

TESTIGO, MEMORIA Y ESPERANZA

Witness, Memory and Hope

Testemunho, memória e esperança

CARLOS ARBOLEDA MORA* - LUIS ALBERTO CASTRILLÓN LÓPEZ**

Resumen

Ante el debate que se inicia sobre el fin del conflicto armado colombiano, es importante reflexionar sobre la realidad social y la configuración de un exceso de racionalidad. En un primer momento, se plantea un retorno al mundo de la vida como el primer camino para comprender las probabilidades del fin del conflicto y una reconstrucción posconflicto de la sociedad colombiana. En un segundo momento se propone una superación de la ley taliónica que suscite la

* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia); Magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia (Medellín); Magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), Profesor interno de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Director del Grupo de Investigación: Religión y Cultura (UPB, Medellín); miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

Correo electrónico: carlos.arboleda@upb.edu.co

** Magíster y doctorando en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia); Docente titular del Centro de Humanidades; Editor revista *Escritos*; miembro del Grupo de Investigación: Religión y Cultura, y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Clafen).

Correo electrónico: luis.castrillon@upb.edu.co

Este artículo es producto de investigación del proyecto *poshumanismo, conflicto, ciudadanía y memoria*: La construcción de la ciudadanía desde la inclusión. CIDI-UPB 2013. Grupo Religión y cultura.

Artículo recibido el 30 de mayo de 2013 y aprobado para su publicación el 16 de agosto de 2013.

Atribución – Sin Derivar – No comercial: El material creado por usted puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial. No se pueden realizar obras derivadas



escucha de las víctimas y victimarios para diluir la nítida frontera creada entre los dos e instaura la figura del testigo que cuenta la experiencia, le da sentido comunitario y crea un futuro de esperanza. Por último, a partir de la memoria sin olvido, se esboza un presente sanador y un futuro lleno de esperanza que evite la reproducción de la barbarie. Se destaca un elemento propio del cristianismo, elemento heroico y sublime, que puede sanar de verdad a la comunidad: el ejercicio del perdón como donación amorosa.

Palabras clave:

Posconflicto, Memoria, Testigo, Perdón, Esperanza.

Abstract

On the debate that is beginning over the end of the armed conflict in Colombia, it is important to consider the social reality and the possible configuration of an excess of rationality. Firstly, a return to the life-world is proposed as a first step to understand the chances to end the conflict and a reconstruction of Colombian society in its aftermath. Secondly, an overcoming of the talionic law is proposed. This might lead to a mutual listening of both, victims and victimizers, so we can blur the clear boundary which was fixed by both; it also will lead to establishing the image of the witness, who narrates what was experienced and creates a future full of hope. Finally, from the perspective of memory without forgetting, a healing present and a future full of hope are sketched, so we can prevent a revival of brutality. Thus, a characteristic feature of Christianity is highlighted which might actually heal the community: the practice of forgiveness as a loving gift.

Key words:

Conflict aftermath; Memory; Witness; Forgiveness; Hope.

Resumo

Ante o debate que se inicia sobre o fim do conflito armado colombiano, é importante refletir acerca da realidade social e a configuração de um excesso de racionalidade. Em um primeiro momento, se apresenta um retorno ao mundo

da vida como primeiro caminho para compreender as probabilidades do fim do conflito e uma reconstrução pós-conflito da sociedade colombiana. Em um segundo momento se propõe uma superação da lei taliônica que suscite a escuta das vítimas e vitimadores para diluir a nítida fronteira criada entre os dois e instaura a figura da testemunha que conta a experiência, dando-lhe sentido comunitário e cria um futuro de esperança. Por último, a partir da memória sem esquecimento, se esboça um presente sanador e um futuro cheio de esperança que evite a reprodução da barbárie. Destaca-se um elemento próprio do cristianismo, elemento heroico e sublime, que pode realmente sanar a comunidade: o exercício do perdão como doação amorosa.

Palavras-chave:

Pós-conflito; Memória; Testemunho; Perdão; Esperança.

“La memoria de nuestro fin último no quiere repetir. La memoria nos destina, ella es el lugar de la promesa porque se acuerda de aquel que promete” (Jean-Louis Chrétien).

Varias reducciones sobre la comprensión de la vida social y política, han dado como resultado el desarrollo violento de los conflictos sociales. Entre ellas la primera reducción es recordar para olvidar, producto de una memoria formada para el olvido. Se ocultó la época de violencia entre 1948 y 1957 y ello ha desencadenado lo eterno del olvido y la espiral de la violencia, a la que no se renuncia y se demarca por un acontecer de vida sangriento, pero que, al parecer, tiene un sustrato cultural más profundo. Tanto la institucionalidad, religiosa o educativa-cultural, recomendó olvidar para perdonar. Tal acción también fue ejecutada por los estudiosos de lo social y político para afrontar el trauma. Perdón sin cambio y olvido sin memoria han cerrado la puerta a la reconciliación pero la han abierto a la repetición histórica de hechos de exclusión y vulnerabilidad social.

El reciente informe *Basta Ya. Colombia, memorias de guerra y dignidad* (GMH, 2013), por ejemplo, sólo habla de la guerra a partir de 1958. La misma Iglesia católica recomendó olvidar para perdonar. Lo mismo hicieron

los sicólogos para afrontar el trauma. Olvido y perdón sin cambio han cerrado la puerta a la reconciliación pero la han abierto a la repetición.

