

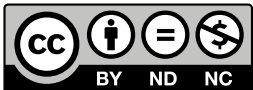
## La experiencia moral y ética en tiempos de guerra: una aproximación a la antropología de las moralidades<sup>i</sup>

### Moral and Ethical Experience in Times of War: An Approach to the Anthropology of Moralities

Por: Keren Marín González<sup>1</sup>

1. Politóloga y Magíster en Antropología. Integrante del Grupo Hegemonía, Guerras y Conflictos del Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, Universidad de Antioquia UDEA. Contacto: [Keren.marin@udea.edu.co](mailto:Keren.marin@udea.edu.co)

 OPEN ACCESS



**Copyright:** © 2019 El Ágora USB.

La Revista El Ágora USB proporciona acceso abierto a todos sus contenidos bajo los términos de la [licencia creative commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) Atribución–NoComercial–SinDerivar 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

**Tipo de artículo:** reflexión derivada de investigación

**Recibido:** septiembre de 2018

**Revisado:** noviembre de 2018

**Aceptado:** diciembre de 2018

**Doi:** 10.21500/16578031.4392

**Citar así:** Marín González, K. (2019). La experiencia moral y ética en tiempos de guerra: una aproximación a la antropología de las moralidades. *El Ágora USB*, 19(2). 493-502.  
DOI: 10.21500/16578031.4392

### Resumen

La paz, como posibilidad y horizonte ontológico, requiere para ser realizable reconocer la dimensión simbólica de la violencia y las maneras en que esta es una guía para la formación ética y moral de los sujetos. El reconocimiento de estas secuelas nos permite diseñar estrategias pedagógicas orientadas a crear un ecosistema social que respalde la paz, a saber, una comunidad política capaz de comprender las realidades sociales fuera de los parámetros de la violencia.

**Palabras clave:** antropología de las moralidades; filosofía moral; violencia política; experiencia.

### Abstract

In order to achieve a sustainable peace over time, it is necessary to recognize the symbolic dimension of violence and the ways in which it is a guideline for the ethical and moral formation of subjects. Recognition of these sequels allows us to design pedagogical strategies aimed at creating a social ecosystem, which supports peace, namely, a political community capable of understanding social realities outside the parameters of violence.

**Keywords.** Anthropology of Moralities; Moral Philosophy; Political Violence; and Experience

## Introducción

En el campo antropológico el análisis de la experiencia moral es de carácter reciente pues aunque las perspectivas clásicas abordaron este concepto a partir de una mirada etnológica, sus análisis al asumir la moralidad desde prácticas culturales más amplias supusieron equiparar lo social con lo moral, ante lo cual esta última resultó ser un tema transversal en los estudios sociales mas no un objeto de comprensión en sí mismo (Malinowski, 1926; Evans-Pritchard, 1968). No fue sino hasta el *giro ético* en la década de los ochenta cuando la antropología empezó a considerar la moralidad como un objeto de comprensión *per sé*. Esta mirada encontró en los trabajos de Robert Marrett (1914), Kenneth E. Read (1965) y May Edel & Abraham Edel (1959) pistas teóricas para distinguir el ámbito moral de otros aspectos de la vida social. En estos trabajos se expuso la necesidad de interpretar la moralidad desde una visión amplia (*ethics wide*), a saber, más allá de términos como obligación y deber. Este cambio de perspectiva supuso reconocer el carácter plural y situado de la moralidad, así como la pertinencia de términos como agencia, identidad y autonomía en la comprensión de sus prácticas y significados.

A partir de estas exploraciones a finales de los noventa empieza a desarrollarse la *antropología de las moralidades*, campo de estudio que busca explorar la manera en que los individuos conciben, negocian y experimentan la moralidad en la vida diaria (Zigon, 2009). Esta perspectiva supone, en términos metodológicos y teóricos, tanto una aproximación etnográfica como un replanteamiento del concepto de moralidad, pues contrario a un conjunto de valores ahistóricos y universalmente válidos, esta se interpreta como una experiencia plural y situada que si bien gira en torno a principios socialmente compartidos, en términos de discursos y prácticas es diversa.

En este sentido, situar la experiencia moral en relación con otras lógicas sociales permite comprender cómo en sus prácticas, sentidos y orientaciones inciden aspectos de orden político, económico y cultural, por ejemplo la violencia política.

