propias que es al mismo tiempo tanto ejercer crítica como tejer profecías. Como mestizos, pensémonos entonces por un momento como seres que vivimos en común-unidad –entre nosotros humanos, pero también con los elementos–. Pensemos que nuestros ancestros, tanto

los que colonizaron estas tierras como los que fueron colonizados, están acá pendientes, mirando a ver qué es lo que vamos a hacer. Veamos pues cuales fueron las lecciones aprendidas: Que llevamos –y particularmente los hombres llevan– 500 años gobernando estas tierras y nada que le damos a una sociedad justa. Miremos ahora la idea de común-unidad nuevamente; lleva más de quinientos años en estas tierras, y lo único que hemos hecho en relación a la misma, es decir: ¡ay! Qué salvajes. O, ¡ay! Qué ingenuos. O, ¡ay! Qué subdesarrollados. O, ¡ay! Qué ecológicos. Y luego hemos seguido con nuestras guerras, que también, y, sobre todo, han sido en contra de ellos. No hemos entendido ni siquiera lo más básico: nuestra común-unidad con la Madre, y con la vida. La idea que yo he aprendido con los Mamos acerca de la libertad es que ésta es la expresión pública de la común-unidad. O sea que somos libres en la medida en la que vivimos en común-unidad, respetando los espacios de todos los seres, considerando bien, y en profundidad, cada situación (amando a la sabiduría), para asegurarnos de que mi libertad no ocurra a costa del otro. Por esto, la libertad como expresión pública de la común-unidad requiere respeto y requiere amor. Ese amor, en su expresión pública, es la justicia. Así entiendo yo la idea Cornel West sobre la justicia como expresión pública del amor. Esos ejercicios de amor y de común-unidad sólo pueden forjarse por fuera de las herramientas que hemos heredado de los procesos del proyecto de muerte. Pero están ahí, y nosotros tenemos la opción de empezar a dejar que nos guíen hacia la justicia para dejar un legado sólido a las generaciones que vienen, o seguir en las mismas de los últimos 500 años.

En muchos sentidos las reflexiones presentadas aquí son producto del legado del proceso de paz de la era Betancur y de la toma del Palacio de Justicia mencionadas al inicio de este artículo. Sabemos que es un legado imperfecto, sabemos también que hay muchas cosas que aún no sabemos sobre lo que realmente ocurrió en ese entonces, y sabemos también –las que de alguna u otra manera vimos y/o vivimos los hechos– que existen versiones de estos que parecen no tener nada que ver con lo que testificamos. Sabemos que después de la matanza en el Palacio de Justicia la guerra en Colombia escaló una vez más, y que durante muchos años posteriores a ella muchos perdimos toda esperanza de paz, de justicia y de cambio. Mi familia se exilió, algunos ya nos habían antecedido, otros más nos siguieron. Muchos otros y quizás sobre todo otras, continuamos buscando la paz. De esa manera se fue dejando un legado de amor que podemos recoger en este momento histórico y convertirlo en el cimiento de nuestra sociedad. Mi motivación es esa: quiero honrar el legado de todos y todas las que nunca abandonaron la lucha por la paz y la justicia, en especial a mi maestro y amigo, Mamo Saúl Martínez del pueblo Kankuamo, quien falleció este año (2016) dejándonos un legado fuerte y poderoso con el cual continuar la labor hacia un mundo digno para las generaciones que nos siguen. Invito a quien haya leído estas páginas también a reflexionar profundamente sobre el legado que desea dejar, incluyendo la pregunta de cómo quiere proceder en sus esfuerzos por cambiar el mundo –que en últimas es la pretensión también de la justicia transicional. El legado al que yo quisiera aportar es dejar un fundamento más amplio y diverso y al mismo tiempo sólido y justo, sobre el cual futuras generaciones puedan hacer la paz al andar. Porque la paz, al igual que la justicia y el amor es simultáneamente un sentir, un ser y estar, y un pensar y actuar.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press
- Almendra, V. (2009). La palabra y la acción para la movilización. *Comunicación y Ciudadanía*, 2, 42-51.
- Anghie, A. (1996). Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law. *Social and Legal Studies*, (5), 321-336.
- Anghie, A. (1999). Finding the Peripheries: Sovereignty and Colonialism in Nineteenth- Century International Law. *Harvard International Law Journal*, 40(1), 1-71.
- Anghie, A. (2004). *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. New York: Cambridge University Press.
- Barreto, J. M. (Ed.) (2014). *Human Rights from a third world perspective: critique, history and international Law*. Cambridge Scholars Publishing.
- Bogues, A. (2012). The Dual Haitian Revolution and the Making of Freedom in Modernity. In Barreto, J. M. (Ed.), *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law* (pp. 208-36). Cambridge Scholars Publishing.
- Botero, C. & Restrepo, E. (2005) Estándares internacionales y procesos de transición en Colombia. En Rattberg, A. (Ed.), *Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas de la justicia transicional*. Universidad de los Andes y Corcas Editores.
- Dussel, E. (1995). 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Biblioteca Indígena. In English: *The Invention of the Americas. Eclipse of "the other" and the Myth of Modernity*, Continuum. Trans. Michel D. Barber.
- Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación. Tomo I: Historia Mundial y Crítica*. Trotta.
- Huinca Puitrín, H. (2013). Los Mapuches del Jardín de Aclimatación de París en 1883: objetos de la ciencia colonial y políticas de investigación contemporáneas. En Comunidad de Historia Mapuche (Ed.), *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (pp. 109-14). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Escobar, A. (2007). Worlds and Knowledges Otherwise. *Cultural Studies*, 21(2), 179- 210. Doi: 10.1080/09502380601162506.
- Ferreira da Silva, D. (2014). *No-bodies: Law, Raciality and Violence*. Meritum-Belo Horizonte 9 (1): 119-62.
- Fitzpatrick, P. (2008). Law's infamy. In *Law as Resistance: Modernism, Imperialism, Legalism* (pp. 41-65). Routledge.
- Fundación Social (2009) *Los retos de la justicia transicional en Colombia*. Editora Géminis.