Una segunda reducción proviene de los deseos de instaurar como valor trascendente de la cultura la indiferencia social. Se han catalogado, señalado y tipificado las consecuencias de la violencia social en la que se sumergen las ciudades, regiones y el país entero, pero no se genera proactivamente un discurso de resistencia o emancipación desde los actores de tan enunciado conflicto social violento: los ciudadanos, la persona social. Se propone en este artículo destacar la relación entre testigo, memoria y esperanza, para vencer las reductibilidades del discurso social sobre el conflicto y la violencia. El testigo es persona, el vulnerado, la víctima o victimario son cifras y estigmas. La memoria es la herramienta para recuperar el sentido de humanidad que un grupo social necesita para vencer sus vulnerabilidades y da paso a la oportunidad más trascendente de lo humano: la esperanza.

UN MUNDO CON EXCESO RACIONALISTA

A la pregunta: ¿qué configura este escenario de reducción-exclusión que perturba la esperanza social de la vivencia pacífica de una sociedad como la colombiana?, hay muchas direcciones para encontrar respuestas y claridades discursivas. Pero el punto de partida que convoca esta reflexión inicia en la constitución del *yo* fuerte moderno, producto de un exceso racionalista, que no es más que la reductibilidad del sentido humano a la mera óptica científica, y que desemboca en una reducción instrumental. Ello, porque una racionalidad desprovista de la mística del sentido y la trascendencia humana, despersonifica a los actores sociales y caracteriza unas dinámicas sociales de identidad poco asertivas para la construcción social desde el sentido humano. Por eso, para hablar de este tema, tenemos que conocer y criticar el mundo en el que vivimos:

- Un mundo técnico donde prima el lenguaje neutral de la informática y la publicidad. Así las víctimas entran a formar parte de las *casualties* (bajas) de la guerra. A los cuales Occidente y en especial su aparato de poder y control políticos, social y económico ha enunciado como *daños*

colaterales, costos necesarios de una operación logística. Y se archivan, se ocultan o se convierten en mitos conspiratorios que generalmente se acompañan de números funerarios.

- Un mundo donde se vive según la burocracia con su lógica de la función, la especialización y el anonimato. No importan quiénes son las víctimas, sino su número que conserva el anonimato. La burocracia es el principio administrativo de una sociedad sin humanos, pero sí con números de identificación en la Morgue o en los centros de asistencia a los pobres. El *sistema* es quien determina quién es y quién existe, sino se encuentra en la pantalla, en el registro. El ser humano se convierte en objeto, número o en instrumento. Predomina el anonimato y el estereotipo (sicario, pobre, guerrillero, *paraco*, desaparecido, desechable, entre otros).
- Un mundo donde no hay personas vencidas sino traumas (para algunos psicólogos las víctimas no son sino enfermos que tienen el trastorno de estrés postraumático tratable con antidepresivos, ansiolíticos y estabilizadores del ánimo) y datos (para algunos periodistas sólo se trata de hechos para informar, hacer periodismo rojo y hacer estadísticas).
- Un mundo donde la racionalidad instrumental nos ha convertido en modernos. Y ser modernos sustituye el mundo propio de cada persona por el mundo objetivo, experimental y técnico, objeto exacto, instrumento de investigación, mercancía calculable económicamente, uniformidad robótica. (Marquard, 2000. 115) Y las víctimas allí no cuentan sino que se ocultan. La justicia se convierte en una fría indemnización por daños y perjuicios, que conserva el recuerdo de la venganza y sigue alimentando el odio y el provecho. “A este muerto lo pagaron” dice el lenguaje popular en las comunas de Medellín y se cree que con eso queda resuelto el conflicto. O se cree que con el *perdón express* (una fría nota en un diario o en un noticiero) queda perdonado el mal.

Las realidades caracterizadas anteriormente desembocan en una pérdida del mundo de la vida, el mundo real de la gente, donde cada uno se subjetiviza, donde cada uno ama, sufre, muere, trabaja, desea y espera. ¿Será que después de todo esto, podrá seguir hablándose de ser humano?

La causa de toda esta crisis es haber creído en el hombre como animal racional, como sujeto que piensa y crea, como poderoso rey de la naturaleza, como sujeto cerrado en sí mismo, como mónada autodeterminante y últimamente regido por los ídolos del poder y del dinero. Esta pretensión reductible de sentido humano que se impone en la cultura y permea la identidad humana que hoy acontece de forma generalizada, configura un olvido radical de la transferencia de esperanza, crea una expropiación auto infringida de la relación con el otro y matiza un imaginario de indiferencia y vaciedad, que enuncia categóricamente: “esto no lo cambia nadie”.

VOLVER AL MUNDO DE LA VIDA

Los filósofos críticos de la modernidad indican el camino de un regreso al mundo de la vida, un mundo de las cosas y no de los hechos propios de las ciencias naturales y estadísticas. Especialmente el movimiento fenomenológico, donde el nuevo método de hacer filosofía, es la ciencia de lo vivido, de la experiencia; si se perciben los estados de las cosas, los modos como las cosas se manifiestan, se encuentra el sentido de las cosas mismas, sin someterlas a los dictados de la burocratización, cálculo y objetivación. Esta fenomenología del acontecimiento redirecciona y redescubre los sentidos que dan razón a nuestro mundo, a nuestra vida. Y reduce la supremacía de la ciencia como única forma de comprensión de sentido, donde la mística, lo sensible, lo erótico, lo divino, lo bello se reestablecen como dinámicas que complementan y potencian los sentidos de la vida.

El mundo no es la totalidad de los objetos sino la totalidad de los horizontes de sentido, totalidad que depende de nuestra percepción del mundo. Este mundo es histórico-cultural y en él se producen avances tecnológicos y progresos, pero dichos artefactos y construcciones de humanización no reducen las experiencias estéticas, religiosas, místicas, poéticas, vivenciales y dolorosas. Volver al mundo de la vida donde es posible contemplar al sujeto en su propia experiencia que conlleva dolores y penurias pero también la capacidad del amor que lo personifica, lo rescata de esa fuerza que lo individua, es la tarea pendiente de las humanidades,

pero también la restitución de integridad al sentido humano. “Es reto de la actitud poshumanista la comprensión de una humanidad que se devela en la donación, la gratuidad y el encuentro, que acepta al otro no por su condición de existencia recíproca, sino por la apertura a la misión de manifestarse” (Castrillón, 2012, p.85).