Al respecto, Myriam Jimeno asegura que la violencia al inscribirse en las relaciones sociales y en las redes vivenciales e interpretativas de los sujetos, es un elemento que incide en los marcos cognitivos y emocionales, es decir, un marcador de contexto que guía la acción y produce sentidos sobre el mundo que nos rodea (Jimeno, 2003). Por su parte, Nicolás Espinosa (2010) afirma que la violencia al incorporarse en el universo social y cultural, define prácticas y acciones individuales así como normas, reglas y principios que regulan la vida cotidiana. La violencia, por consiguiente, "creates, sustains, transforms and actualizes the inner world of lived values as well as the outer world of contested meanings" (Das & Kleinman, 2000, p.5). Sin embargo, para entrever cómo las dinámicas violentas se vinculan e inciden en distintos aspectos de la vida social es necesario ampliar nuestra mirada frente a este fenómeno.

Para tal fin debemos centrarnos en el carácter experiencial de la violencia más que en sus aspectos instrumentales, es decir, en las maneras en que esta es representada, percibida y experimentada por los sujetos. Esta perspectiva fenomenológica permite entrever cómo en contextos de conflicto armado la experiencia moral se estructura en relación con la violencia política, ya que esta como fuerza histórica y social tiene capacidad para transformar los significados culturales y la experiencia social en la cual estamos inmersos. Ante ello, ¿cómo podemos comprender la relación entre violencia y moralidad? ¿cuáles han sido las secuelas de la guerra en las experiencias morales y éticas de las comunidades? Y ¿qué retos nos plantean estos impactos para la construcción de paz en Colombia?

## Metodología

Para responder a estas preguntas en este artículo presento las oportunidades analíticas e interdisciplinarias de la *antropología de las moralidades* así como las posibilidades que

esta representa para la comprensión de los impactos sociales de la violencia. Para tal fin expongo a partir de algunas investigaciones antropológicas las formas en que la violencia es guía de acción ética y moral.

Según la perspectiva antropológica del sufrimiento social, las experiencias y representaciones de la violencia tienen la capacidad de registrarse en los marcos cognitivos y emocionales de los sujetos, así como en las normas y principios que regulan la vida cotidiana.

En este sentido, la violencia más que un aspecto inherente a escenarios de confrontación e inestabilidad política es un fenómeno de carácter continuo que incide en la formación subjetiva e identitaria. A partir de esta perspectiva, en este artículo expongo las oportunidades analíticas e interdisciplinarias de la antropología de las moralidades y las posibilidades que esta representa para la comprensión de los impactos de la violencia política en las experiencias morales y éticas de comunidades e individuos.

Esta exploración me permite dimensionar los retos que supone el posconflicto en el país y proponer conforme a ello una agenda de investigación para comprender las secuelas sociales de la violencia.

Estos trabajos centran su mirada en distintos escenarios sociales, específicamente Rusia postsoviética y Perú. La revisión de estos casos me permite entrever algunas rutas metodológicas para comprender situaciones de incertidumbre moral y me ofrece, asimismo, elementos analíticos para entender e interpretar el contexto de transición colombiano, específicamente los retos a nivel territorial y social. El artículo cierra con algunas reflexiones finales.

## Resultados

### ***Rusia: adiós a la moral socialista.***

El 26 de diciembre de 1991, tras largos meses de disputas políticas y tensiones sociales, ocurrió la disolución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Aquel suceso tuvo como antecedente un proceso de democratización (*glásnot*) y modernización (*perestroika*) iniciado en la década de los ochenta bajo el gobierno de Mijaíl Gorbachov (1985-1991). Estas políticas tenían como lema "construir un socialismo con rostro más humano" a través de reformas económicas, sociales y culturales. Sin embargo, estas transformaciones no fueron exitosas y a inicios de la década de los 90 la crisis económica y social provocó una oleada de manifestaciones y huelgas que conllevaron a la disolución del Partido Comunista y la URSS (Hass, 2012).

