



ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Injusticia epistémica e inculpación redundante: armando el caso de violencia estructural contra los excombatientes de las FARC*

William Duica

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia
Email: waducac@unal.edu.co

Recibido: 5 de marzo de 2022 | Aprobado 16 de mayo de 2022
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349070>

Resumen: Con base en la conceptualización de Fricker sobre la injusticia epistémica y la práctica del perdón como justicia moral, se hace un análisis de la relación entre injusticia epistémica e inculpación redundante. Se argumenta que, en el contexto del posconflicto colombiano, los prejuicios identitarios negativos aplicados a los excombatientes producen un caso de injusticia epistémica e inculpación redundante que ha generado un tipo de violencia estructural. Se sugiere que una apropiada comprensión de la función de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) y la Comisión de la Verdad, así como del significado de la justicia transicional, aportaría recursos interpretativos que favorecerían la credibilidad testimonial de los excombatientes. Finalmente, se concluye que el ejercicio de poder, que manipula los recursos interpretativos disponibles para una comprensión colectiva de las prácticas de justicia y perdón en el posconflicto, es la causa de la violencia estructural contra los excombatientes.

Palabras clave: injusticia epistémica, perdón como justicia moral, inculpación redundante, violencia estructural, posconflicto colombiano, justicia transicional

* Este trabajo hace parte de mi investigación personal como docente de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

Cómo citar este artículo

Duica, W. (2022). Injusticia epistémica e inculpación redundante: armando el caso de violencia estructural contra los excombatientes de las FARC. *Estudios de Filosofía*, 66, 269-289
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349070>

OPEN  ACCESS





ARTÍCULOS
DE REFLEXIÓN

Epistemic injustice and redundant blame: building the case of structural violence against FARC's ex-rebels

Abstract: Based on Fricker's conceptualization of *epistemic injustice* and *moral justice forgiveness*, I propose an analysis of the relationship between epistemic injustice and redundant blame. Situated in the Colombian post-conflict context, it is argued that the negative identity prejudices applied to former guerrilla members produce a kind of epistemic injustice and redundant blame that yields structural violence. It is suggested that a proper understanding of JEP and the Truth Commission's work, as well as the concept of transitional justice, would work as interpretative resources to favour the ex-rebels testimonial credibility. I conclude that the exercise of power which manipulates the interpretative resources available for a collective understanding of practices of justice and forgiveness in the post-conflict, is the cause of the structural violence against ex-rebels.

Keywords: epistemic injustice, moral justice forgiveness, redundant blame, structural violence, Colombian post-conflict, transitional justice

William Duica

Es PhD y MSc, es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia en el área de epistemología moderna y contemporánea, trabaja principalmente en el papel de la triangulación en epistemología desarrollando la propuesta teórica de Donald Davidson. También le interesa desarrollar una propuesta sobre el concepto de perdón tratado desde una perspectiva pragmatista. Es miembro del grupo de investigación Relativismo y Racionalidad.

ORCID: 0000-0001-7641-5956



La epistemología, tal como se ha desarrollado tradicionalmente, se ha visto empobrecida por la ausencia de algún marco teórico conducente a revelar los aspectos éticos y políticos de nuestra conducta epistémica.

Miranda Fricker (2017, pp. 18-19)

La idea de “armar un caso” es usada por los abogados para referirse al ejercicio de organizar los “elementos probatorios”, en una versión que abra una cierta perspectiva interpretativa acerca de los hechos. Pretendo hacer un ejercicio similar, partir de ciertos elementos y “plantear una teoría del caso” que abra una perspectiva de análisis acerca de los hechos de violencia contra los excombatientes de las FARC, firmantes del acuerdo de paz en Colombia.

La reflexión que propongo no pretende excluir las explicaciones de este fenómeno de violencia que proceden de otras disciplinas. No es una propuesta sustitutiva que pretenda reemplazar unas explicaciones con otra. Se trata, más bien, de concentrar la atención en uno de los múltiples factores que se conjugan en la explicación del fenómeno: el factor cultural; y en ese contexto, todavía muy vago, señalar dos elementos que juegan un papel relevante en la explicación de tal violencia, a saber, el tipo de injusticia que Miranda Fricker ha identificado como específicamente *epistémica* y, de otra parte, una cierta práctica viciada de la negativa al perdón que ella misma ha llamado *inculpación redundante (redundant blame)*.

Al invertir la direccionalidad de los análisis que suelen entender la injusticia como resultado de condiciones estructurales (económicas, políticas o sociales) no pretendo negar que haya tales relaciones. Pero, es necesario abrir un espacio para dejar de pensar los factores culturales (específicamente los epistemológicos y morales) como puros efectos de condiciones estructurales cuya prioridad los relega a un segundo plano explicativo. De alguna manera, quiero mostrar la otra cara de lo que dice Fricker en la cita que he usado como epígrafe; es decir, que muchos análisis se ven empobrecidos por la ausencia de un marco teórico que revele los aspectos epistemológicos de los hechos políticos. Se quiere abrir una interpretación de la violencia contra los excombatientes, que permita entender que algunos factores culturales están actuando como su causa. Se trata de un análisis filosófico cuyo objetivo obliga a mantenerse en un plano conceptual. De manera que puede resultar un tanto esquemático y carente de los matices y detalles que la historia, la sociología y los estudios políticos aportan a la explicación de estos fenómenos. Pero lo que interesa es señalar una secuencia de elementos que, al final, permita sostener que la violencia contra los excombatientes es un caso de violencia estructural, en el sentido específico que le da Fricker a este concepto.

Para ello, primero se presentan los elementos del caso y se esboza la relación entre identidades y prejuicios identitarios negativos para mostrar que hay una relación entre la injusticia epistémica y la negativa al perdón basada en tales prejuicios. Posteriormente, se muestra que los acuerdos de La Habana crearon una institucionalidad y acudieron a

una conceptualización de la justicia que favorecen las prácticas del perdón y la justicia. Finalmente se presenta la idea de violencia estructural asociada a la manipulación de los recursos interpretativos.

1. Elementos de juicio para el caso

En una edición del periódico El Espectador, del mes de agosto de 2021, se publicaron las siguientes cifras como introducción a una entrevista realizada al psiquiatra colombiano Alberto Ferguson:

Colombia fue la admiración del mundo cuando se firmó el acuerdo de paz en 2016. Sin embargo, cuatro años y ocho meses después, las cifras de violencia contra los firmantes exguerrilleros, líderes y defensores son aterradoras: 1116 líderes y defensores han sido asesinados desde la firma; 768 desde el inicio del actual Gobierno [de Iván Duque] hasta abril de este año [2021]; 289 excombatientes han muerto a manos de sicarios y se han presentado más de 200 masacres (Indepaz) (Orozco Tascón, 2021).¹

En la entrevista, Ferguson discute lo que llama el mito del “gen de la violencia”, con el que tendemos a “justificar” que los colombianos somos violentos por naturaleza; y advierte que el peligro con esa falsa explicación está en que: “al ‘biologizar’ de esa manera las causas de la violencia, enmascaramos los factores socioeconómicos y políticos que la explican. Se llega incluso —dice Ferguson—, al punto de permitirse negar factores culturales y psicológicos que también, en parte, explican la violencia” (Orozco Tascón, 2021).