Para que este discurso acontecido de esperanza y resignificación del mundo de la vida (la propia, la del otro, la del mundo) no se quede en la justicia del *do ut des* o en la lógica de la equivalencia, se reconoce la lógica del don ayudada de la ética de la responsabilidad que supera la lógica meramente taliónica. Los acontecimientos sociales muestran con claridad que el reto de vencer la inequidad, de conjurar la indiferencia, de derrotar ese interior guerrillero y violento va más allá de la adquisición de garantías sociales o de la articulación de algunas políticas sociales que nos hacen emerger hoy como una nación próspera, modernizada, incluyente, con una cantidad de premios y reconocimientos internacionales-paradójicos y contrastantes-pero sustraída ante el evento continuo de cifras de dolor: cinco millones y medio de víctimas y más de 200.000 muertes (Revista Semana, 2013). Las categorías de análisis que aquí se proponen y su hermenéutica, tienen que desbordar los discursos sociales garantistas, interrelacionar los contenidos jurídicos y legales, pero sobre todo convocar a todas las fuerzas sociales para hacer conciencia social sobre los elementos de análisis que debe contener la reconstrucción humana y social de esta nación.

Vencer, o al menos tratar de diezmar las problemáticas que caracterizan el conflicto social, afrontar como país la salida negociada, restaurar el orden social que promete el estado de derecho, comprometen un análisis interdisciplinario y unas respuestas que indiquen una nueva política centrada en categorías de don, deuda, y sacrificio, no en una política del sancionar, del interés o del intercambio mercantil. Afrontar el cambio social convoca la institucionalidad pero necesariamente debe comprometer la ciudadanía política, la resistencia social y la pertinencia y pertenencia de cada uno de los que soportan el complejo sistema social: las personas en un espíritu de donación. Construir esta nueva sociedad implica dar comprendiendo que quien da no está perdiendo pues se estará en el orden del ser y acrecentar, no en el orden del tener, poseer y acrecentar.

Tres dimensiones de análisis se proponen como elementos para clarificar y debatir en la construcción y reconstrucción de país, de cultura, de familia, de sociedad. El papel de la *memoria* debe reconfigurar el sentido de humanidad. Ella permitirá dismantlar la indiferencia y excesiva individualidad para dar paso al testigo, actor no reducido de todas las experiencias humanas. Él promete ser protagonista, no un simple indicador en las problemáticas que configura la vida en sociedad y para dar el salto cualitativo, el testigo que configura la esperanza y se impregna de una actitud ética y valorativa para afrontar los cambios: el perdón. Contenido en el lenguaje cristiano pero ya no como actitud ética exclusiva del creyente, sino como dinámica axiológica de una sociedad en reconstrucción, en esperanza. Un perdón que rebasa lo jurídico y la justicia del *Talión* y desborda amor, un perdón que compromete resarcimiento desde el interior, no una mera declaración de arrepentimiento. Perdón como manifestación plenificante del amor.

NO HAY SENTIDO SIN MEMORIA

Para la modernidad la memoria es recordar hechos, escribirlos, analizarlos causalmente y ponerlos en los libros como objetos de análisis generalmente, desde la óptica de los poderosos. O memoria es recordar con lujo de erudición lo que ha sucedido mirándolo como objeto del pasado. La memoria de los vencedores es la justificación de lo que ha tenido lugar o la visión heroica de los individuos que lo hicieron.

Hay que recuperar el sentido judío de la memoria (Mate, 1963, 64). Recordar es recordar el evento, la experiencia vivida para reactualizarla en el presente, revivir actualizando la experiencia del otro, para hacerla parte del presente y mirar el futuro. La historia está abierta, no clausurada, y por eso es posible ser revivida, reactualizada, juzgada, aplicada, pues en cada momento puede llegar el Mesías, es decir, llegar la salvación. La memoria es así, una categoría política y ética que da pie a una acción de justicia que hace que la historia no sea estática sino dinámica. El ayer se hace presente en el hoy y performa el futuro. Es fundamental la *anamnesis* (acuérdate Israel) que hace presente la acción salvadora “hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír”. (Lc 4, 21).

El recordar lo que no hemos vivido es un recordar a partir de la lectura del relato testimonial, subjetivo, vital. Esta es la lectura existencial. Esta diferencia entre lectura histórica y lectura existencial resulta importante. Una simple lectura histórica (historicista, positivista, científica) del texto tiende a considerar el pasado como algo definitivamente acabado. La lectura existencial, en cambio, parte de la idea de que la transmisión es una reinterpretación, una recontextualización, y que la comprensión de un texto es una actitud creadora. Comprender, como ha escrito M.-A. Ouaknin, es la participación actual en aquello que ya está dicho, en lo que ya ha pasado. La lectura existencial lee el texto desde el punto de vista de la memoria y no desde el punto de vista de la historiografía científica (Ouaknin, 1999, 18).

En el cristianismo la memoria no es recuerdo del hecho, sino realización de la salvación en el hoy del hombre: “Haced esto cada vez que lo hagáis en memoria mía” (Cf Lc 22, 19). Por ello, la promesa reivindica la relación memoria y esperanza, los actos de memoria tienen que superar el hecho histórico, para construir la promesa de una mañana mejor. Si el ejercicio de la memoria social no parte de aquella intención personal de superar el pasado, se puede caer en la indiferencia o en un rechazo radical de la esperanza. La memoria colectiva es una suma de acontecimientos sucedidos a cada persona y no por ello supera la vivencia personal del acontecimiento. De lo contrario sucede el peligro de convertirse en una suma de hechos comunes a un grupo, pero que despersonifican la historia personal. Hay memoria colectiva, después de una interacción de cada uno de los actores como testigos.