En este escenario de transformación e incertidumbre, Jarrett Zigon (2010) analiza los cambios morales, normativos y éticos que supuso la transición del socialismo soviético a un régimen capitalista-liberal. Para analizar este proceso el autor centra su mirada en dos aspectos: (a) la ideología del consumo y (b) las prácticas religiosas. En relación a la ideología del consumo, la apertura económica al reivindicar el individualismo, el placer y el ocio fue en contravía de valores soviéticos como la colectivización, el trabajo y la igualdad. Además, en este escenario la posición social -como imaginario colectivo- está más relacionada con las aspiraciones materiales y el deseo de consumo que en la posibilidad real de acceder a los bienes del mercado.

En consecuencia, los individuos construyen su identidad en relación con la clase social a la que desean pertenecer y trabajan por ello en términos económicos (capacidad adquisitiva) y morales (Estilos y expectativas de vida), es decir, construyen sus disposiciones y prácticas a partir del aspecto material. Al respecto, Zigon considera que esta oposición entre los valores soviéticos y neoliberales ha supuesto una constante lucha por dar sentido al presente y significar el pasado, disputa en la cual parece no existir puentes de entendimiento entre distintas generaciones:

Mi hijo jamás será capaz de comprendernos a mi o a mamá, porque no pasó ni un solo día de su vida en la Unión Soviética. Mire, mi hijo, mi madre y yo vivimos en países distintos, aunque Rusia sea la patria de los tres. (Aleksiévich, 2015, p.367).

Yo soy una mujer soviética como mi madre lo fue. Educamos a nuestros hijos en el convencionalismo de que dedicarse a los negocios era algo malo y que la felicidad no radicaba en el dinero... siempre estuve orgullosa de ser una mujer soviética, mientras que ahora parece que una tuviera que avergonzarse de ello, porque ser soviético equivale a ser una persona inferior (Aleksiévich, 2015, p. 565).

Esta división generacional ha implicado- según Zigon- una búsqueda individual y colectiva sobre cómo se debe vivir y cuáles son los ideales morales a seguir. En esta búsqueda, las prácticas religiosas son un medio a través del cual los individuos encuentran una guía para su desarrollo moral. Estas instituciones religiosas –en especial la Iglesia Ortodoxa- participan de la descentralización política a través de la promoción de valores morales como la responsabilidad personal, el autocuidado y el individualismo. Este nuevo régimen biopolítico busca cultivar a través de un proceso ético centrado en el sujeto nuevas identidades morales funcionales al sistema político y económico, pues el

Neoliberalism is a paradoxical form of governance in which government actively creates the conditions within which appropriate kinds of behavior and activity are more easily enacted, and at the same time it encourages a radical decentralization of responsibility requiring the institutional and personal cultivation of autonomy and discipline (Barry et. al., 1996, p.12).

Este giro hacia el sujeto ha implicado una mayor reflexividad por parte de las generaciones contemporáneas sobre quiénes son y quiénes desean ser, ya que la transición fue un periodo de incertidumbre en el cual los individuos debieron buscar nuevos referentes para orientar sus prácticas y comportamientos. Para comprender esta transformación, Zigon recurre al concepto de crisis moral (*moral breakdown*), estado en el cual los sujetos realizan un proceso intencional, consciente y creativo con el objetivo de transformar sus disposiciones morales. Este proceso surge en momentos de problematización ética, escenarios en los cuales los individuos - al no tener claridades sobre cómo actuar- se cuestionan a sí mismos y sus acciones.

En este proceso de resubjetivación, la globalización económica y cultural ha permitido a las generaciones más jóvenes contar con múltiples fuentes y narrativas epistemológicas, pues sin el monopolio moral del Partido Comunista, distintos marcos de interpretación y sentido hacen parte de la construcción identitaria, ante lo cual las identidades post-soviéticas son desterritorializadas y transnacionales (Yurchak, 2006). Esta multiplicidad de narrativas y sentidos epistemológicos marcan el inicio de un proceso de transformación moral mediante el cual se busca rehacer la subjetividad y encajar, a partir de estos cambios, en la Rusia contemporánea.