Comparto con Ferguson la idea de que hay factores culturales que explican la violencia. Pero quizá sea apresurado asumir que esas 289 personas, excombatientes de las FARC, fueron asesinadas como resultado de que sus acciones como victimarios en el pasado se encontraron con una negativa a perdonar que devino en venganza. Eso aparentemente explicaría el hecho de que se haya ignorado que esas personas eran excombatientes, firmantes del acuerdo de paz e incorporadas a la vida civil dentro del marco de la justicia transicional. La sed de venganza personal habría sobrepasado los acuerdos políticos. Pero esta explicación podría estar enmascarando otros elementos, reduciendo “convenientemente” los crímenes a un factor psicológico y convirtiéndolos en “episodios” más o menos aislados. Al respecto hay que advertir que el deseo de venganza es un factor psicológico distinto a la negativa al perdón, que es un factor moral. La venganza está fuera de la lógica del perdón. Mientras que negar el perdón no genera daño, el deseo de venganza sí puede convertirse en un factor de violencia.

¹ Para octubre de 2021 la cifra subió a 292, de acuerdo con el informe trimestral de la ONU, sobre los avances del acuerdo de paz.

Pero, más que controvertir la interpretación de la venganza, e incluso dejándola como un factor compatible, quiero abrir la posibilidad de un análisis que sugiere que los asesinatos de los excombatientes podrían configurar un caso de violencia estructural; uno de cuyos factores determinantes es la injusticia epistémica llevada al límite. Para configurar este posible caso, conviene partir de un análisis que da por hecho que los excombatientes iniciaron su nueva vida marcados por un prejuicio identitario negativo que los identifica como victimarios.

2. Identidades y prejuicios

Es un hecho que las FARC se enfrentaron a las fuerzas del Estado y que en ese contexto se produjeron bajas y ataques propios de una confrontación militar. Pero su reputación de victimarios no se debe al hecho de haber sido insurgentes. La fundación de las FARC como movimiento guerrillero revolucionario corresponde a la adopción de un *estereotipo identitario*. Al apartarse de las directrices partidistas que ordenaban el desmantelamiento de las guerrillas liberales, tras los acuerdos entre liberales y conservadores, que dieron lugar al llamado Frente Nacional, su auto-identidad se forjó como la de unas fuerzas armadas inscritas en una lucha de clases, cuyo proyecto histórico era una revolución. Es decir, la decisión de levantarse en armas contra el Estado tuvo una justificación política que enfrentó a los insurgentes con el Ejército Nacional dentro de los límites de la llamada “lógica de la guerra”. Pero la condición de victimarios, por el contrario, tuvo que ver con factores que podríamos llamar “extra bélicos”; o, dicho de manera más abstracta, con la priorización de intereses que llevaron a degradar el conflicto político y, en ese decurso, a convertir a los civiles en medios para alcanzar sus fines, produciendo así un daño injusto.² También es cierto que, para algunas personas, las FARC fueron un proyecto de vida que en muchos casos les sacó de la miseria y el analfabetismo y, por paradójico que sea, de la condición de víctimas de otros actores del conflicto (víctimas que se convierten en victimarios). Pero debo dejar de lado el análisis de las complejas realidades de este proceso³ para señalar, de manera muy esquemática, la diferencia entre la negatividad del estereotipo de insurgentes y la negatividad del estereotipo de victimarios. Desde esta perspectiva podría decirse que, durante las primeras décadas de su existencia como guerrillas comunistas, el hecho de que el estereotipo identitario de insurgentes fuera positivo o negativo dependía de una lectura ideológica y políticamente militante. Pero, en la medida en que la economía

2 Para Primo Levi, el hecho de recibir daño sin ser parte de los agentes en conflicto es recibir daño injusto. Esto es lo que define la condición de *victima*; y a quien produce ese daño lo define como victimario (Levy, 1987).

3 Este análisis lo han profundizado historiadores, científicos políticos, documentalistas, artistas plásticos y novelistas. Un estudio riguroso se encuentra en la obra de Darío Villamizar (2017). El documental “Cicatrices en la tierra” del realizador Gustavo Fernández ofrece una mirada estética y política de la vida en el posconflicto desde la perspectiva de los excombatientes.

del narcotráfico penetró todos los ámbitos de la vida nacional durante los años 80, pronto se hizo evidente que el accionar de las FARC se convertía cada vez más en un ejercicio de poder territorial que estaba estrechamente relacionado con la economía de la coca. Se puede decir que, a partir de la incursión en la economía del narcotráfico, la percepción negativa del estereotipo identitario de las FARC respondió a una realidad que no parecía depender de una pura lectura ideológica partidista. No se trataba solo de un rechazo moralista al narcotráfico, sino del rechazo moral y político a las prácticas que ello implicaba (por ejemplo, el desplazamiento de comunidades campesinas e indígenas, la instrumentalización de los campesinos para el cultivo, o el secuestro extorsivo). En tales condiciones no era posible, incluso para algunos sectores de izquierda, tener, por así decirlo, una imagen puramente política de la lucha guerrillera; y mucho menos lo sería para el “imaginario colectivo” de la sociedad colombiana. Con esta caracterización, sin duda muy burda, de las condiciones en las que la sociedad colombiana recibió a los excombatientes después de la firma de los acuerdos de La Habana, es legítimo preguntar ¿por qué diríamos que el carácter negativo del estereotipo identitario es prejuicioso si, de alguna manera, estaba “justificado”?

La respuesta requiere identificar el hecho histórico que separa el conflicto del posconflicto, y demarca la diferencia conceptual entre “combatiente” y “excombatiente”. Tal punto corresponde a dos acciones concretas y fundamentales que marcan la ruptura con el pasado de victimarios. La primera, el abandono de las armas y de la estructura militar; y la segunda, la incorporación al tejido social que les convierte en comunidades productivas con derechos y deberes ciudadanos.⁴ Esas acciones dan inicio a una nueva identidad. Y a partir de ellas deberían cambiar las descripciones de esos agentes; ya no como guerrilleros, sino como excombatientes congregados en comunidades sometidas a una cierta normatividad. Al considerar esta historicidad de la comprensión podría decirse que el estereotipo identitario negativo de victimarios era justamente atribuido a los actores armados que ejercieron una violencia injustificada. Pero a partir del momento en que se desarticulan como estructura militar, el estereotipo identitario negativo es prejuicioso. Es decir, el estereotipo identitario negativo de victimarios es prejuicioso cuando se aplica a los excombatientes, pues el abandono de las armas y la incorporación a la vida civil son acciones fundantes de un nuevo estado de cosas. Sin embargo, eso no es suficiente. A pesar de que se conviertan en civiles con un proyecto de vida productivo en la sociedad, la inclusión de estas comunidades en la sociedad depende del reconocimiento de los demás ciudadanos. Y tal reconocimiento depende de un proceso de construcción de confianza que requiere una cierta comprensión de esta nueva realidad (requiere educación para la paz). En el contexto específico de la

4 De nuevo, los estudios sociológicos, históricos, antropológicos, etc., que caracterizan el conflicto y el posconflicto pueden aportar una enorme cantidad de factores concretos que explican la toma y el posterior abandono de las armas. Pero en este análisis se trata de establecer una diferencia conceptual entre “combatiente” y “excombatiente” que nos permita comprender en términos más abstractos qué es lo que ha cambiado en la “naturaleza” de estos agentes.

implementación del acuerdo de paz, tal proceso demanda aportes testimoniales a la verdad y a la reparación moral que tiene lugar por medio de la petición de perdón, por parte de las y los excombatientes.