- Gilmore, R. (2007). *Golden Gulag. Prisons, Surplus, Crisis and Opposition in Globalizing California*. University of California Press.
- Gobierno Nacional de Colombia & Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (2016). Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz. Bogotá. <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/mesadeconversaciones/PDF/24-1480106030.11-1480106030.2016nuevoacuerdofinal-1480106030.pdf>
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War, Views from the Underside of Modernity*. Duke University Press.
- Mattei, U. & Nader, L. (2008). *Plunder: When the Rule of Law is Illegal*. Wiley Blackwell.
- Mbembe, A. (2010). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.
- Mignolo, W. (2002). The Geopolitics of Knowledge and Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly*, 101(1), 57-96.
- Mikkelsen, B. (2005). *Methods for development work and research. A new guide for practitioners*. Sage.
- Montesinos Coleman, L. (2015). Struggles, over rights: humanism, ethical dispossession and resistance. *Third World Quarterly*, 36(6), 1060-1075.
- Powell, M. (2006). Which knowledge, Whose reality? An overview of knowledge used in the development sector. *Development in Practice*, 16(6), 518-532.
- Quinn, J. ed. (2009). *Reconciliation(s): Transitional Justice in Postconflict Societies*. McGill-Queen's University Press.
- Quintín Lame, M. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas*. Editorial Universidad del Cauca, Universidad del Valle.
- Rojas-Páez, G. (2017). Understanding Environmental Harm and Justice Claims in the Global South: Crimes of the Powerful and Peoples' Resistance. In Rodríguez Goyes D., Mol H., Brisman A., South N. (Eds.), *Environmental Crime in Latin America. Palgrave Studies in Green Criminology*. Palgrave Macmillan.
- Santos, B. de Sousa (2002a). *Towards a new legal common sense*. Butterworths.
- Santos, B. de Sousa, (2002b). The Processes of Globalisation. *Revista Crítica de Ciências Sociais y Eurozine*, 1-48.
- Santos, B. de Sousa (2007). Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledges. *Review*, XXX, 1, 45-89.
- Santos, B. de Sousa (2014). *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*. Routledge.

- Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? In *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*, 21-78.
- Suárez-Krabbe, J. (2016). *Race, Rights and Rebels. Alternatives to Human Rights and Development from the Global South*. Rowman & Littlefield International.
- Sullivan, S. (2009). *Prophetic Vision and Trash Talkin': Pragmatism, Feminism, and Racial Privilege*. In Kautzer, Ch. & Mendieta, E. (Eds), *Pragmatism, Nation, and Race. Community in the Age of Empire* (pp. 186-205). Indiana University Press.
- Taylor, P. (2000). World cities and territorial states under conditions of contemporary globalization. *Political Geography*, 19(5), 5-32
- Teitel, R.G. (2003). Transitional justice genealogy. *Harvard Human Rights Journal*, 16, 69-94.
- Uprimmy, R. (2006). *Las enseñanzas del análisis comparado procesos transicionales, formas de justicia transicional y el caso colombiano*. Editores Antropos.
- Uribe de Hincapié, M. (2008). *Un legado de la verdad: una lección para Colombia*. En Bleeker, M., Ciurlizza, J. & Bolaños-Vargas, A. (Eds.), *El legado de la verdad: Impacto de la justicia transicional en la construcción de la democracia en la América Latina. Lecciones para Colombia*. Departamento Federal de Asuntos Exteriores de la Confederación Suiza y Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ). <https://www.yumpu.com/es/document/read/7388804/el-legado-de-la-verdad-una-leccion-para-colombia-iiars>
- Vasco, L. (2008). Quintín Lame: resistencia y liberación. *Tabula Rasa*. 9, 371-383.
- West, C. (1989). *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*. University of Wisconsin Press.
- West, C. (1999). *Prophetic Christian as Organic Intellectual: Martin Luther King, Jr.* Basic Civitas Books.
- West, C. & Mendieta, E. (2017). What it means to be human! *Critical Philosophy of Race*, 5(2). 137-170.
- Wimmer, A. & Schiller, N. G. (2003). Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *The International Migration Review*, 37(2), 576-610.
- Wright, S. (2001) *International human rights, decolonisation and globalisation: becoming human*. Routledge.
- Wolfe, P. (2006). Settler colonialism and the elimination of the native. *Journal of Genocide Research*, 8(4), 387-409.