### **Perú: ambigüedad moral y reconciliación.**

Desde 1980 hasta 1992, el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL) buscó mediante la vía armada conquistar el poder y construir la utopía comunista. Según Kimberly Theidon (2000), durante este periodo de conflicto armado la violencia desafió la vida cotidiana y los códigos morales hasta entonces compartidos. Ejemplo de estos cambios son las prácticas de justicia empleadas en las comunidades rurales de Ayacucho: antes de la llegada de los senderistas, la justicia consistía en castigos corporales, sanciones económicas y en casos extremos en la expulsión del culpable de la comunidad. La pena de muerte, pese a la gravedad de las infracciones, no se contemplaba en modo alguno pues lo que se buscaba era castigar pero no matar (Degregori, 1990).

Sin embargo, la llegada de los senderistas a estas regiones supuso cambios en la vida cotidiana y las prácticas sociales, ya que la guerra fue una forma de excepcionalidad en donde todo era permitido. Así pues y contrario al espíritu de la justicia campesina, los senderistas realizaron varias 'campañas moralizadoras' en donde buscaron, mediante juicios populares, castigar a los abigeos, los adúlteros y los abusivos, siendo el ajusticiamiento una forma legítima de sanción. En Sancos, el primer juicio popular se realizó en 1982 contra un juez de paz acusado de explotador y mujeriego a la voz de "Compañeros ¡viva la lucha armada! ¡que muera este gamonal!" (CVR, 2003, p.61). Además, ante el discurso igualitario de Sendero Luminoso, los resentimientos contra el sector económicamente poderoso de la comunidad se exacerbaban, convirtiéndose las elites locales en blanco de persecución. En principio, las comunidades apoyaron estas medidas con entusiasmo, pero una vez la violencia fue indiscriminada los campesinos empezaron a rebelarse contra los guerrilleros:

(...) los senderistas nos dijeron que íbamos a matar a los ricos. Pero no fue así. Comenzaron a matar a gente inocente, a campesinos. Comenzaron a matar gente de nuestra raza (Theidon, 2004, p.54).

Estas acciones contra la población civil incentivaron una serie de sucesivas rebeliones contra el PCP- SL y alianzas estratégicas entre las Fuerzas Armadas y las comunidades. Parte de esa alianza fue la formación de las rondas campesinas, organización que buscó 'limpiar' los territorios de los simpatizantes y miembros del PCP- SL. Esta estrategia desató una violencia sin precedentes en el interior de las comunidades, pues aunque los líderes de sendero eran miembros de la élite provinciana su base estaba conformada, mayoritariamente, por los mismos campesinos (CVR, 2003). En este escenario de guerra, Kimberly Theidon buscó comprender las consecuencias de la violencia política en el tejido social de las comunidades indígenas de Ayacucho. Para tal propósito, centró su mirada en los discursos y narrativas de los sujetos alrededor de la experiencia de guerra.

Esta aproximación le permitió comprender el carácter íntimo de la violencia así como la transformación en los códigos morales colectivos: en medio de la guerra el enemigo era un vecino, un familiar o un conocido, proximidad que implicó un proceso de deshumanización de la otredad, ya que solo así "la gente pudo ver a sus familiares y vecinos en las columnas guerrilleras que la atacaban, mientras insistía en que los senderistas no eran seres humanos en absoluto" (Theidon, 2004, p.169). En este sentido, Theidon considera que aquello que les permitió a los campesinos matarse entre ellos fue un cambio en los códigos morales comunitarios, pues la guerra fue una situación de ambigüedad moral que "desafió las nociones de la conducta humana aceptable y el sentido de vivir en una comunidad humana" (2004, p.253), por lo cual el mandato de matar no fue la excepcionalidad sino la norma.

Ante esta situación de violencia intracomunitaria, la sociedad peruana debió enfrentarse a un proceso de transición y posconflicto en donde fue necesario dismantelar la maquinaria de la guerra y promover un nuevo orden moral que permitiese la reparación social y la coexistencia. Siguiendo a Theidon (2000), la memoria jugó un papel central en estos procesos de reconciliación, pues es mediante ella en que es posible cuestionarnos sobre quiénes fuimos, qué hicimos y porqué lo hicimos. Estas preguntas no apuntan únicamente al pasado sino también al futuro ya que es a partir de ellas que definimos la clase de individuos que deseamos ser y el tipo de comunidad moral a la cual queremos pertenecer (Lambek, 1996).