3. Injusticia epistémica y negativa al perdón

Muchas de las reflexiones filosóficas al respecto de la relación entre víctimas y victimarios se concentran en considerar si las peticiones de perdón responden o no a “una relación moral entre dos individuos, uno de los cuales ha dañado al otro, y quienes (al menos idealmente) son capaces de comunicarse mutuamente”. Esta noción paradigmática del perdón moral ofrecida por Ch. Griswold (Griswold, 2007, p. xvi) introduce, en nuestro caso, discusiones filosóficas acerca de si las FARC, como organización, pueden y deben pedir perdón; o si no lo pueden ni lo deben hacer porque el perdón es una práctica esencialmente interpersonal; o si deben pedir un “perdón político” y asumir una responsabilidad colectiva. Griswold por ejemplo (Griswold, 2007, p. 134ss), cree que, en estricto rigor, no hay algo así como “perdón político” porque, aunque la expresión se ha usado en repetidas ocasiones, la palabra “perdón” ahí no está respondiendo a la noción paradigmática de perdón moral. La noción paradigmática no solo establece una relación *entre dos individuos*, sino que señala las condiciones que debe *cumplir (perfecta o imperfectamente) quien pide perdón* (Griswold, 2007, p. 150).⁵ Estas son discusiones pertinentes y relevantes que nutren la discusión porque permiten, por ejemplo, evaluar en qué medida las peticiones de perdón de los excombatientes cumplen las condiciones señaladas por Griswold. Pero aquí quiero fijar mi atención en la reflexión de Fricker, porque en su análisis se suman, a las condiciones de quien pide perdón, importantes consideraciones acerca de lo que podemos esperar de quien está llamado a darlo (la persona ofendida o, en otras palabras, la víctima).

Según Fricker podemos entender el perdón como una práctica social, culturalmente situada (Fricker, 2016). Por ello, aunque existe un núcleo paradigmático que lo define, la concesión del perdón presenta una cierta diversidad de manifestaciones. Esta es una aclaración importante porque, sabiendo que no se puede homogenizar la práctica del perdón, se trata de notar ciertos rasgos normativos del concepto. Al unir esta consideración básica sobre el perdón, con una parte del análisis de Fricker sobre la epistemología del testimonio, se puede ver la relación que hay entre injusticia epistémica y negativa al perdón (y, quizá, deducir la relación entre justicia epistémica y perdón).

5 La persona debe: 1. Reconocer que ella fue la agente responsable; 2. Repudiar sus andanzas y a sí misma como su autora; 3. Expresar remordimiento al herido por haberle causado esa herida particular; 4. Comprometerse a convertirse en el tipo de persona que no lesiona y mostrar ese compromiso con sus acciones y sus palabras; 5. Mostrar que entiende desde la perspectiva de la persona herida el daño hecho por la lesión; 6. Ofrecer una narrativa dando cuenta de cómo llegó a hacer daño, cómo esa mala conducta no expresa la totalidad de su ser y cómo se está convirtiendo en digna de aprobación.

Fricker hace notar que el reconocimiento y la inclusión requieren de un oyente que esté abierto a dar crédito a los testimonios del hablante. Al traer esta idea al contexto del perdón, podemos decir que, la comunicación mutua, señalada por Griswold, que idealmente se necesita para tramitar el perdón, requiere, no solo unas condiciones de quien lo pide, sino una cierta virtud del oyente (a quien se le pide).

en un intercambio de testimonios la oyente virtuosa percibe a su interlocutor con una carga epistémica; le percibe como alguien creíble en mayor o menor grado. [...] Pero nuestro dilema como oyentes es que, aun cuando a título personal podamos estar libres de creencias prejuiciosas, el ambiente social en el que debemos juzgar la credibilidad del hablante es en todo caso un contexto en el que inevitablemente hay muchos prejuicios residuales dispersos que amenazan con influir en nuestros juicios de credibilidad (Fricker, 2017, p. 24).

Para lograr reconocimiento e inclusión tiene que haber unos oyentes dotados de cierta sensibilidad testimonial (Fricker, 2017, p. 24), esto es, de condiciones epistémicas y morales apropiadas para la comprensión. Existe entonces una relación estrecha entre la sensibilidad testimonial y las posibilidades del perdón. Pero siempre oímos a los demás con una carga epistémica, es decir, inevitablemente situamos a quien oímos en un nivel de credibilidad. Incluso cuando intentamos ser oyentes virtuosos, es decir, cuando tratamos de apartar nuestros prejuicios hacia el hablante, hay prejuicios residuales que pueden afectar la credibilidad que le conferimos. Entonces, cuando las condiciones están minadas por los prejuicios residuales dispersos en el ambiente social, se puede obstaculizar el proceso de construcción de confianza y el perdón. Lo que quiero señalar es que esos prejuicios residuales pueden crear las condiciones para un caso de injusticia epistémica que dificulta el perdón. Por eso, el análisis de las circunstancias en las que se da la comunicación resulta decisivo para juzgar las condiciones de justicia o injusticia epistémica.

Fricker ha dicho que: “La injusticia testimonial se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido” (Fricker, 2017, p. 17). El caso de injusticia testimonial contra los excombatientes se produce como resultado de que prevalece el estereotipo identitario negativo de victimarios a pesar de que, tanto en sus declaraciones como en sus acciones, hayan dado cuenta de una transformación de sus prácticas sociales. La injusticia ocurre cuando no se reconocen las acciones (desarme y desarticulación de la estructura militar) ni se valoran los testimonios (aportes a la verdad jurídica e histórica) que inauguran una nueva forma de ser, una nueva identidad. Por supuesto, la autenticidad de esa nueva identidad depende de la congruencia entre lo dicho y lo actuado. Pero, por otra parte, esa nueva identidad no es una definición unilateral, sino que requiere de un entorno social dispuesto a reconocerla. Sin atender a las acciones que muestran cómo se están transformando en personas con un nuevo proyecto de

vida,⁶ los aportes testimoniales pierden la posibilidad de contar con oyentes virtuosos, con cierta sensibilidad testimonial.

En particular, si el estereotipo encarna un prejuicio que opera contra la hablante, entonces suceden dos cosas: se produce una disfunción epistémica en el intercambio (el oyente hace un juicio indebidamente devaluado de la credibilidad de la hablante, lo que quizá tenga como consecuencia un desperdicio de conocimiento, además de que el oyente hace algo malo desde el punto de vista ético) y la hablante es injustamente desautorizada en su capacidad como sujeto de conocimiento (Fricker, 2017, pp. 40-41).