“Memoria del pasado y utopía hacia el futuro se encuentran en el presente que no es una coyuntura sin historia y sin promesa, sino un momento en el tiempo, un desafío para recoger sabiduría y saber proyectarla” (Papa Francisco, 2013, p.1). La pregunta por el pasado no es averiguar qué sucedió sino un intento por romper la lógica del presente racional, una resistencia histórica ante la cristalización y fosilización del pasado. Es superar la amoralidad del “sucedieron hechos” para hacer una memoria moral: recordar para actualizar lo que somos y lo que son los otros pues, sin el otro, no hay pasado ni presente ni futuro ni hay tiempo y, quizás, ni habrá futuro (Jonas, 1994, 40). La memoria no es el recuerdo del pasado,

sino aquel evento que nos hace pensar y analizar el presente para un futuro más justo y más humano.

EL TESTIGO

“...descubrimos en el testimonio un vínculo de su polo referencial y de su polo existencial que prohíbe reconducirlo a una pura y simple “relación” objetiva sobre los hechos. La implicación en persona del testigo en su atestación va más allá de la verdad de los hechos contados, y de la veracidad de la palabra que enuncia, hasta el ser mismo del testigo, que atestigua algo, pero que, atestiguándolo, atestigua también que él es”. (Claude Romano)

La memoria, como categoría social y política, articula un rol de la vida social, que logra superar la indiferencia a la que somete esos vestigios de individualidad instrumental moderna, porque todos los miembros del grupo social accedemos al rol de testigos. El testigo es presencia vivificante de los actos. El testigo es actor, hace parte de esa construcción histórica y cultural. No solo es testigo la víctima, lo puede ser el victimario. Reducir el protagonismo de nuestra realidad histórica cultural a dos bandos: los que sufren y los que acometen el sufrimiento, ha sumido en un abismo de indiferencia y desolación la realidad que se acontece. Hay una crisis de la memoria y esta va de la mano de la crisis del *relato*, de la narración, de la lectura como rememoración y reinterpretación de la experiencia del otro, de la experiencia de la alteridad.

Sin embargo, se ha reducido la experiencia del otro a un trauma, un hecho que ha provocado un trastorno en la persona y que puede ser curado médica o psicológicamente para integrar de nuevo ese sujeto a la sociedad. Esto es una desvalorización del pasado doloroso que reduce la injusticia a un momento médico o psicológico, sin implicaciones morales y políticas para la sociedad. Todas las teorías sobre el *Post-Traumatic Stress Disorder* (1980) cierran las posibilidades de conocer el sentido del hecho traumático mientras el evento abre alternativas para conocer el sentido y recrear el futuro. El trauma destruye la experiencia mientras el evento mantiene la experiencia y permite su hermenéutica. De ahí la figura del testigo que, con su narración, cuenta y asume la experiencia y la hace comunicable a otros.

En efecto, mientras que el sujeto dispone de lo que constituye, el testigo no dispone de lo que da a ver, tal como el predicador que no posee la palabra de Dios que testimonia. Es por tanto la voz de las cosas, del prójimo o la de Dios que puede dar fuerza al testimonio, y por este hecho, el testigo no tiene una autoridad sino transitiva en eso que remite más allá de sí mismo. Además, el testigo habla y actúa pero no por sí mismo: no se testimonia más que en una comunidad, y es porque el testigo es la persona en su fin interpersonal. Una vez más, el testigo es aquel que se descubre experiencialmente en la prueba de la alteridad, pues se da él mismo en respuesta en la comunidad. Mientras que para un sujeto el otro hombre es primero un objeto de su mundo entorno, que puede analógicamente ser reconocido como un alter ego, para el testigo el prójimo es también un testigo, y es en calidad de testigos que existimos unos para los otros. Dicho de otro modo, el testigo no es primeramente este ser que es para y por él mismo, y que se pregunta después cómo puede ser para el otro, pues es este ser que desde el comienzo responde para y ante otro hombre de lo que le comunica. (Housset, 2007, pp. 470-471)

El sujeto que hace el relato no es una entidad distinta de sus experiencias. El comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia contada. El relato realiza la identidad del sujeto, la identidad narrativa que construye la identidad de la historia contada. Es la identidad de la historia que hace la identidad del personaje. (Ricoeur, 1990, p. 175.) El testigo cuenta a través de la narración.

La narratividad abre el espacio a las variaciones imaginativas o a la fuerza creadora de la imaginación con relación a la capacidad de actuar del sujeto. Las narraciones también son refinados laboratorios morales para poner a prueba las diversas apuestas del anhelo ético y sopesar la violencia del conflicto que amenaza el deseo de vivir bien con y para los otros en instituciones justas. La narratividad, en este sentido, da la distancia para la deliberación, y con ello abre nuevos derroteros para la proximidad con el otro. Sin embargo, este plano no solo agrega legibilidad sino también prescripción o regularidad. La narratividad, en su fuerza heurística, permite esperar y desea, asimismo, evaluar y juzgar acciones sensatas que correspondan al anhelo ético y respondan, igualmente, a la solicitud del otro. (Mena, 2009, p. 107)

El testimonio es meritorio de desconfianza en la modernidad. Se le acusa de ser falible, frágil y aproximado y por tanto “subjetivo”. Se busca hoy una objetividad respaldada en pruebas cuantificables, visibles, incontrovertibles. Pero el testigo en sentido experiencial no solo logra aportar pruebas sino que es afectado por una experiencia, da testimonio porque confiesa desde sí y sin presiones ni coacciones, lo experimentado. Un testigo no solo da testimonio, no sólo da crédito de los eventos en los que ha participado, sino que su vida misma, su obra y su palabra son *ya* un testimonio.