Ahora bien, ¿cómo pueden estas exploraciones analíticas y metodológicas ayudarnos a comprender el escenario de transición colombiano? Para dar cuenta de la utilidad y pertinencia de la *antropología de las moralidades* en la comprensión de la violencia política y sus impactos simbólicos y culturales, en el siguiente apartado expondré brevemente algunas agendas de investigación que pueden desarrollarse a partir de sus lineamientos y enfoques. Esta propuesta busca evidenciar la necesidad de aprehender la violencia desde

otras miradas, pues solo a través de su comprensión integral será posible garantizar la consecución de una paz estable y duradera.

## Lecciones y aprendizajes: la antropología de las moralidades y su pertinencia analítica

Los casos expuestos plantean la violencia como un factor determinante en la formación de la realidad, ya que sus diversas manifestaciones dinamizan tanto las formas de interacción social como las maneras en que la cotidianidad es experimentada (Scheper Hughes & Bourgois, 2004).

Además, Estas manifestaciones revelan cómo los diferentes eventos históricos y políticos tienen la capacidad de afectar nuestro entendimiento moral, pues aunque los cambios políticos y culturales pueden producirse de manera abrupta y radical la adaptación social a estas transformaciones se produce de manera paulatina. En este sentido, la violencia no es un fenómeno que habita únicamente el pasado, pues tal y como afirma Alejandro Castillejo (2000), sus efectos tienen la capacidad de sobreponer los registros de la vida y posicionar el pasado en el presente mediante el sentido de continuidad que produce la memoria. A través de esta percepción lineal del tiempo los sujetos comprenden y actúan en el mundo social conforme sus experiencias particulares, proceso que ha implicado para aquellas sociedades afectadas por la violencia incorporarla como marco de significación que define tanto las acciones como las disposiciones morales.

A partir de estas perspectivas analíticas me resulta posible proponer una agenda de investigación que permita comprender el contexto colombiano y los retos que supone la transición a nivel territorial. Para ello, es necesario centrarnos en las dinámicas sociales de contextos locales específicos, por lo cual abordaré la relación entre violencia y moralidad a partir del trabajo que he desarrollado en la Sierra de la Macarena.

### *El caso colombiano: agendas y rutas de investigación.*

La Sierra de la Macarena es una región ubicada entre los departamentos del Meta y Caquetá y epicentro del conflicto social y armado en el país. Desde mediados del siglo XX este territorio ha sido escenario de guerra y colonización, pues en su seno se refugiaron miles de campesinos que huían de la violencia bipartidista (1946-1966) y se fundaron en 1964 las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC- EP). Desde entonces, el Estado y la insurgencia han desplegado en esta zona estrategias políticas y militares como la Guerra Integral, la Lucha Antinarcóticos, la Zona de Despeje, el Plan Colombia I y II, el Plan Patriota, la Política de Defensa y Seguridad Democrática, y el Plan Nacional de Consolidación Territorial entre otros (Espinosa, 2010).

Esta compleja situación histórica y social ha supuesto que las dinámicas de la violencia política no solo se expresen mediante procesos económicos y políticos sino también morales. Ejemplo de ello son las prácticas jurídicas de la región constituidas históricamente a través de la relación entre comunidades campesinas, guerrilla y Estado. Esta relación heterodoxa entre diversos actores ha supuesto distintas instancias de justicia: estatal, comunitaria e insurgente. Estas funcionan en interacción con principios normativos propios que se sustentan en valoraciones morales sobre las formas en que un problema debe ser interpretado, abordado y solucionado. Según don Juan, un campesino de la región, cada problema se resuelve en una instancia distinta dependiendo de su naturaleza:

Si se trata de un malentendido entre vecinos la comunidad lo resuelve, pues lo más importante es mantener la solidaridad entre nosotros. Pero si se trata de un robo o una violación son los guerreros los únicos que pueden resolverlo. Normalmente en la vereda se discute si acudir a donde el comandante o ir a donde un juez, pero yo voto siempre por ir donde la guerra y no es porque sea



partidario o compinche de ella, solo que la guerrilla si sabe hacer justicia, no como el Estado que deja sin castigo a los culpables. (Comunicación personal, 2014, julio 2015).