En la injusticia testimonial el oyente no logra superar el prejuicio identitario y no da crédito al valor epistémico y moral de las declaraciones del hablante. En estas condiciones podemos afirmar que los excombatientes pueden ser objeto de un *déficit de credibilidad prejuicioso identitario* (Fricker, 2017, p. 58).

Fricker formula además el caso de la injusticia hermenéutica, que es más estructural; esto es, según su definición, que no es ejercida por un agente en particular, sino que se debe a ciertas condiciones socio-culturales.

la injusticia hermenéutica se produce en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales (Fricker, 2017, p. 18).

Cuando Fricker habla de una “fase anterior” se refiere a un estadio precedente en el desarrollo cultural de una sociedad determinada. Lo que hoy son recursos conceptuales de interpretación que están disponibles colectivamente, no siempre han existido. Entonces, en una fase anterior, las personas no contaban con los recursos conceptuales para expresar algunas de sus necesidades, deseos, expectativas, angustias, etc. y, en esa medida, estaban sometidas a no contar con un espacio de comprensión compartido socialmente. Debido a que la injusticia hermenéutica no es ejercida por un agente específico, sino que se debe a la falta de acceso a los recursos interpretativos, la atribución de responsabilidades o de culpa al respecto es más compleja.

En consecuencia, las cuestiones de culpabilidad no se plantean del mismo modo [que en la injusticia testimonial]. En todo caso sí se plantean, pues el fenómeno debería estimular en nosotros la pregunta sobre qué tipo de oyentes deberíamos intentar ser en una sociedad en la que es probable que haya hablantes cuyas tentativas de dar sentido comunicativo a sus experiencias se ven injustamente obstaculizadas (Fricker, 2017, p. 270).

6 Véase la 6ª condición de Griswold en la nota al pie 5 de este ensayo.

En el caso que nos ocupa, la injusticia hermenéutica podría estar ocurriendo en la medida en que, las tentativas de dar sentido a las necesidades, deseos, expectativas, etc. de un amplio sector de la sociedad, que incluye a excombatientes y víctimas, quedan ocultas a la comprensión colectiva debido a un prejuicio negativo identitario (Fricker, 2017, pp. 249-255). En particular, la comprensión del papel de la verdad en la justicia y la reparación moral parece estar circunscrita a sectores reducidos de la sociedad. La ausencia de esos recursos de interpretación en el “ambiente social” estaría impidiendo la comprensión de la experiencia social de la justicia y el perdón que requieren los ciudadanos para construir confianza y avanzar hacia la paz. Ese vacío conceptual en el uso colectivo generalizado de nuestros recursos interpretativos estaría situando a los excombatientes y a las víctimas en “una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales” (Fricker, 2017, p. 18).

4. Inculpación redundante

El análisis de Fricker pone de presente que “toda injusticia epistémica lesiona a alguien en su condición de sujeto de conocimiento y, por tanto, en una capacidad esencial para la dignidad humana” (Fricker, 2017, p. 23). Ahora quiero señalar que, en el caso que nos ocupa, esta vulneración a la dignidad humana de origen epistémico está hibridada con consecuencias que se manifiestan en lo que Fricker llama patologías de la inculpación (Fricker, 2014, p. 26). En este caso, la injusticia epistémica puede generar, sin mediación, las condiciones para un daño moral y político.

Tal como se ha dicho, la posibilidad de reconocimiento e inclusión de las comunidades de excombatientes depende, en parte, de cuanto aportan sus testimonios a la construcción de confianza. Los testimonios de participación en los hechos tienen funciones distintas. Una es la función que cumplen como aportes a la verdad jurídica, de lo que se encarga la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP). Y otra es la función que cumplen como aportes a la verdad histórica, de lo que se encarga la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No repetición (en adelante Comisión de la Verdad). Adicionalmente, hay que distinguir entre estos testimonios de participación en los hechos y los que podríamos llamar “testimonios de arrepentimiento”. Estos últimos, por medio de las peticiones de perdón, y en condiciones corrientes, aportarían a la creación de lo que Fricker llama una comprensión moral compartida (Fricker, 2016). Pero, en condiciones extraordinarias (condiciones cargadas de prejuicios negativos, como lo son las del posconflicto), se puede dar una relación entre la injusticia epistémica que he señalado y una cierta patología de la culpación. Pues, justamente, lo que el oyente (ofendido) no logra concebir, debido a un prejuicio identitario negativo (y, como se verá más adelante, a una manipulación de los recursos interpretativos), es un espacio de comprensión moral compartido con el hablante (ofensor). Por supuesto que, en muchas situaciones de la vida, puede ocurrir que tengamos razones más o

menos válidas, para pensar que el hablante es poco o nada confiable. Pero cuando esa falta de confianza se juzga desde un prejuicio negativo identitario, se incurre en una descalificación epistémica y moralmente injusta.

Para poder discriminar los casos de justicia e injusticia moral, Fricker hace un análisis del perdón que acude al método explicativo propuesto por Bernard Williams. Explica que al situarnos en el estado de naturaleza nos podemos preguntar qué elementos deben estar ya presentes como los rasgos básicos o necesarios de una determinada práctica social. Este método permite establecer algo así como una genealogía del concepto que recoge esa práctica.⁷ Siguiendo ese método explicativo, Fricker se pregunta: ¿cuál es el candidato para un caso básico o paradigmático de perdón? (Fricker, 2016). Su análisis la lleva a que la práctica más básica es la del *perdón como justicia moral (moral justice forgiveness)*; y llega a la conclusión de que los conceptos necesarios para su definición son la “inculpación comunicativa” (*communicative blame*) y el “remordimiento” (*remorse*). Esta explicación logra, según ella, identificar los elementos comunes que tendrían las dos concepciones tradicionales del perdón (la condicional, que en Fricker es “perdón como justicia moral”; y la incondicional que ella llama perdón “regalado” (*gifted*) o “gratuito” (*un-earned*) (Cf. Fricker, 2016 y 2018).⁸ Pero lo que nos interesa aquí es retomar la idea de que los rasgos necesarios (la inculpación comunicativa y el remordimiento) explican la práctica del perdón en su nivel más primario, del cual parten todas las posibles versiones cultural e históricamente situadas. Esquemáticamente, su análisis plantea que: cuando una persona ofende o causa un daño a otra, es la víctima la que inicia una relación comunicativa sobre el hecho, expresando su sentimiento de dolor o vulneración, en una inculpación comunicativa. La respuesta esperada es la manifestación, por parte del ofensor, del remordimiento. Este debe expresar una comprensión actual (en el presente) del daño causado en el pasado, acompañada de un repudio que se proyecta hacia el futuro (lo que puede interpretarse como un compromiso de no repetición).

Culpar es una manera de recordarte que tienes unos compromisos con [ciertos] valores.

La inculpación comunicativa puede crear colectivamente valores morales compartidos, por lo cual es esencial para la vida social moral.

Pero el punto de la inculpación comunicativa es inspirar una comprensión moral compartida por parte del agresor arrepentido (Fricker, 2016).