El testigo no solo da fe o prueba de algo sino que en su testimonio él mismo se expone a la contestación y al rechazo. El testigo no participa del concepto de objetividad que gobierna la historia actual, en tanto su testimonio no está dado por ningún “objeto” científico cuantificable, sino solo por su apertura “en persona”, en el decir que lleva en su vida. El testigo es un sujeto capaz pero frágil en la fuerza de su testimonio. Lo que el testigo testimonia cuando se muestra es también su propia calidad de testigo. Dando la palabra, el testigo es sujeto de confianza pues cuenta con las capacidades para dar cuenta de lo testimoniado. Al testigo hay que creerle pues es la experiencia de su vida contada con la verdad del que ha vivido lo que dice. En este sentido, el testigo no es un cronista externo, sino que está totalmente impelido por aquello de lo que da fe, pero también por su propia condición de sujeto respondiente de sí ante el otro y de lo otro ante sí. Hay una implicación tal que en ocasiones el testigo afirma su vida incluso al riesgo de la misma. El testigo hace una confesión que es verdadera porque nadie lo está obligando a confesarse como cuando se hace un testimonio en el tribunal penal. El testigo, cuando dice “yo lo vi” está hablando y haciendo la verdad, pues no es un testigo comprado, sobornado o coaccionado sino que es su vida la que se le va en su testimonio.

El testigo rompe la prueba objetiva positiva porque lo que testimonia no es un mero hecho fáctico. Por ello, el testigo no aporta una explicación causal de los hechos, sino un esfuerzo comprensivo de aquello que es o fue una experiencia desbordante a los límites de la comprensión y sólo en la exposición comunitaria consigue convertirse en hecho asumido y en hecho salvador. Pero es la propia vida, su propio sentido lo que allí está en juego.

Cabe destacar entonces, la importancia de la narración. En ella, las experiencias del testigo se vuelven comunicables, son transmitidas y compartidas. Pero aún más, no se trata de decir lo que se ha vivido, sino de explicitar el sentido que el testigo da a lo vivido. La narración llega a ser interpretación cuando ella misma implica un reconocimiento del sentido de lo dicho. Toda memoria colectiva se compone por un conjunto de vivencias y de representaciones que fijan el sentido que les es dado. Quien lo vio es quien lo cuenta, y lo cuenta en una comunidad que ayuda a comprender el sentido de lo visto. Quien tiene la experiencia se ve compelido a contarla pues su experiencia se convierte en la experiencia de la comunidad. La voz de un sujeto testigo se une a la cadena de voces de una comunidad que participa o ha participado de experiencias similares. Todo ese proceso constituye una tradición viva que permite construir otra historia que supere la anterior.

La memoria no se construye únicamente por la narración sino que se complementa con la interpretación de quien ha vivido la narración. Así, la construcción de una memoria común implica una confrontación entre las diferentes significaciones que pueden ser dadas a los eventos que han tenido lugar en el pasado. La cadena de las voces se fortalece en la comunicación, la participación en la experiencia, el encuentro del sentido de lo vivido y la comunidad de vida y de futuro que crea.

Estas interpretaciones de sentido cambian las identidades de los individuos. Así, quienes han cometido grandes violencias consiguen transformar su historia en ejemplo o modelo para hacer una ocasión de aprendizaje para ellos mismos y para los otros. Esta interpretación puede favorecer nuevas formas de reapropiación del pasado para víctimas y victimarios. Así se asume el pasado del grupo, se aprende a no excluirlo de nuestra herencia porque no queremos que la historia se repita ni en el presente ni en el futuro.

La pregunta que se pone aquí es ¿cómo pueden, individuos y grupos, abrir la posibilidad de un futuro común y ser capaces de construir una memoria común donde las historias y narraciones de cada uno tengan lugar sin violencias? Ese futuro común es fruto de la esperanza.

EL PERDÓN

Finalmente, aquí entra un elemento prepolítico que sólo puede venir de las religiones o de una apertura humana a la donación del amor: el perdón. Aun con las mejores técnicas de diálogo, si no hay perdón se vuelve a la violencia. El mismo Ricoeur (1990) enuncia al amor como fuente del perdón, que comprende lo imperdonable, pues “sino el propio amor sería aniquilado” (p. 597). Y a la vez, teje una relación de extremos “entre la profundidad de la falta y la altura del perdón” (p.597) que se debe propiciar para que el perdón funja como elemento de construcción social. Aquí entra un elemento teológico en las reflexiones filosóficas sobre el perdón, pues en verdad, el perdón puro sería como un imposible, sino se introduce un grado alto de donación y excedencia.

Perdonar hoy supone, una interpretación social de la conversión como paso o cambio de actitud vital:

- Pasar de una cultura al parecer fundada en la violencia y en la ley del Talión a una cultura basada en la no violencia y en el ejercicio del perdón. Y esto no hay que pedírselo solo a los victimarios, sino a los ciudadanos, parientes, amigos, copartidarios y sociedad en general.
- Pasar de unos estados fundados en el ejército para defender sus derechos y su soberanía a una organización política nacional, estatal e internacional basada en el diálogo, la caridad y en la negociación.