Este testimonio de don Juan ilustra cómo a través de estas instancias de justicia no solo se expresan dinámicas sociopolíticas de la violencia política sino a su vez valoraciones morales en las formas de problematizar el mundo conocido, pues tal y como expresa **Didier Fassin (2012)** los actores -sociales, institucionales o armados- recurren a *sentimientos y valores morales* (i.e. compasión, rabia, vergüenza, justicia, libertad, igualdad) para legitimar prácticas, discursos y desplegar mecanismos de regulación sobre las colectividades. En el caso expuesto, a través de la noción de 'solidaridad' don Juan legitimó la justicia comunitaria ejercida por las Juntas de Acción comunal en casos de delitos o riñas menores. Sin embargo, la noción de lo 'justo' que promulga la justicia guerrillera, es para don Juan garantía de que aquellos delitos graves como las violaciones deban ser sancionadas en esta instancia de justicia, contrario a la noción de 'impunidad' que desacredita, según él, la intervención jurídica estatal.

Esta viñeta etnográfica al situar la moralidad en relación con el sistema jurídico local y las formas de mediación estatales y paraestatales, me permite comprender cómo la violencia política, al influir en el trámite de los conflictos en la región, incide a su vez en las prácticas y valores morales comunitarios, pues la violencia en lugar de destruir los marcos de referencia constituye los modos de ser y habitar (**Espinosa, 2010**). Ante ello, una de las estrategias que propongo para explorar la relación entre violencia política y moralidad es centrar nuestra mirada en aspectos concretos de la cotidianidad, en este caso en las distintas instancias de justicia (estatal, insurgente y comunitaria) y las circunstancias en que cada una de estas es empleada por las comunidades. Mediante esta aproximación podemos identificar cómo la moralidad campesina se expresa en prácticas y discursos cotidianos, examinar cómo a través de distintas instancias de autoridad son negociados los principios normativos y morales y explorar las tensiones entre ideas y prácticas éticas a partir de las distintas formas en que la comunidad interpreta, aborda y soluciona un problema social.

Esta ruta de análisis al reconocer el carácter plural y situado de la moralidad permite interpretarla mediante conceptos como libertad, reflexividad y agencia, es decir, mediante la capacidad de los sujetos para actuar y cultivar sus prácticas éticas y morales ya sea en conformidad u oposición a las estructuras sociales e históricas (**Robben, 2008**). Asimismo, al observar la experiencia moral desde los distintos sistemas de justicia podemos aprehenderla mediante los procesos de razonamiento y deliberación. El razonamiento moral es la capacidad individual de formarse una opinión propia sobre aquello que es justo, correcto y deseable. Esta facultad le permite a los sujetos ser críticos consigo mismos y los demás, pues supone un proceso de valoración y juicio. En este sentido, el razonamiento está relacionado con el desarrollo moral ya que es mediante los procesos de aprendizaje y socialización en que los individuos construyen sus visiones particulares sobre el mundo así como sus disposiciones éticas.

Por su parte, la deliberación es la capacidad de resolver los dilemas morales y actuar conforme a la voluntad propia, ya que implica un proceso de reflexividad y autoconfrontación: un cuestionamiento sobre nosotros mismos y sobre aquello en lo que creemos. Estos procesos de autoreferenciación permiten a los sujetos reapropiarse de sus conocimientos y transformar -de ser necesario- sus disposiciones éticas y sentidos morales (**Foucault, 1996**). Estos procesos de razonamiento y deliberación son observables a través de las maneras en que los sujetos narran y justifican sus acciones, pues los discursos al ordenar en un relato coherente la experiencia y el pensamiento permiten identificar la relación entre individualidad, identidad y disposiciones. Asimismo, el lenguaje le permite a los sujetos representarse a sí mismos y reconocer los contextos de significación en los cuales sus

prácticas tienen lugar, ya que los discursos son vehículos de enunciación mediante los cuales el mundo social cobra sentido y coherencia (Ochs, 2012).

Finalmente, para comprender la complejidad de la experiencia moral en escenarios de violencia política, nuestra mirada debe centrarse en otros tipos de motivaciones y lenguajes que guían, a su vez, las elecciones morales. En este sentido las emociones resultan ser un elemento transversal de análisis, pues contrario a la visión occidental que las considera como procesos inherentes al mundo privado de los sujetos, estas son "(...) interpersonal process of naming, justifying, and persuading by people in relationship to each other and are central to the construction of persons" (Lutz y White, 1986, p.415). Ante ello, las emociones tienen un carácter social e intersubjetivo que es necesario comprender, pues al relacionar los afectos con los valores guían nuestra relación con los demás.