7 En el caso de Williams, interesado en el concepto de conocimiento, el análisis lo lleva a pensar que la “precisión” (*accuracy*) y la “sinceridad” (*sincerity*) son los conceptos necesarios para una explicación del conocimiento en el contexto más básico posible (*i.e.* el estado de naturaleza). Williams, B. 2002 *Truth and Trthfulness*.

8 Esta es una distinción que reconocen la mayoría de los teóricos del perdón (Jankelevitch, Levi, Arendt, Amery, Nussbaum, Valcárcel, entre muchos otros). Derrida (2002) sin embargo, restringe el concepto de perdón a la versión incondicional. El maravilloso trabajo de David Konstan (2010) aporta un análisis histórico comparado del desarrollo del concepto. Pero para Fricker: “El perdón, por ‘definición’, debe ser ganado o merecido (ese es su significado) y luego el caso de regalo es una deconstrucción *a posteriori*” (Fricker, 2016).

La inculpación comunicativa da inicio a un diálogo que tiene el propósito de producir remordimiento en el ofensor. Pero este no es un propósito perverso. El propósito es propiciar un sentimiento de reencuentro con ciertos valores desde los cuales se repudia una actuación determinada. Aunque ella no entra en esas consideraciones, tengo la impresión de que el remordimiento, como lo entiende Fricker, no es lo mismo que la culpa o lo que Nietzsche llamó “mala conciencia” (Nietzsche 1887, segundo tratado). Pero tratar de establecer esa diferencia no nos debe detener en este momento. Lo importante es que la inculpación comunicativa, orientada a producir remordimiento, es un tipo de interacción humana que solo adquiere sentido sobre la base de que existan unos valores compartidos, de manera que el ofensor comprenda el daño causado y, ante ese reconocimiento, la víctima pueda tomar una actitud frente al ofensor y continuar una vida que no quede definida por el daño sufrido. “Una vez que tenemos estas características básicas *necesitamos la habilidad de liberar al acusador del sentimiento de inculpación redundante*” (Fricker, 2016; cursiva del autor).

El análisis de Fricker, que revela el carácter normativo de las prácticas sociales del perdón, no debe ser entendido como una explicación (que seguramente no existe) de cuándo una persona está obligada a perdonar. Cada individuo está en plena libertad de no perdonar. Pero una cosa es no perdonar y otra culpar. Y esta distinción será útil para entender que no siempre se tiene la libertad de inculpar. Hecha esta distinción, hay que agregar que una cosa es la inculpación comunicativa y otra la inculpación redundante. Como yo lo entiendo, la inculpación comunicativa inicia un diálogo que, dependiendo de la respuesta del ofensor, puede llevar a la víctima al perdón o a su negación. En contraste, la inculpación redundante no inicia ningún diálogo. Así, la explicación de Fricker del paradigma del perdón como justicia moral puede ser aprovechada para esclarecer la diferencia entre el no perdón y la inculpación redundante. Me aventuraría a decir que la diferencia está en que la negativa al perdón es una actitud pasiva, en el sentido de que se queda en la esfera personal privada (aunque se le exprese al ofensor) y no produce un daño. Mientras que, situados en el espacio normativo del perdón como justicia moral, podemos identificar los casos de inculpación redundante y mostrar el daño moral y político que ocasionan. Una comprensión moral compartida debe posibilitar tanto el perdón como el no perdón. En contraste, la inculpación redundante excluye al acusado de la comprensión moral compartida, lo proscribire del plano moral.

Como muchas cosas en la vida, nuestra práctica de culpar es susceptible a los vicios de ser hecha por un tipo de motivo equivocado, en la medida equivocada, de la manera equivocada, o con el tipo de propósito equivocado. Estas formas en que se puede culpar mal merecen una breve (y altamente selectiva) revisión, ya que pueden ayudar a explicar por qué la culpación conserva, al menos en algunos sectores, algo de mala reputación (Fricker, 2014, p. 26).

La inculpación debe contar con buenas razones, el acusado debe ser razonablemente culpado. Por eso, la idea de una comprensión moral compartida solo es concebible como un espacio normativo.⁹ Esto quiere decir que las acciones y actitudes tanto del ofensor, como de la víctima, pueden ser evaluadas, y que es posible, para un observador, pronunciarse sobre el ajuste racional que hay entre una práctica social (conocer, perdonar, culpar, etc.) y una determinada acción o actitud. En este caso, es posible evaluar el ajuste racional de la inculpación. Así se podrán establecer las condiciones en las cuales esta deja de tener el valor comunicativo que acude a una comprensión moral compartida, y pasa a convertirse en una inculpación redundante que proscribe moralmente al sujeto acusado.

Aceptamos la premisa de que el punto de la inculpación comunicativa es inspirar remordimiento en el ofensor como una cuestión de alinear la comprensión moral de ambas partes. Ahora eso tiene una relevancia directa sobre el punto del perdón como justicia moral, pues una vez que el objetivo de la inculpación es alcanzado, si es que se alcanza, entonces el sentimiento de culpación sostenido no puede servir a un propósito moral ulterior, sino que solo amenaza con enconarse, si no se libera de la psicología del individuo, o se deja sin movimiento en el sistema moral social. Una vez que la inculpación comunicativa ha alcanzado su objetivo, entonces el sentimiento de inculpación continuado se vuelve redundante; y seguir albergando un sentimiento de inculpación que se ha vuelto redundante en esta forma es simplemente prolongar un sentimiento de rencor sin propósito, arriesgando efectos corrosivos en ambas partes y posiblemente en otras relaciones. Todas las partes están mejor sin él, y el momento de la redundancia conduce al perdón como justicia moral. La renuncia al sentimiento de inculpación que se ha hecho redundante debido al remordimiento del infractor, es perdón como justicia moral. Así, propongo que, el más básico objetivo del perdón como justicia moral (si bien no el único) puede ser resumido como la liberación de quien perdona del sentimiento de inculpación redundante. Esto es, liberación del sentimiento de inculpación que no puede servir a ningún propósito moral -en este caso, porque ya ha cumplido su función (Fricker, 2018, pp. 45-46).

La inculpación es redundante cuando deja de cumplir su función comunicativa. Y deja de cumplir esta función cuando se mantiene, a pesar de que el ofensor da muestras (cuando hay evidencia) de que está comprometido con el reconocimiento de su responsabilidad en la comisión de los actos ofensivos o causantes del daño y, además, está comprometido con no repetirlos. Esos compromisos deben ser constatables. De manera que la persona que hace caso omiso de esa evidencia cuando recibe una respuesta apropiada a la inculpación comunicativa, incurre en una falla moral y epistémica. Entonces, lo que hay que examinar es si los excombatientes han proferido

9 Fricker entiende que hay buenas y malas prácticas de la culpación (Fricker, 2014, pp. 25-27).

sus testimonios de “arrepentimiento” (o lo que ellos llaman “reconocimiento de responsabilidad”) en unas condiciones constatables que puedan ser entendidas como propicias para la creación de una comprensión moral compartida. En lo que sigue voy a presentar la base institucional que ofrecen la JEP y la Comisión de la Verdad, así como el concepto de justicia transicional, como evidencia de que existen los recursos de interpretación necesarios para entender las acciones y testimonios de los excombatientes, como una respuesta apropiada a la inculpación comunicativa.