El futuro exige hoy la tarea de rehabilitar la política, que es una de las formas más altas de la caridad. El futuro nos exige también una visión humanista de la economía y una política que logre cada vez más y mejor la participación de las personas, evite el elitismo y erradique la pobreza. Que a nadie le falte lo necesario y que se asegure a todos dignidad, fraternidad y solidaridad: este es el camino propuesto. Ya en la época del profeta Amós era muy frecuente la admonición de Dios: “Venden al justo por dinero, al pobre por un par de sandalias. Oprimen contra el polvo la cabeza de los míseros y tuercen el camino de los indigentes” (Am 2, 6-7). Los gritos que piden justicia continúan todavía hoy. (Papa Francisco, 2013, p.2)

- Pasar de una economía fundada en empresas de armamento y en su comercio a una economía fundada en actividades empresariales de calidad para la dignidad de vida, respeto a la ecología y el desarrollo de los pueblos.
- Pasar de un estilo de vida consumista que acaba con el mundo a un estilo de vida de consumo, soportable y solidario con todos los pueblos del planeta.
- Pasar de una convivencia social y familiar fundada en actitudes vengativas e impregnadas de sentimientos de odio a una convivencia perdonada y perdonadora.
- Pasar de unos medios de comunicación social que basan su éxito en el sensacionalismo y en la explotación de los instintos más primitivos y premorales de la persona a unos medios de comunicación social que propaguen y promuevan una opinión pública basada en los sentimientos más nobles y dignos de ella.

Pero, sobre todo, después del ejercicio de la memoria, la interpretación, la comunicación, el resarcimiento, la justicia y la retribución, perdonar. ¿Qué es perdonar al victimario?

- Ayudar a que se libere de su error.
- Ayudar a que se libere de la angustia o desesperación que le puede sobrevenir cuando descubre el daño y la maldad de su acto.
- Ayudarle a prevenir la posibilidad de caer nuevamente.
- Donarle la oportunidad de compensar el daño causado, colaborar en la construcción de unas relaciones sociales más justas y humanas (Delclaux, 2007).

En algunas ocasiones, si no en todas, se hace una separación tajante entre víctimas y victimarios, las primeras son consideradas buenas e inocentes, y los segundos monstruos inhumanos. Se sacralizan las víctimas y se satanizan los victimarios. También, en este caso, es recomendable actuar con prudencia. Iván Orozco, cuyas tesis han sido consideradas “cuestionables” o “polémicas” por algunos autores, propone este tema espinoso. Víctimas y victimarios no señalan dos campos distintos perfectamente diferenciados. Según Orozco (2009), unas zonas grises que son como unos vasos comunicantes entre víctimas y victimarios. No hay, en muchos casos, una separación tajante

entre víctima y victimario, sino que se contaminan mutuamente. Hay víctimas que fueron victimarios y victimarios que fueron víctimas. De ahí la necesidad pragmática de ajustar los procesos de reconciliación a esta realidad gris y de tener en cuenta dimensiones que no se ajustan estrictamente a la precisión de lo jurídico. Se exige una búsqueda de equilibrio entre las zonas grises y la posibilidad de distinguir claramente las víctimas de los victimarios para entender la tragedia existencial de todos y la capacidad de maldad de cada hombre. “En el corazón de las lógicas de perdón y reconciliación se sitúa el concepto de las “zonas grises” de colapso de la diferencia entre víctimas y victimarios, cuyas figuras más representativas son ciertos tipos de “colaboradores” y los “vengadores” (Orozco, 2003, 3).

Las zonas grises impiden considerar que hay víctimas puras y victimarios puros. Todos podemos ser víctimas y victimarios y esto ayuda a entender la verdad histórica, a descargar culpabilidades y a sentar las bases del reconocimiento y del perdón. Los asuntos penales tratan de ser limpios y precisos como un bisturí, pero la realidad de las personas y los procesos del conflicto son más amplios e inabarcables en su tremenda complejidad. De manera metafórica, todos somos culpables e inocentes -aunque Arendt hace reflexionar sobre esto diciendo que dicha frase puede ser una declaración de solidaridad con los malhechores (2007, p. 151) - . Pero sí se puede afirmar que todos hemos sido, de alguna manera, responsables del mal. Ni siquiera en Auschwitz había clara distinción entre unos y otros (Orozco, p. 39) aunque la guerra lleve a consideraciones del tipo “el otro como victimario-víctima culpable y así mismos como víctimas-victimarios inocentes” (p. 41). Esto ha venido sucediendo en Colombia desde la llamada época de la violencia, lo que crea una espiral de intimidación que produce más violencia. No es solo la permanencia de situaciones sociales de desigualdad, injusticia, exclusión, inequidad las que generan la violencia sino que hay un mecanismo de venganza continuada que influye en la acritud de las actitudes y en la continuidad de la debacle social.

La superación de la espiral de la violencia sólo se frena con el perdón como única forma de superar la permanencia del conflicto social, pues es el único que puede destruir el odio que permanece inscrito en los asuntos de la sociedad. El remedio, nos dice Arendt, contra la irreversibilidad y la imprevisibilidad del proceso fijado por el hombre no nace sino de una

facultad más alta, que es una de las potencialidades más altas de la acción misma. El rescate posible del apuro de la irreversibilidad - de la incapacidad para deshacer lo que uno ha hecho es la facultad de perdonar. (Arendt, 1959, pp. 212-213) La facultad de perdonar no es un descubrimiento del mundo contemporáneo. Es una enseñanza que proviene del cristianismo en su superación de la Ley del Talión. Perdonar las ofensas, amar al enemigo, poner la otra mejilla, dar la vida por el otro, son actitudes ya presentes en los evangelios aunque con el tiempo se haya desdibujado su fuerza.