En el caso de la Macarena, a veces los sujetos definen a cuál instancia jurídica acudir según sus necesidades emocionales: si es en busca de venganza emplean mecanismos jurídicos que impliquen castigos físicos o materiales, contrario a instancias más flexibles y plurales que se orientan hacia la reparación del daño más que hacia la retaliación (Marín, 2017). De igual modo, el carácter moral de las emociones puede observarse en la manera en que las comunidades comprenden la muerte: al asesinato no le sigue la indignación o el rechazo sino las interpretaciones que justifican, explican y validan el hecho violento. En este sentido, bajo un escenario de guerra y conflicto nuestra capacidad de conmovernos con el dolor ajeno se ve enfrentada a las lógicas de la violencia, las cuales al representar al 'otro' como un ser extraño y lejano afectan de manera directa las redes de empatía y compasión (Nussbaum, 2014).

Esta ruta de investigación nos permite aprehender los impactos sociopolíticos y culturales de la violencia mediante el estudio de la moralidad como un campo de análisis e interpretación. Esta aproximación posibilita explorar el *topoi* de la región, a saber, las creencias, ritos, prácticas y sentidos que sustentan la experiencia ética y moral de los sujetos (Santos, 1991). Además, esta ruta de análisis al aprehender las afectaciones de la violencia a nivel individual y colectivo, hace posible observar la incidencia de este fenómeno en los vínculos comunitarios, pues la violencia al ser empleada como un medio legítimo para la resolución de conflictos y al considerarse como una dinámica inherente a las relaciones sociales, dificulta la posibilidad de construir un entorno democrático, plural e incluyente.

## Conclusiones

Tras el fin de la guerra, uno de los mayores retos que enfrenta la sociedad civil es el trámite de las consecuencias e impactos de la violencia política a nivel local y comunitario.

Para comprender la complejidad de la experiencia moral en escenarios de violencia política, nuestra mirada debe centrarse en otros tipos de motivaciones y lenguajes que guían, a su vez, las elecciones morales. En este sentido las emociones resultan ser un elemento transversal de análisis.

Las emociones tienen un carácter social e intersubjetivo que es necesario comprender, pues al relacionar los afectos con los valores guían nuestra relación con los demás.

Por lo general, en escenarios de transición y posconflicto la institucionalidad orienta sus políticas de reconstrucción hacia aspectos materiales, sociopolíticos y económicos, es decir, hacia la puesta en escena de políticas públicas que permitan el fortalecimiento territorial del Estado, la implementación de proyectos de desarrollo, el desmantelamiento de los grupos armados ilegales y los procesos de desarme, desmovilización y reintegración (DDR) de los excombatientes.

Sin embargo, la construcción de paz puede tomar tanto tiempo y esfuerzo como la guerra ya que "nuestro comportamiento, incluso tras el final formal de las hostilidades, sigue moldeado por los patrones que se construyeron durante el conflicto" (Rigliciano, 2018, párrafo 11).



En este sentido, para alcanzar una paz sostenible en el tiempo es necesario reconocer la dimensión simbólica de la violencia y las maneras en que esta es una guía para la formación ética y moral de los sujetos. El reconocimiento de estas secuelas nos permite diseñar estrategias pedagógicas orientadas a crear un ecosistema social que respalde la paz, a saber, una comunidad política capaz de comprender las realidades sociales fuera de los parámetros de la violencia.

Finalmente, para una comunidad política sacudida durante más de cinco décadas por la violencia, la guerra y el narcotráfico, resulta imprescindible cuestionar las repercusiones de la violencia política en los referentes éticos, morales y emocionales de los sujetos, pues solo mediante la reflexividad sobre aquello que hemos presenciado, cometido y atestiguado será posible escribir un nuevo capítulo en la historia nacional y contribuir, a su vez, al establecimiento de una paz estable y duradera.