5. Condiciones institucionales para la justicia y el perdón

Para empezar, diría que fue un gran logro el hecho de que, en los acuerdos de La Habana, se estableciera que los testimonios de arrepentimiento y participación en los hechos quedaran situados en una institucionalidad que les diera un sentido restaurativo. Ese soporte institucional está provisto, por un lado, por la JEP, y, por el otro, por la Comisión de la Verdad. Adicionalmente, el hecho de que el desarme y la desmovilización no se hubieran condicionado a una amnistía general, a un “borrón y cuenta nueva”, fue un indicio claro de que la JEP no sería un sistema de impunidad jurídica.¹⁰ Por eso, los testimonios de participación en los hechos presentados ante la JEP, tienen un valor jurídico que permite procesar a los desmovilizados y proferir sentencias. De hecho, en los acuerdos se estableció que, aquellas personas que oculten delitos penales o políticos de los que la JEP pueda demostrar que son responsables, serán excluidas de la Justicia Transicional y quedarán sujetas a la justicia ordinaria con las penas (mayores) que esta establece.

Por otra parte, la institucionalidad creada con la Comisión de la verdad hace que los testimonios de participación en los hechos allí presentados como aportes a la verdad histórica no sean un simple anecdotario, sino que estén destinados a hacer parte de un documento que registre la memoria del conflicto interno en Colombia, y que responda a las preguntas fundamentales de las víctimas, a saber: quiénes, cuándo, cómo, dónde y por qué. Como se sabe, en la JEP la petición de perdón no es un requisito jurídico exigido al procesado. Ni la condonación de penas, ni el indulto están condicionados a que el acusado pida perdón. Esto es importante porque de esta manera se elimina la duda de que el perdón pueda responder a un puro cálculo jurídico del procesado. En la medida en que las peticiones de perdón quedan situadas en la Comisión de la Verdad, los testimonios de arrepentimiento están orientados a contribuir a la restauración moral tanto de la víctima como del ofensor. Así, la petición de perdón de los excombatientes, en el contexto del posconflicto, ha quedado situada en lo que Griswold concibe como

¹⁰ Sobre los diferentes tipos de amnistías y sus diferencias con el indulto puede verse el trabajo de Duque (2017).

el lugar apropiado, esto es, en el plano puramente moral de una relación interpersonal, si bien, circunscrita a un contexto institucional que le brinda soporte y le da un alcance más allá de lo puramente interpersonal.

Qué tan efectivas sean estas condiciones para que unas personas concedan y otras reciban el perdón y puedan orientar sus vidas a una nueva identidad (distinta a la de ser víctimas y victimarios) es algo que no se puede establecer *a priori*. Para muchas personas han sido una garantía de justicia y una oportunidad para tramitar el perdón; para otras no. Pero, esta contingencia hace parte de todas las prácticas humanas. Este análisis lo que quiere mostrar es que hay una institucionalidad, que establece un contexto normativo en el cual los testimonios de los excombatientes adquieren un sentido, cuyo propósito fundamental es reparar moralmente a las víctimas con base en el esclarecimiento de la verdad. En síntesis, podríamos decir que las condiciones de la respuesta que requieren las víctimas, de parte de los excombatientes, para no caer en una inculpación redundante, están dadas en el hecho de que la JEP es un escenario de justicia, tanto como la Comisión de la Verdad es uno de reparación moral.

6. Recursos de interpretación: posconflicto y justicia transicional

Una de las causas de la inculpación redundante es la idea (por lo demás plausible) de que no puede haber paz con impunidad. Allí donde los victimarios siguen con su vida impunemente surge el resentimiento en las víctimas y, por supuesto, la reiteración de la inculpación es legítima. Por eso es importante mostrar que en los acuerdos de La Habana no se pactó impunidad. Afirmar lo contrario es un caso claro de manipulación de los recursos interpretativos del proceso de paz. Para entender eso es necesario contar con una adecuada comprensión del concepto de justicia transicional. Lo que quiero mostrar es que, además de contar con una institucionalidad, que soporta las prácticas testimoniales, se cuenta con unos recursos interpretativos que permitirían comprender las experiencias sociales de la justicia y el perdón en el posconflicto. La sola especificación del significado dado al concepto de “justicia transicional” puede ayudar a esta tarea. Pero eso no se puede separar de una comprensión de lo que es la naturaleza *sui generis* del posconflicto colombiano.¹¹

11 Para dar una idea de la naturaleza *sui generis* del posconflicto colombiano no encuentro una mejor manera que por medio de una aproximación negativa, diciendo lo que no es el caso colombiano. El posconflicto en Colombia no es un periodo de construcción o restitución de la democracia para garantizar los derechos civiles de la población, tras la terminación del ejercicio de un Estado autoritario o segregacionista. Tampoco se trata de un escenario de reconciliación de amplios sectores de la sociedad que comparten el interés común de reconstruir el país tras una guerra civil generalizada o un conflicto interno a gran escala en el territorio. Finalmente, tampoco se trata de un periodo postrevolucionario en el que un gobierno o un régimen ha sido derrocado y el nuevo poder intenta instaurar un orden que no tiene compromisos con el *statu quo* preexistente, pues en estos casos, el posconflicto tiende a convertirse en la imposición del orden concebido por los vencedores.

El carácter sui generis del posconflicto colombiano está determinado por la naturaleza misma de la guerra de guerrillas en Colombia. Este tipo de confrontación ha tenido un impacto asimétrico en la sociedad. Ha impactado de manera sistemática y devastadora en la periferia rural; mientras que en los centros urbanos ha golpeado de manera relativamente ocasional y tangencial. Debido a ello el país ha convivido durante más de cinco décadas con esta guerra interna sin ver devastada su estabilidad política y económica. En cincuenta años de confrontación armada entre las FARC, de un lado, y fuerzas del Estado y paramilitarismo, del otro, ninguna de las partes logró derrotar a la otra. Por eso es que la finalización del conflicto interno con las FARC se dio por medio de la firma de un acuerdo de paz. Y por eso mismo, en el posconflicto colombiano no hay ni vencedores, ni vencidos. Lo que explica que se haya instaurado una Justicia Transicional es el hecho de que el acuerdo de paz no puede ignorar la vigencia del ordenamiento jurídico ni el *statu quo* preexistente. Entonces, aunque hay que responder a la necesidad de darle tratamiento jurídico a insurgentes que incurrieron en acciones que son delitos en tal ordenamiento, se acordó que no se sometería a la justicia ordinaria a una guerrilla que no fue derrotada y que depuso voluntariamente las armas. El propósito de respetar esa condición sin caer en un sistema de amnistía general o de “perdón y olvido” es lo que define a la Justicia Transicional. La justicia transicional no está diseñada para dejar en impunidad los delitos cometidos durante el conflicto y en relación con éste. En ella hay procesos jurídicos, sentencias y condenas. Pero, para entender que no hay impunidad a pesar de que algunas penas pueden ser objeto de indulto, otras pueden ser penas alternativas y, en todo caso, todas son menores a las que establece la justicia ordinaria, hay que entender que esta justicia se ha apartado del modelo de justicia retributiva. La justicia retributiva se concentra en el castigo al victimario y trata de equiparar las penas en proporción al daño de los delitos cometidos. En cambio, el que se ha adoptado es un modelo de justicia restaurativa centrado en las víctimas. Es un sistema integral, que articula el aporte a la verdad con la justicia, la reparación a las víctimas y las garantías de no repetición. Esa Jurisdicción especial fue ratificada por la Corte Constitucional de Colombia y reconocida por los acuerdos internacionales que ha suscrito Colombia bajo la tutela de la Corte Penal internacional y Human Rights Watch. Bajo un modelo restaurativo, se imparte justicia. Eso es lo que quiero destacar para dejar en claro que no es cierto que se haya acordado una paz con impunidad.