Hay una fórmula, que viene del catolicismo, elaborada en los siglos XI y XII, que sirve de modelo del proceso. Pedro Abelardo establece que la perfección de la penitencia observa tres elementos: la contrición del corazón, la confesión de boca y la satisfacción de obra¹. Esta enseñanza ha sido conservada en el número 1450 del Catecismo de la Iglesia católica: “La penitencia mueve al pecador a soportarlo todo con el ánimo bien dispuesto; en su corazón, contrición; en la boca, confesión; en la obra, toda humildad y fructífera satisfacción” (*Catecismo Romano* 2,5,21; cf. Concilio de Trento: DS 1673) . Es algo que hay que recuperar del cristianismo pues hubo épocas en las que primó la institución sobre el mensaje de Jesucristo. “En la tradición cristiana primitiva, perdón y reconciliación tenían un papel central. Sin embargo, con la institucionalización de la Iglesia, el perdón y la reconciliación quedaron relegados a una práctica vertical con Dios solamente, es decir, se perdió la dimensión horizontal del pecado. Nos enseñaron entonces a reconciliarnos con Dios pero nos olvidamos de cómo reconciliarnos con los hermanos” (Narváez, 2003).

La invitación al perdón es un llamado misterioso y heroico al victimario y a la víctima a extraer lo espiritual más profundo que él o ella albergan. Es el proceso integral más adecuado que permite superar los resentimientos, el deseo de venganza, el odio, el rencor y la rabia acumulada. Prueba de ello es que modelos de reparaciones y restauraciones que inician en lo administrativo y no logran superar este horizonte material no desechan el odio y el resentimiento social. Se enuncia como heroico el perdón, por su

1 Confrontar la obra de Pedro Lombardo. *Sententiarum Libri Quatuor*. Lib IV. Distinctio XVI.

desbordante grado de complejidad, pues se sitúa en el campo de lo donado y no de lo exigido por la justicia. La pregunta que queda es la de la posibilidad de lo más sublime del perdón por parte de cada ser humano, o si es una posibilidad únicamente reservada a quien acepta posiciones religiosas. Pues se trata de abrirse al amor incondicional que es una condición humana y no sólo un dogma católico. Como dice Narváez “El plus del mensaje de Jesús es el del perdón y sin embargo me he encontrado que los que menos sabemos perdonar somos los católicos” (Aldai, 2010).

El perdón no es simplemente poner un aviso en el periódico para pedir perdón a la comunidad (*perdón express*). Ha de ser una petición presencial, vocal y testimonial, arrepentida, por parte de quien hizo el daño y, por otra parte, la concesión o re-donación del amor por parte de quien sufrió el daño. Dar sin buscar reciprocidad nos sitúa fuera del intercambio y de recompensas, nos sitúa en el terreno del don. Una donación que permite entender fenómenos radicales como el erotismo, el sacrificio, el perdón y que reconstruye la convivencia y la vida comunitaria. Sólo así se construye la actitud pacífica y se supera la mera justicia taliónica de la modernidad, que limita el ejercicio de la restitución a acciones reciprocas de intercambio.

Amelia Valcàrcel así lo ha propuesto en su libro *La memoria y el perdón*. (2010). Es difícil porque hay que llegar hasta no pedir la justicia a la que se tiene derecho (aunque no la excluye) para hacer la donación del perdón, pero pide y exige el arrepentimiento del causante del daño.

Una sociedad que no hace un “perdón fundante” no puede seguir existiendo, porque hay ocasiones en que es más importante asegurar la continuidad de la convivencia que reclamar la justicia... El cristianismo triunfa porque es la gran religión del perdón, es la respuesta a un mundo que quiere un cierto tipo de unidad que la filosofía no ha sido capaz de darle porque la filosofía es para élites. Más bien, es la gran innovación moral del cristianismo, su triunfo como religión (Valcàrcel, 2011).

Perdonar pasa a ser la instrucción más constante e identificativa del nuevo credo, que está en la oración fundacional, el *Padre Nuestro*, que dice que todos los días, además de pedir que no nos falte de comer, hemos de perdonarnos. A pesar de todo, el perdón nunca restituye el mal hecho, la

única manera sería dar marcha atrás y que el mal no se hubiera producido. Dicho de otra manera, el perdón no fundante declarado por la justicia humana, propicia el origen de la justicia, siempre vindicativa y punitiva, más conocida como *Ley del Talión*. La violencia abre una cadena interminable de violencia. Para romper esa cadena se inventa la ley penal, que cierra las venganzas porque se venga por quien es ofendido. Pero la ley se desentiende de la víctima, lo que le importa es el delito, y eso implica que hay algo que queda sin pagar. En el Gólgota culmina el sentido último de la vida de Cristo y de su mensaje profético: la superioridad moral del perdón ilimitado, el único que vence al mal y cura la herida de cualquier ofensa (Valcárcel, 2011).

La lógica del perdón es el desbordamiento del amor misericordioso. Hay una memoria del victimario que, si es sincera, implica una confesión de sus hechos que forma parte de la memoria de la comunidad. El victimario reconoce en su confesión la verdad del agravio y su ferocidad. Hay una contrición que sugiere la recepción agradecida del perdón con la decisión de no agraviar de nuevo, pues sabe que ha realizado un acto inhumano, que ha violado el amor fundamental y que se ha considerado dueño del otro y se prepara para recibir agradecido el don del perdón.

CONCLUSIONES

La construcción social a la que convoca la superación del conflicto social, exige una reparación que ojalá no fuera sólo judicial pues ésta lo obliga pero no lo sana. Restaurar el constructo social conlleva reconocer el daño causado a la persona víctima y a la comunidad. La justicia restituye pero no sana. Por lo tanto, una vez que castiga, el aparato administrador de justicia ni perdona ni insta al perdón social. Tampoco pedirá el arrepentimiento del ofensor ni el perdón del ofendido. Lo da por hecho. Su razón es el cumplimiento de la pena. O, dicho de otra forma, la venganza se interrumpe y el aparato administrador de justicia asume la venganza, que en esta reducción jurídico-legal se convierte en justicia; por el contrario, el perdón asume al otro y se convierte en reconstrucción de la fraternidad. Pero este sólo es posible en una concepción del amor como donación y del perdón como don no recíproco, como entrega de nuevo del don sin condiciones.