## Referencias bibliográficas

- Aleksiévich, S. (2015). *El fin del homo sovieticus*. Barcelona: Acantilado
- Barry, A; Thomas O. y Nikolas R. (1996). *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-Liberalism and Rationalities of Government*. Chicago: University of Chicago Press.
- Castillejo, A. (2000). *Poética de lo otro: Hacia una antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes
- Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, CVR. (2003). *Informe Final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
- Das, V. y Kleinman, A. (2000). *Violence and Subjectivity*. Los Angeles: University of California Press.
- Degregori, C. (1990). *Ayacucho 1969-1979: el surgimiento de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Espinosa, N. (2010). *Política de vida y muerte. Etnografía de la violencia de la vida diaria en la Macarena*. Bogotá: ICANH.
- Edel, M y Edel, A. (1959). *Anthropology of Ethics: The Quest for Moral Understanding*. Nueva Jersey: Transaction Publishers.
- Evans- Pritchard, E. (1968). *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Londres: Oxford University Press.
- Fassin, D. (2012). *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*. Los Ángeles: University of California Press.
- Foucault, M. (1996). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Green, L. (2011). *The Utter normalization of Violence: silence, Memory and impunity among the Yup'ik People of southwestern Alaska*. En: Maria Six- Hohenbalken and Nerina Weiss. Eds. *Violence Expressed: An Anthropological perspective*
- Hass, J. (2012). *Markets, Moral Economies and Cultural Contradictions of Post-Socialist Russia*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Jimeno, M. (2003). *Elementos para un debate sobre la comprensión de la violencia*. Cuadernos del CES. Universidad Nacional de Colombia
- Lambek, M. (1996). *The Past Imperfect: Remembering as Moral Practice*. En: Paul Antze y Michael Lambek (Eds) *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. Nueva York: Routledge
- Lutz, C y White, G. (1986). *The Anthropology of Emotions*. *Annual Review of Anthropology*, 15, pp. 405-436.
- Malinowski, B. (1926). *Crime and Custom in Savage Society*. Londres: Paul Kegan.
- Marrett, R. (1914). *The Threshold of Religion*. Londres: Methuen.

- Marín, K. (2017). Construcción de paz en escenarios de violencia intracomunitaria. Estudio de caso Sierra de la Macarena (Meta- Colombia). *Estudios Políticos*, 51, pp. 196-217
- Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas ¿por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós.
- Ochs, E. (2012). Experiencing Language. *Anthropological Theory*, (12) 2: 142-160.
- Read, K. (1965). *The High Valley*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rigliciano, R. (09 de junio de 2018). La construcción de paz puede tomar tanto tiempo como la guerra. *El Espectador*. Recuperado de: <https://colombia2020.elespectador.com/pais/la-construccion-de-paz-puede-tomar-tanto-tiempo-como-la-guerra-robert-ricigliano>
- Robben, A. (2008) Response to Nancy Scheper-Hughes. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*: 16 (1), pp. 77–89.
- Santos, B. (1991). *Estado, derecho y luchas sociales*. Bogotá: Editorial ILSA.
- Scheper- Hughes, N; Bourgois, P. (2004) *Violence in war and peace: an anthology*. Cambridge: Blackwell
- Theidon, K. (2000). "How we learned to kill our brother?" Memory, morality and reconciliation in Peru. *Bulletin de institut français d études andines*, (29) 3: 539-554
- Theidon, K. (2004). *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ulfe, Y. (2013). *¿y después de la violencia que queda? Víctimas, ciudadanos y reparaciones en el contexto post-CVR en el Perú*. Buenos Aires: CLACSO.
- Yurchak, A. (2006). *Everything Was Forever Until It Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press.
- Zigon, J. (2010). *Making the New Post- Soviet Person: Moral Experience in Contemporary Moscow*. Leiden: Brill
- Zigon, J. (2009). Morality and Personal Experience: The Moral Conceptions of a Muscovite Man. *Ethnos*, (37) 1: 78-101

### Nota.

<sup>i</sup> Este artículo fue desarrollado en el marco de la pasantía joven investigadores COLCIENCIAS - convocatoria 761 de 2016. Agradezco a los integrantes del grupo de investigación por su acompañamiento continuo y en especial al profesor Juan Carlos Vélez por sus contribuciones a este trabajo.