Adicionalmente, es importante señalar que los “actos de reconocimiento de responsabilidad”, que son la manera en la cual las FARC entienden la petición de perdón, están inscritos en las “medidas de reparación integral para la construcción de paz” ([Acuerdo Final, 2016, numeral 5.1.3](#)), de manera que el reconocimiento de responsabilidad es entendido como un acto de reparación completamente centrado en las víctimas, es decir, en el cual las víctimas son el fin.

5.1.3. Reparación: Medidas de reparación integral para la construcción de paz.

5.1.3.1. Actos tempranos de reconocimiento de responsabilidad colectiva.

Con el fin de contribuir a la satisfacción de los derechos de las víctimas, marcar el momento simbólico de *un nuevo comienzo*, y crear un ambiente favorable para la construcción de la paz, en el marco del fin del conflicto el Gobierno y las FARC-EP hemos acordado que, en desarrollo de este Acuerdo, el Gobierno Nacional apoyará la realización, lo antes posible, luego de la firma del Acuerdo Final, de *actos de reconocimiento y de contrición* en los cuales el Gobierno, las FARC-EP y diferentes sectores de la sociedad que puedan haber tenido alguna responsabilidad en el conflicto, *reconozcan su responsabilidad colectiva por el daño causado y pidan perdón*, asumiendo cada uno lo que le corresponde, como expresión de voluntad de contribuir a un definitivo Nunca Más. Lo anterior, *sin perjuicio de los actos voluntarios de reconocimiento de responsabilidad individual* que puedan tener lugar en este primer momento.

[...] Los coordinadores deberán propiciar que los actos respondan a las expectativas de las víctimas del conflicto y de las comunidades; que eviten la revictimización y empoderen a las víctimas; y *que contribuyan a sentar las bases del trabajo de promoción de convivencia y no repetición* que desarrollará la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (Acuerdo Final, 2016; cursivas del autor).

El “nuevo comienzo” lo interpreto como la nueva identidad que marca una ruptura con el pasado, ruptura que pasa por la petición de perdón y el compromiso de no repetición. También se aprecia la distinción entre la “responsabilidad colectiva” y la “responsabilidad individual”. Y no deja de ser relevante el hecho de que se enfaticé el carácter reparativo del reconocimiento de la responsabilidad colectiva, atribuida a las FARC, a las Fuerzas del Estado, y a cualquier organización financiera, gremial, política, etc., que haya tenido responsabilidad en el conflicto. No voy a entrar en la discusión metafísica acerca de si hay entidades que puedan arrogarse una “responsabilidad colectiva”. Lo que quiero destacar es el efecto práctico que tal reconocimiento implica en el esclarecimiento de la verdad acerca de la participación de diferentes actores sociales; pues ese conocimiento tiene un efecto reparador (tanto en lo jurídico, como en lo moral). Finalmente, es importante notar que, en el texto citado, ese reconocimiento de la responsabilidad colectiva se plantea “sin perjuicio de los actos voluntarios de reconocimiento de responsabilidad individual”. Es decir, el reconocimiento de la responsabilidad colectiva no está planteado como un encubrimiento de las responsabilidades individuales. De aquí quiero destacar el carácter voluntario de este acto. Pues si, como dice Griswold, el perdón se da solo en una relación interpersonal, podemos decir que la autenticidad del acto de petición de perdón depende de que el ofensor actúe por voluntad propia y no por requisición judicial o de alguna otra instancia del Estado. Esto es importante porque esos “actos de reconocimiento y de contrición”,

en la medida en que son voluntarios, encajan en el tipo de respuesta esperado por las víctimas en la práctica del perdón como justicia moral del que habla Fricker; y se pueden tomar como evidencia de que la inculpación comunicativa ha surtido su efecto de situar a los involucrados en un espacio moral compartido.

7. Violencia estructural

Al analizar el caso de la violencia contra los excombatientes de las FARC es inevitable mencionar los llamados “ciclos de violencia”. Este es un fenómeno propio de los conflictos sociales endémicos, que se produce cuando las víctimas se convierten en victimarios y viceversa. Si concentramos la mirada en lo que llaman el “imaginario colectivo” acerca de los excombatientes, en el que se les ve como victimarios que no han pagado sus crímenes en las cárceles, se revela que en ese imaginario no hay una comprensión adecuada de la justicia transicional y hay una inculpación sostenida que la hace redundante. Al no dar crédito a sus acciones y testimonios actuales, los que fueron victimarios devienen en víctimas de una injusticia epistémica.

Es importante notar que, ante las acciones y testimonios de los excombatientes, hay una diferencia entre la respuesta de las propias víctimas y la que se registra en el “imaginario colectivo”. Por ejemplo, mientras en la “opinión pública” circulan los cuestionamientos a la JEP y se dice que la Comisión de la Verdad está alineada con un discurso de izquierda, las víctimas han sido las más interesadas en la implementación del acuerdo de paz y en que se lleven a cabo las comparecencias ante la JEP y la Comisión de la Verdad (por lo cual se han opuesto sistemáticamente a la extradición de los paramilitares). Debido, precisamente, a la asimetría del impacto del conflicto, hay una brecha entre las experiencias de justicia y perdón de las víctimas, y la interpretación de tales experiencias en sectores sociales cuya afectación por el conflicto ha sido tangencial. No es en las prácticas del perdón que se dan entre excombatientes y víctimas donde está la mayor fuente de rechazo y exclusión de los excombatientes. Es en el “ambiente social” donde se encuentran las mayores limitaciones de comprensión que impiden abandonar el sentimiento de inculpación y mantienen la estigmatización de los excombatientes.

La diversidad de la inculpación es manifiesta. Culpamos de diferentes maneras y en diferentes contextos, a veces en modo reflexivo de primera persona (me culpo a mi mismo por el fracaso de mi matrimonio); a veces en interacciones de segunda persona donde la parte herida podría ser uno mismo o podría ser alguien más, cercano o distante (no está bien que te burles de esa manera de mi/él/ellos/otros); y a veces en casos de tercera persona donde la parte culpada podría ser cualquier número de individuos, distantes o cercanos, o incluso una institución de algún tipo (culpo de lo que pasó al doctor/los padres/el colegio/ el gobierno) (Fricker, 2014, p. 25).