Es verdad que esta propuesta es heroica y supera los límites de la justicia legal y racional. Pero allí es donde las dinámicas de construcción social tienen que restaurar la actitud trascendente y natural inherente al sentido de humanidad. La reducción instrumental evapora del sentido humano la búsqueda de la esperanza que todas las religiones le transfieren al ser humano. Los creyentes en general aportan desde el don de aquel que en la cruz frenó la espiral de la violencia y el odio. Esto constituye lo que se puede llamar un *perdón fundante*.

Perdonar no supone un “borrón y cuenta nueva”, no significa condescender con la injusticia ni que el crimen “resulte barato”. El perdón exige y hace justicia, emite un juicio pero ofrece la absolución del culpable, a cuyo beneficio sólo se acoge desde su reconocimiento de culpable y su deseo de compensar el daño cometido, que no es otro que restituir la justicia y el derecho. Pero no se puede olvidar que no es posible la justicia sin la misericordia. Los caminos hacia la reconciliación necesitan estas dos bases: la justicia y la misericordia (Delclaux, 2007).

Para que se funde la reconstrucción de una sociedad que históricamente camina por las sendas de la inequidad, la violencia y para ahondar el problema utiliza la indiferencia como medida de choque, es necesario repensar como comunidad de personas sociales algunas actitudes:

- Permitir el reconocimiento y favorecer la curación de los sufrimientos individuales a través del testimonio y la narración.
- Preservar la identidad social de los grupos sociales sin prejuicios, señalamientos y exclusiones.
- Permitir vivir en paz y construir un futuro también pacífico. Que todos puedan ser incluidos en la construcción del futuro.
- Garantizar la justicia y la restauración en un ambiente de reconstrucción y no de venganza. Allí entra el perdón.

REFERENCIAS

Aldai, K. (2010). Entrevista a Leonel Narváez: “El perdón constituye la base de una nueva cultura que la humanidad está llamada a abrazar”. Recuperado de

<http://www.fundacionananta.org/web/index.php/entrevistas/g-2010/104-entrevista-a-leonel-narvaez-el-perdon-constituye-la-base-de-una-nueva-cultura-que-la-humanidad-esta-llamada-a-abrazar-koldo-aldai>

- American Psychiatric Association. (1980). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM III). Virginia: APA.
- Arendt, H. (1959). *The Human Condition: A Study of the Central Conditions facing Modern Man*. New York: Doubleday Anchor Books.
- _____. (2007) Responsabilidad y juicio. Barcelona: Editorial Paidós.
- Castrillón, L. (2012). *El poshumanismo del amor: el giro místico de la fenomenología*. Revista 21: 67-89, enero-junio del 2012, Bogotá, Colombia.
- Catecismo de la Iglesia Católica. Recuperado de http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c2a4_sp.html
- Delclaux, J.M. (2007). *Perdón, memoria de las víctimas y reconciliación*. Diócesis de Bilbao. Recuperado de www.bizkeliza.org/fileadmin/.../perdon_memoria_y_reconciliacion.doc
- Grupo de Memoria Histórica. (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Housset, E. (2007). *La vocation de la personne*. París: PUF.
- Jonas, H. (1994). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Licata, L., Klein, O. y Gély, R. (2007) Mémoire des conflits, conflits de mémoires: une approche psychosociale et philosophique du rôle de la mémoire collective dans les processus de réconciliation intergroupe. *Social Science Information* 46. Recuperado de www.sagepub.com
- Marquard, O. (2000). *Apología de lo contingente*. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Mate, R. (1993): Identidad y alteridad en la cultura europea. *Revista de Occidente*, (140), 59-69.
- Mèlich, Joan-Carles. (1999). *Memoria y esperanza*. Cáceres. Universidad de Extremadura. Recuperado de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/site/docu/18site/a2melic.pdf>
- Mena, P. (2009, junio). La figura del testigo en la fenomenología actual, *Estudios filosóficos*, (39), 97-120.

- Montero, P. (2012). La memoria y el perdón: una aproximación desde Amelia Valcárcel. *Revista de derecho*, edición especial: 400-426.
- Narváez, L. (2003). *Elementos básicos de la teoría del perdón y la reconciliación. Conferencia en la instalación de la Fundación para la reconciliación*. Bogotá, Club de banqueros. Recuperado de www.sedosmission.org/.../340-elementos-basicos-de-la-teoria-del-perdon...
- Orozco, I. (2003). *La postguerra colombiana: divagaciones sobre la venganza, la justicia y la reconciliación*. Notre Dame, Indiana: Kellogg Institute for International Studies. Documento de trabajo #306 –. Recuperado de <http://kellogg.nd.edu/publications/workingpapers/WPS/306.pdf>
- _____. (2009). *Justicia transicional en tiempos del deber de memoria*. Bogotá: Temis – Universidad de los Andes.
- Ouaknin, M. A. (1999). *Les Dix Commandements*. París: Seuil.
- Pedro, L. (2013). *Sententiarum Libri Quatuor*. Lib IV. Distinctio XVI. MPL 192, columnas 877-878.
- Semana. (2013). *Proyecto víctimas*. Bogotá. Recuperado de <http://www.semana.com/Especiales/proyectovictimas/>
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un Autre*. París: Seuil.
- Romano, C. (2001). À l'écoute du témoignage. In: Gaudard, François-22. Charles / Suárez, Modesta (Eds.), *Réception et usages des témoignages*. París: Ed. Du Sud, Collection "Champs du Signe.
- Valcárcel, A. (2010). *La memoria y el perdón*. Barcelona: Herder.
- _____. (2011). *Todos los videos etiquetados*. Amelia Valcárcel Red social de conocimiento, Universidad internacional Menéndez Pelayo. Recuperado de <http://redsocia.uimp20.es/>