Cuando alguien dice: “Culpo de la impunidad de los guerrilleros al gobierno de Santos” está culpando en tercera persona. Es epistemológicamente legítimo culpar desde esta perspectiva. Pero, lo que quiero señalar es que la inculpación de tercera persona, divulgada y promovida desde diferentes grupos de poder (Gobierno, partidos políticos, medios de comunicación, asociaciones gremiales, etc.) incide en el “ambiente social” dispersando los prejuicios “residuales” que alimentan o, literalmente, crean una “opinión pública” que rechaza la inclusión y reconocimiento de los excombatientes. El slogan del Gobierno Duque, “Paz con legalidad”, por ejemplo, contextualizado en las acciones y declaraciones del Presidente, tiene el claro propósito de identificar a la JEP y la justicia restaurativa con la impunidad. Corresponde a un ejercicio de poder epistémico para producir un “imaginario colectivo”. Una vez que se ha logrado convertir en “opinión pública” una falsa explicación o una interpretación perversa de los hechos, se han alterado los recursos interpretativos de uso colectivo que determinan la capacidad de la sociedad para interpretar y comprender sus propias prácticas sociales. Así como Ferguson argumenta que “el gen de la violencia” es una falsa explicación de la violencia, así mismo se puede argumentar que “la paz con impunidad” es una perversa interpretación de la justicia transicional. Pero, una vez que se han instaurado en la sociedad esas narrativas, se han manipulado los recursos interpretativos con los que cuenta la sociedad. En estas condiciones empieza a generarse una tensión entre dos fuerzas sociales (grupos de poder Vs. excombatientes y víctimas) que tienen una participación hermenéutica desigual en la sociedad, de manera que el grupo con menos poder económico, político y mediático, termina marginado hermenéuticamente (Cf. Fricker, 2017, p. 246).

La injusticia hermenéutica, como se dijo, es estructural, es decir, no tiene un sujeto específico que la ejecute. Pero eso no quiere decir que no responda a intereses de poder específicos.

La desigualdad hermenéutica es inevitablemente difícil de detectar. Nuestros esfuerzos interpretativos están engranados de forma natural a intereses, pues tratamos de comprender al máximo aquellas cosas que nos sirve de algo comprender. En consecuencia, la desigual participación hermenéutica de un grupo tenderá a dejarse ver de formas localizadas en zonas de conflicto hermenéuticas; [en] los territorios de la vida social donde los poderosos no tienen ningún interés en que se alcance una interpretación adecuada, o tal vez donde incluso tengan un interés positivo en que se mantengan las malas interpretaciones vigentes (Fricker, 2017, pp. 245-246).

Los grupos de poder actúan en función de sus intereses y ejercen activa y pasivamente el poder para tener un control epistémico. Así como los recursos naturales, los recursos interpretativos son susceptibles de ser acaparados para administrarlos de acuerdo con intereses propios. En esto consiste la desinformación o manipulación

de los recursos interpretativos. He tratado de construir un caso que explica la violencia contra los excombatientes como resultado de la manipulación o tergiversación en la comprensión, tanto de la justicia transicional, como de la función de la JEP y la Comisión de la Verdad como garantes de justicia y condiciones de reparación moral. Pero lo que me interesa destacar es que esta manipulación ideológica tiene lugar como el ejercicio de un *poder estructural*, es decir, un poder sin “ningún agente concreto que lo ejerza” (Fricker, 2017, p. 31). Este poder tiene el efecto de minar la credibilidad testimonial de los excombatientes, de manera que se generan prácticas de injusticia epistémica e inculpación redundante (sin que esto ocurra necesariamente entre las víctimas directas). El poder estructural engendra una violencia estructural. Mi tesis es que el caso de la violencia contra los excombatientes es un caso de violencia estructural. Pero, ¿cómo puede ser que los asesinatos perpetrados por sicarios concretos sean, sin embargo, la manifestación de una violencia sin agente específico? Para entender esto necesitamos ver que las razones que aducen los perpetradores de esta violencia (por ejemplo, la venganza personal) son realmente solo “el efecto” de esa violencia estructural. Y esto es posible porque “en el funcionamiento netamente estructural del poder, es del todo apropiado concebir que las personas actúan más como ‘vehículos’ del poder que como sujetos y objetos emparejados uno a uno” (Fricker, 2017, p. 32). El control epistémico, es decir, la capacidad de mantener marginados los recursos interpretativos de las prácticas de un determinado grupo social, produce una “opinión pública” desinformada y por tanto proclive a producir juicios epistémicamente injustos. Pero esa injusticia en el caso que examinamos se ha traducido en el tipo de patología propia de la inculpación redundante. Parafraseando a Fricker cuando habla de la injusticia epistémica, podríamos decir para terminar: toda inculpación redundante lesiona a alguien en su condición de sujeto moral y, por tanto, en una capacidad esencial para la dignidad humana. Esto, porque la acusación redundante, a pesar de que no inicia un diálogo, no se queda en el espacio privado, sino que se despliega como una acción beligerante, que solo parece satisfacerse en la recriminación pública estigmatizante y, en los casos extremos, en la eliminación real del otro.

Referencias

- Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera. (2016). <https://www.jep.gov.co/Normativa/Paginas/Acuerdo-Final.aspx>
- Derrida, J. (2002). Política y Perdón (A. Chaparro, Trad.). En A. Chaparro (Ed.) *Cultura política y perdón* (pp. 21-44). Centro Editorial Universidad del Rosario.
- Duque, J. D. (2017). De las amnistías y el perdón. En *Venganza o perdón. Un camino hacia la reconciliación* (pp. 127-145). Ariel.

- Fricker, M. (2014). What's the point of blame? A paradigm based explanation. *Noûs*, 50(1), 1-19. <https://doi.org/10.1111/nous.12067>
- Fricker, M. (2016). Constructions of forgiveness. Public lecture by Miranda Fricker - March 3, 2016. *Harvard University Edmond J. Safra Center for Ethics*. [Archivo de Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=N3vZ-eOH1HA>
- Fricker, M. (2017). *Injusticia Epistémica* (R. García Pérez, trad.). Herder.
- Fricker, M. (2018). Forgiveness an ordered pluralism. *Australasian Philosophical Review*, 3(3), 241-260. <https://doi.org/10.1080/24740500.2020.1859230>
- Griswold, Ch. (2007). *Forgiveness a philosophical explanation*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511619168>
- Konstan, D. (2010). *Before forgiveness: The origins of a moral Idea*. Cambridge University Press.
- Levy, P. (1987). *Si esto es un hombre*. Muchnik editores..
- Nietzsche, F. (1887). *De la genealogía de la moral* (J. Aspiunza, trad.). Tecnos 2016.
- Orozco Tascón, C. (2021, agosto 7). El supuesto gen de nuestra violencia es un mito peligroso. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/colombia/el-supuesto-gen-de-nuestra-violencia-es-un-mito-peligroso/>
- Villamizar, D. (2017). *Las guerrillas en Colombia: una historia desde los orígenes hasta los confines*, Penguin Random House.
- Williams, B. (2002). *Truth and Truthfulness*. Princeton University Press.